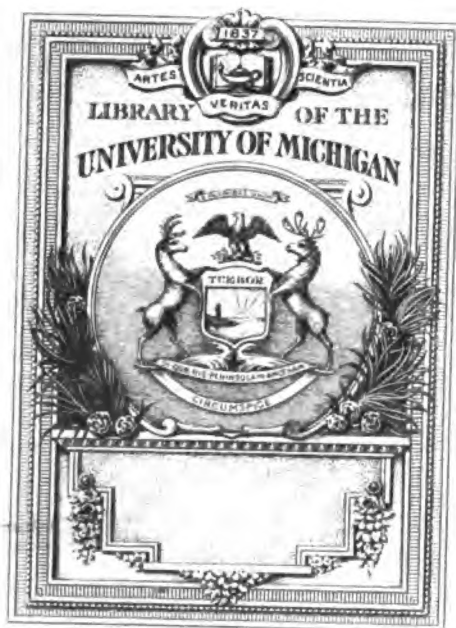


Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen

Herausgegeben von
Edgar Hennecke




1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Handbuch

zu den

Neutestamentlichen Apokryphen

in Verbindung mit Fachgelehrten

herausgegeben von

Edgar Hennecke



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

D. Paul Drews, Professor der Theologie in Gießen: Apostellehre (Didache).

Lic. Dr. Gerhard Ficker, Professor der Theologie in Halle: Petrusakten.

Dr. Johannes Flemming, Oberbibliothekar in Bonn: Neutestamentliches aus dem Koran; Himmelfahrt Jesajas.

Dr. Johannes Geffcken, Professor am Wilhelms-Gymnasium in Hamburg: Christliche Sibyllinen.

Lic. Dr. Edgar Hennecke, Pastor in Betheln (Hannover): Zur Haupteinleitung; Einl. zu den Evangelien, Briefen, Lehrschreiben und Predigten, Apostelgeschichten; Versprengte Herrnworte, Aegyptereevangelium, Bruchstücke gnostischer und verwandter Evangelien, Einl. zu den Kindheitsevangelien, sonstige Kindheitslegenden; Matthiasüberlieferungen, Missionspredigt des Petrus; Johannes- und Andreasakten.

Lic. Rudolf Knopf, Privatdocent der Theologie in Marburg: Clemensbrief, Laodicenerbrief.

D. Dr. Gustav Krüger, Professor der Theologie in Gießen: Briefe des Ignatius und Polykarp.

D. Arnold Meyer, Professor der Theologie in Zürich: Hebräerevangelium, Ebionitenevangelium, Jesus im Talmud, Einl. zu den Kindheitsevangelien, Protevangelium des Jakobus, Kindheitserzählung des Thomas.

Lic. Dr. Erwin Preuschen, Gymnasialoberlehrer in Darmstadt: Thomasakten.

Dr. Richard Raabe in Friedenau: Thomasakten.

Lic. Ernst Rolffs, Pastor in Osnabrück: Paulusakten.

Dr. Georg Schimmelpfeng, Gymnasialoberlehrer in Hildesheim: Johannes- und Andreasakten.

D. Dr. Hans von Schubert, Professor der Theologie und Konsistorialrat in Kiel: sogen. zweiter Clemensbrief.

Lic. Alfred Stülcken, Pastor in Lübeck: Petrusevangelium, Pilatusakten, Abgarsage.

Dr. Heinrich Veil, Direktor am protestantischen Gymnasium in Straßburg i. E.: Barnabasbrief.

Lic. Dr. Heinrich Weinel, Professor der Theologie in Jena: Offenbarung des Petrus, Hirt des Hermas, 5. und 6. Esra.

Vorwort.

Nach Jahresfrist reiht sich nunmehr dem Textbande ‚Neutestamentliche Apokryphen' das daselbst S. V angekündigte ‚Handbuch' mit den näheren Literaturangaben, Nachweisen für die Ausführungen in den Einleitungen und Erläuterungen der Uebersetzung an. Die Einteilung ist die dort gegebene. Die Hinzunahme zweier wichtiger Partien zu dem Abschnitt Evangelien wird manchem Wunsche entgegenkommen. Im übrigen sind nur spärlich weitere einschlägige Texte hier und da in den Anmerkungen beigebracht (s. das Schlußverzeichnis). Von einer Aufnahme der Pseudoclementinen (Homilien und Recognitionen) oder doch einer Inhaltsangabe und Besprechung des sich mit diesem Titel verknüpfenden literar- und dogmengeschichtlichen Problems ist Abstand genommen, nicht nur weil die zeitliche Ansetzung gegenwärtig noch lebhaften Schwankungen unterliegt, sondern weil für das Problem selbst erst aus einer genaueren Einzelinterpretation und Uebersetzung beider Recensionen, die sich nicht von heute auf morgen herstellen ließ, Aufschluß zu erhoffen ist. Es besteht aber die Aussicht, eine solche Interpretation und Uebersetzung noch einmal nachbringen zu können. Auch aus der ältesten martyrologischen Literatur, deren äußerlicher Zusammenhang mit einem Teil der bereits veröffentlichten Texte auf der Hand liegt, dürften noch die wichtigsten Proben zu bieten und vielleicht auch weitere Kirchenordnungen heranzuziehen sein.

Freilich komplicirt sich damit die Frage der Anordnung und Verteilung des an sich recht bunten und verschiedenwertigen Stoffes weiterhin, und es wird darauf ankommen, ob nicht der für die bisherige Zusammenstellung gewählte Haupttitel in seiner Anwendung auf einzelne Stücke in steigendem Maße Bedenken begegnet. Gemeinsam ist dieser Literatur, auch den jüngeren Teilen, der vulgäre, vorwiegend auf innergemeindliche Benutzung gerichtete Charakter und die Nachwirkung urchristlicher Empfindung und Ausdrucksweise, gemeinsam die engere oder losere Beziehung auf das Neue Testament, sei es nun, daß wir in ihnen Bestandteile des kanonsgeschichtlichen Verlaufes selber zu erblicken haben, oder daß sie nur in formeller Hinsicht Analogien bieten, oder daß sie die dort niedergelegten Vorstellungen durch ihre Ansätze und Fortbildungen rückwärts beleuchten, oder endlich das dort aufbewahrte historische Material an ihrem Teile, wenn auch häufig genug mit fragwürdigen Mitteln, erweitern. Derartige Merkmale der vereint dargebotenen Literatur sind in der S. 5* f. des Uebersetzungsbandes gegebenen Definition zusammengefaßt, ohne daß sie, wie ich ausdrücklich gestehe, von dem Obertitel in allen Beziehungen gedeckt würden. Vielleicht wäre eine Doppelformulirung — etwa: Außerkanonische und apokryphe Schriften Neuen Testa-

ments — als genauere empfunden. Doch will beachtet sein, daß, um dem Allgemeinverständnis entgegenzukommen, apokryph in dem Durchschnittssinne genommen ist, wie er den Kennern der Lutherbibel vertraut sein muß. Auch Kautzsch hat sich für sein doppelbändiges Sammelwerk im Grunde dieser (bei Luther allerdings nur für die alttestamentliche Gruppe verwendeten) Bezeichnung angeschlossen, indem er noch die anders orientirte der „Pseudepigraphen" beifügte. Vielleicht führt aber nun gerade diese mehrseitige Verwendung des Begriffs dazu, das damit gesetzte Problem angesichts der reicheren Stoffmenge neu zu beleben und also zu vertiefen (vgl. vorläufig den hierunter gegebenen Exkurs zum altkirchlichen Gebrauch des Begriffs apokryph).

Die Schwierigkeit des Problems geht auch daraus hervor, daß die Einordnung der neutestamentlichen Apokryphen in die Darstellungen der altchristlichen Literaturgeschichte oder des Urchristentums in verschiedener Umgrenzung vollzogen wird. Eben um der vorherrschenden Beziehung auf das Neue Testament willen gebot es sich, den Wert oder Unwert der einzelnen Stücke im Verhältnis zu einander oder zu den neutestamentlichen Urkunden gelegentlich kräftig zu betonen. Eine absichtsvolle Aufreihung des Stoffes unter dem — sonst nicht außer Acht gelassenen — religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt, welche Prof. J. C. Matthes (Teyler's Theologisch Tijdschrift 1904, S. 265) im Auge zu haben scheint, wäre dem vielleicht aus dem Wege gegangen, aber es fragt sich, ob damit einer Näherbestimmung der zunächst doch in einem engeren zeitgeschichtlichen Rahmen vorhandenen Zusammenhänge, Gegensätze und Aufschichtungen gedient wäre. Was E. v. Dobschütz in seinem einen vortrefflichen Einblick in den gegenwärtigen Forschungsbetrieb gewährenden und mit guten methodischen Winken ausgestatteten Büchlein ‚Probleme des apostolischen Zeitalters' (Leipz. 1904) S. 116 ff. zu Gunsten einer Betonung des eigentümlich Christlichen im Urchristentum sowie des Urchristlichen in seiner Besonderheit gegenüber dem Kirchlich-katholischen bemerkt, verdient Beherzigung. —

Für die Ausführung dieses Bandes ist zu beachten, daß eine äußere Gleichmäßigkeit der Behandlung hier naturgemäß noch weniger wie dort möglich war, da es vom derzeitigen Stande der Bekanntschaft mit den einzelnen Stoffen abhängt, wie weit sie einer Erläuterung bedurften (eine Andeutung s. z. B. auf S. 285). Das Kapitel Apostelgeschichten nimmt begreiflicherweise auch hier wiederum den breitesten Raum ein, und in ihm überwiegen die Petrusakten diesmal erheblich. In den letzten Nummern dieses Kap. mußten Doppelanmerkungen gegeben werden, weil jeder der Bearbeiter von seinem Standpunkte aus zu ihnen etwas zu sagen hatte. Wiederholungen sind hier nach Kräften vermieden worden, Retraktationen gegenüber dem Uebersetzungsbande in vereinzelten Fällen (Apokr. S. 149 unten; 364 sub e; 386 Z. 10 f.; 480 Vorbemerkung) im Laufe der Arbeit nicht zu umgehen gewesen.

Der Kleindruck mußte gewählt werden, um das Princip der Druckunterscheidung im Textbande zu wahren und das Handbuch zugleich nicht zu sehr anschwellen zu lassen. Die wenigen mitgeteilten Texte sind in Schwabacher Typen gegeben (wie in den Anmerkungen des Uebersetzungsbandes), Hinzufügungen des Herausgebers in [ ] gesetzt.

Es kostete große Mühe, in meiner ländlichen Abgeschlossenheit eines so ausgedehnten Büchermaterials habhaft zu werden. Doch werden namhafte Lücken, wie ich hoffe, kaum zu bemerken sein. Außer der Göttinger Universitätsbibliothek, die reichlich spendete, vermochten die königlichen Bibliotheken von Berlin, München, Leipzig, Hannover, auch Bonn und Halle, auszuhelfen. Das S. 8 verzeichnete Buch von Lorsbach war selbst in Marburg, wo es erschienen ist, nicht erhältlich; ebensowenig irgendwo die S. 9 angeführte Dissertation von J. Pons. Daß ich Harnacks Abhandlung über ‚Einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen‘ (in den Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss. V, 1904) bis zu letzter Stunde nicht mehr erreichen konnte, war mir als Specialbearbeiter der betreffenden Nummer bedauerlich; ich muß also den in dieser Beziehung glücklicheren Leser bitten, die Ergänzung vorzunehmen.

E. H.

Exkurs zum altkirchlichen Gebrauch des Begriffs apokryph.

Es ist wohl nicht ganz zufällig, daß gerade von katholischer Seite die Titelwahl nachdrücklich beanstandet worden ist. Belser findet (Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 1904, 1. Juni, Nr. 6) meine Berufung auf Hieronymus „wenig zutreffend, da tatsächlich die Anwendung des Wortes apokryph in dem Sinne außerkanonisch durch Hieronymus in keiner Weise zu allgemeiner Anerkennung durchgedrungen ist“. Demgegenüber muß ich für das Abendland auf das Gelasianische Dekret und für das Morgenland auf das Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher verweisen. Aber ich will das Recht des Einwurfs aus anderen Gründen nicht bestreiten. Doch war ich der Meinung, daß gerade durch meine Apokr. S. 3* ff. gegebene Darlegung Mißverständnissen der Auffassung vorgebeugt werden würde. Die Sache ist wichtig genug. Ich füge daher den hierunter S. 1 f. und S. 2 unten gegebenen Beweisstellen für die Wandlungen der Anwendung des Begriffs apokryph noch einige weitere bei.

Eine gründliche Besprechung mit vielen Belegen findet man bei Zahn, Gesch. des Kanons, I 127 ff.; Stellensammlungen für das griechische Wort im Lexikon des Amerikaners Sophocles, für das lateinische im Thesaurus linguae latinae II 1, col. 242 sq. (beide übrigens nicht vollständig). Die hochschätzende Fassung des Begriffs (im gnostischen Sinne) findet sich auch in den Ausdrücken Acta Thomae 39 ed. Bonnet (1903) p. 156_{14} f. p. 157_{2}. c. 47 p. 163_{21}. c. 50 p. 166_{18}. c. 78 p. 193_{5}. c. 80 p. 196_{10}. Theodoret berichtet haer. fab. comp. IV 10 (MPG LXXXIII 429) von den Audianern, daß sie sich rühmen, uneingeschränkt Sündenvergebung austeilen zu können: Διχῇ γὰρ τὰς ἱερὰς βίβλους μετὰ τῶν νόθων διελόντες (διαφερόντως γὰρ ταύτας νομίζουσιν ἀποκρύφους καὶ μυστικάς) καὶ στιχηδὸν ἔνθεν καὶ ἔνθεν τεθεικότες, διαβαίνειν ἕκαστον μεταξὺ τούτων κελεύουσι καὶ τὰ πλημμεληθέντα ὁμολογεῖν κτλ. (es dürften Schriften wie die Petrusakten in Frage kommen). Hierher darf man auch die eigentümliche häretische Verwendung des Spruches Mt. 24_{26} („siehe er ist in der Wüste“) zur Verwendung geheimer apokrypher Wahrheiten rechnen nach dem Zeugnisse des Origenes (comm. in Matth. X 46, dazu Zahn S. 134) und Augustin (ctr. Faustum XIII 13, CESL XXV 393 sq.). Epiphanius haer. 51, 3 verrät zugleich die gegensätzliche Fassung, wenn er sagt, es wäre allenfalls begreiflich, wenn die Aloger von den johanneischen Schriften die Apokalypse verwürfen: ἐλέγομεν ἄν, μή πη ἄρα κατὰ ἀκριβολογίαν τοῦτο ποιοῦνται, ἀπόκρυφον μὴ δεχόμενοι διὰ τὰ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει βαθέως καὶ σκοτεινῶς εἰρημένα. Die Sache, aber nicht der gleiche Aus-

druck zur Bezeichnung der Sache, findet sich auf jüdischer Seite schon Dan. 12 4. 4. Esr. 12 38. 14 45 f., also mit Bezug auf apokalyptische Schriften; vgl. die Begründung bei Zahn S. 124: „Weil die Verfasser ihre Schriften unter den ehrwürdigsten Namen der grauen Vorzeit ausgehen ließen, hatten sie das Bedürfnis, den Widerspruch zwischen ihrem Anspruch auf höchstes Altertum und ihrem verspäteten Erscheinen zu erklären."

Bei Origenes finden wir nun für diese und verwandte Schriften (Kautzschs „Pseudepigraphen") den Ausdruck „Apokryphen", und er ist der spezifische für sie durch die Jahrhunderte geblieben; doch treten in dem antimanichäischen Kampfe gegen Ende des 4. Jahrhunderts unter demselben Titel neben jene noch andere von den Manichäern usw. verwandte Schriftstücke, auch neutestamentliche, vor allem die apokryphen Apostelgeschichten.

Als Belege hierfür sind (zu den hierunter S. 1 f. gegebenen) anzuführen: Orig. epist. ad Afric. 9 (MPG XI 65) erwähnt zu der Geschichte von der Susanna noch die von der Zersägung Jesajas und sagt c. 13 inbezug auf Tobit und Judith, daß sie allerdings bei den (palästinensischen) Juden nicht in Gebrauch wären: οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί, ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν. Er berichtet in Gen. MPG XII 136 zur Geschichte Josephs: καὶ ἔδωκεν αὐτῷ τὴν 'Ασενὲθ θυγατέρα Πετεφρῆ ἱερέως Ἡλιουπόλεως αὐτῷ γυναῖκα und gibt dazu die Annahme, daß dieser Potiphar von dem anderen verschieden sei, während die Hebräer ἐξ ἀποκρύφου (durch eine Geheimkunde außerhalb der Schrift) λέγουσι τὸν αὐτὸν εἶναι, καὶ δεσπότην καὶ πενθερὸν γενέσθαι usw. [das christliche griechische ‚Buch vom Gebet der Aseneth' gab Batiffol, Studia patristica I 1889 heraus und wies es dem 5. Jahrh. zu; vgl. Theol. Literaturblatt 1891, Sp. 236 f.]; ebenda p. 101 wird unter der Bezeichnung „apokryph" auf eine Lesart zu 1. Mos. 4 8 Bezug genommen; in Matth. comm. X 18 und 28 wird aus Anlaß von Mt. 23 35 des Martyriums Jesajas gedacht und an ersterer Stelle wegen der Angabe vom Tode des Zacharias noch eine Schrift „unter Apokryphen" (entgegengesetzt: ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημοσιευμένοις βιβλίοις, andere Fälle solcher Gegenüberstellung s. bei Zahn S. 131 f. A.) vermutet, an der zweiten noch auf Fiktionen gnostischer Sekten verwiesen (ähnlich Priscillian tract. 1 ed. Schepß p. 23 11), c. 117 zu dem Citat Mt. 27 9 ein Irrtum oder eine Namensversetzung oder aber eine geheime Jeremiaschrift angenommen, wie 1. Kor. 2 9 auch aus einem Eliabuche entstamme und die Angabe 2. Tim. 3 8 durch ein geheimes Buch mit der Ueberschrift ‚Jannes und Mambres' [vgl. c. 28 und Decretum Gelasianum] zu belegen sei. Aehnliche Angaben bei Hieronymus epist. 36, 5. 77, der auf seine Abhängigkeit von Origenes hin untersucht werden müßte; epist. 78, 18. 24 erwähnt er die Leptogenesis, ctr. Vigilantium 6 MPL XXIII 360 das 4. Esrabuch; s. noch epist. 96, 20. Ein alttestam. Dictum, ohne dessen Ursprung zu kennen, erwähnt Augustin quaest. hept. 4, 42 MPL XXXIV 738. Vgl. auch Epiphanius haer. 26, 5 (hierunter S. 94). Im Anschluß an Athanasius wäre Rufin zu nennen (s. Zahn II 244). (Einen rein lokalen Gebrauch verrät Commodian apol. 830.) Ferner kommt Origenes in cant. cant. prolog. MPG XIII aus Anlaß von 1. Kön. 5 12 auf Oden Salomos zu sprechen und bemerkt, derartiges finde sich nicht in den Lektionen der Kirche, sondern sei teils vom hl. Geist entfernt, teils sei vieles davon vorhanden in den sogen. Apokryphen, vielfach verderbt und gegen den Glauben, vgl. Anführungen daraus im N. T. [folgt der Satz bei Harnack I S. 5; gemeint sind Stellen wie die hierüber aus comm. in Matth. X 117 angeführten; vgl. auch Ambrosiaster über 1. Kor. 2 9]. Sodann erwähnt Orig. comm. in Matth. XVII 35 MPG XIII 1593 zu Mt. 22 29 τοὺς ἀποκρύφους .. λόγους, ἔνθα δοκεῖ σαφέστερον τὰ περὶ τῆς μακαρίας γεγράφθαι ζωῆς als οὐκ .. ὁμολογούμενον πρᾶγμα παρὰ τοῖς πεπιστευκόσιν. Von Wichtigkeit ist, daß er anderswo in demselben Kommentar als Vorsichtsmaßregel empfiehlt, ut nec omnia secreta quae feruntur in nomine sanctorum suscipiamus propter Judaeos qui forte ad destructionem veritatis scripturarum nostrarum quaedam finxerunt confirmantes falsa dogmata, nec omnia abiciamus quae pertinent ad demonstrationem scripturarum nostrarum z. B. das

Herrnwort von den guten Wechslern (Zahn S. 129 A. 2). Dazu vgl. oben epist. ad Afric. 13 und etwa die Angabe des Epiphanius haer. 30, 3, daß sich in den Schatzkammern der Juden zu Tiberias eine hebräische Uebertragung des Johannesevangeliums befinde καὶ ἐναποκεῖσθαι ἐν ἀποκρύφοις. Vgl. auch Schürer in RE I 23₂₀ f.

Sowohl der Gegensatz zur Synagoge als der Anschluß an einen dort üblichen Gebrauch lieferte dem Origenes die Anwendung des Begriffs (Fiktionen unter alttestamentlichen und verwandten Titeln) und auch die nähere Fassung (vom Kreise der kanonischen Schriften ausgeschlossen). Er hat ihn aber noch nicht auf fingirte Schriften mit neutestamentlichen Titeln bezogen und auch nicht seiner dreifachen Klassificirung autoritativer Schriften einverleibt, sondern für die unterste Klasse sich noch anderer Ausdrücke bedient. Zahn meint (S. 135): „Daß die Kirchenlehrer vor Origenes keinen andern Begriff von dem Apokryphen und von seinem Gegenteil gehabt haben, versteht sich eigentlich von selbst, da dieser Begriff der ursprüngliche ist und nicht angenommen werden kann, daß Irenäus und seine Zeitgenossen moderner gedacht haben als Origenes". Diesen Schluß kann ich nicht für zutreffend halten. Welche Fassung strenggenommen die ältere war, kann vielleicht überhaupt nicht entschieden werden. Genug, daß sie beide vorhanden waren, die eine gnostisch und antignostisch bedingt, also auf dem heidnisch synkretistischen Boden erwachsen, die andere im Anschluß an den jüdischen Gebrauch entstanden, jene mehr den Inhalt berücksichtigend, diese auf das Verhältnis zu den heiligen Schriften (Alten Testaments) zugeschnitten.

Seit dem 4. Jahrhundert konflagrirten beide Fassungen im Gebrauche der Kirchenlehrer. Doch ist der Accent, der auf das Wort fiel, bei der Stärke des Gegensatzes gegen die außerkirchlichen Gruppen und der Erweiterung der Anwendung auf neutestamentliche Fiktionen, die ernstere Schwierigkeiten ergaben, bei Augustin u. a. im ganzen eher verschärft (über eine Erweichung bei Hieronymus s. o.). Es tritt nun auch der Gesichtspunkt der literarischen Fälschung (ketzerischer Eintragungen usw.) stärker in den Vordergrund und wird sogar zur Erklärung des Wortes mitverwandt („dunkler Ursprung"; der Begriff „pseudepigraph" — vorher bei Polyb., Dion. Hal., Plut., cf. Stephanus, Thesaurus s. v. — z. B. bei Amphilochius s. Apokr. S. 351, Hieron. prol. comm. in Jer., t. IV, p. 834 f. Zöckler, Hieronymus, S. 358 A. 1). Mit Bezug auf die bei den Manichäern u. a. gebrauchten apokryphen Apostelgeschichten und ähnliche Bücher verwenden es Epiph. haer. 63, 2. 47, 1. Philaster de haer. 88 (im Anschluß an alttestam. Fiktionen, vgl. Augustin de civ. dei XV 23 f. hierunter S. 1 f.). Aug. act. c. Fel. II 6. ctr. advers. leg. et proph. I 39. c. Adimant. 17, 2. ctr. Faust. XI 2. XXII 79. (epist. 237, 2. 3. tract. in Jo. 124, 2.) Turrib. epist. ad Id. et Cepon. 3. 5. Leo epist. ad Turrib. 15. Gregor v. Tours l. de mirac. Andr., prolog., auch Theodoret haer. fab. comp. III 4; Prosper epit. chron. 919 (Mon. Germ. hist. Auct. ant. IX Chron. min. I p. 444) von den Manichäern: de novo testamento ea accipiunt quae putant apocryphis consonare. Von Evangelien (im Gegensatz zu den 4) Hieron. prolog. IV evang. (Preuschen, Analecta, S. 171). Aug. ctr. adv. leg. et proph. II 4, 14 MPL XLII 647; von einem Kindheitsevangelium: Hieron. ctr. Helvid. 10. Roswitha (hierunter S. 512 f.). In Anbetracht der übrigen Fälle ist diese Verwendung eine recht seltene zu nennen. Wie will man nun angesichts dieser begriffsgeschichtlichen Darlegung eine Teilung der sonstigen Evangelien in außerkanonische und apokryphe vollziehen? Zu welcher Klasse gehört z. B. das Petrusevangelium?

Abkürzungen.

AG. = Apostelgeschichte. KG. = Kirchengeschichte.

Fabricius = J. A. Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti, I. II Hamb. 1703, [2] 1719; III 1719, [2] 1743.
Jones = J. Jones, A new and full method of settling the canonical authority of the N. T., I. II London 1726. III 1727.
Ea = Evangelia apocrypha ed. Tischendorf, 2. Ausg. 1876.
Aa = Acta apostolorum apocrypha I (ed. Lipsius 1891). II 1; 2 (ed. Bonnet 1898; 1903).
PA = Patrum apostolicorum opera ed. O. v. Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn I (1875, 2. Aufl. 1876/77). II (1876). III (1877).
Pa = Patrum apost. op., von denselben (kleinere Ausg.; 3. Aufl. 1900).
pa = Die apostolischen Väter, herausgeg. von F. X. Funk (kleine Ausg.; Tüb.-Leipz. 1901). Funk PA[2] I. II = die große Ausg. Tubingae 1901.
N. T. e. c. = Novum Testamentum extra canonem receptum ed. A. Hilgenfeld, 4 Teile 1866; 2. Aufl. 1876—1884.
James I. II = M. R. James, Apocrypha anecdota I. II (TSt II 3, 1893; V 1, 1897).
Lipsius = R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I (1883). II 1 (1887). 2 (1884); Ergh. = Ergänzungsheft (1890).
Zahn, G. K. = Th. Zahn, Geschichte des neutestam. Kanons I (1888. 1889). II (1890. 1892).
Harnack = A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius I (1893). II 1 (Chronologie) (1897). 2 (1904).
Krüger = G. Krüger, Geschichte der altchristl. Literatur in den ersten drei Jahrhunderten (1895, mit Nachtrag von 1898).
Ehrhard = A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, I Die vornicänische Lit., Freiburg i. B. 1900.
Bardenhewer I = O. Bardenhewer, Gesch. der altchristl. Lit. I, 1902.

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vindobonae.
DchrB = Dictionary of Christian Biography von Smith & Wace.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
JthSt = Journal of theol. Studies.
MPG = Patrologia Graeca ed. Migne.
MPL = Patrologia Latina ed. Migne.
NJdTh = Neue Jahrbücher für deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
RE = Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche (3. Aufl., falls nichts anderes bemerkt).
SBA = Sitzungsberichte der Berliner Akademie.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TSt = Texts and Studies, Contributions to bibl. and patr. literature.
TU = Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZkWL = " für kirchl. Wissenschaft und Leben.
ZlThK = " für lutherische Theologie und Kirche.
ZnW = " für die neutestam. Wissenschaft.
ZThK = " für Theologie und Kirche.
ZwTh = " für wissenschaftliche Theologie.

Inhalt.

Berichtigungen und Nachträge zum Handbuch.

Seite 2 Zeile 14 ff. Zum Gebrauch alttestamentlicher Apokryphen usw. bei den Meletianern vgl. noch den arianischen Ps.-Chrysostomus in Matth. (Böhmer, ZwTh 1903 S. 361 ff., bes. 372 ff.) — Z. 16 vor Als add.: (In der 2. Aufl., 1904, gibt Zahn eine kritische Neuausgabe des Briefes.) — Z. 21 v. u. statt 176 f.: 147 f. — Z. 4 v. u. noch einzufügen: Leo epist. 15, 15. Basilius sermo de ascet. discipl. (Opp. ed. Garnier II 212): τὰ ἐνδιάθετα βιβλία ἀναγινώσκειν, ἀποκρύφοις ὅλως μὴ ἐντυγχάνειν — Seite 9 Z. 9 K. F. Borberg veröffentlichte Stuttg. 1842/47 Hellas und Rom; Vorhalle d. klass. Altert. in e. organ. Ausw. aus d. Meisterwerken — Z. 18 f. Ueber M. Nicolas († 1886) vgl. noch E. Lachenmann in RE XIV 32—34 — Z. 7 v. u. hinzuzufügen: Apocryphal gospels. The apocryphal and legendary life of Christ. Notes, scripture references, prolegomena, indices. By J. de Quincy Doonehoo, New-York 1903; auch vorher Ullmann in dem S. 534 citirten Bande — Seite 11 (oben) Vierevangelienkanon: Harnack hat in einem zu Rom gehaltenen Vortrage die These gebildet, „daß die vier Evangelien zusammengestellt wurden, um sie in eines zu verarbeiten, daß aber dann rasch Verhältnisse eintraten, welche eine solche einheitliche Verarbeitung unratsam machten und hemmten" (Reden und Aufsätze II 240) — Z. 15 v. u. hinter 6 8 add.: 1. Clem. 13, 1; vgl. Justin apol. 14. Bei Athenagoras suppl. 32 (ed. Schwartz p. 43 16 f. sagt das Wort (der Logos): Wenn einer zum zweiten Male abküßt, weil ihm gefallen hat .... (vgl. Otto z. St.; Resch, Agrapha TU V 4, 1889, S. 376) — Z. 8 v. u. in der Klammer add.: MPG III 1000 cf. 1009 f. — Z. 7 v. u. statt hl. Schrift („Theologie") l.: Theologie — Z. 3 v. u. add.: V. Hugo hat, wie ich einer hinterlassenen Randnotiz von der Hand des Sanitätsrats Dr. Paul Niemeyer entnehme, im Roman Quatrevingttreize unter der Ueberschrift Le Massacre de Saint-Barthélemy eine reizende Kinder-Idylle gegeben: Drei Kleine machen sich über ein kostbares Ms. des apokryphen Evangeliums Bartholomäi her, um es zu zerreißen und zu vernichten. — Seite 12 ‚Papias und seine Quellen' besprach G. Goetz (Sitzungsber. d. philos.-hist. Klasse d. k. bayr. Akad. d. Wiss. 1903, S. 267—320) — ‚Ueber den Tod der Söhne Zebedäi' handelte jüngst E. Schwartz: Abhdlgn. der Gött. Gesellsch. d. Wiss. VII 5 (1904) — Ueber ältere Ansichten hinsichtlich der beiden Philippus vgl. Fr. Sieffert in RE XV 331. 335 f. — (unten) Zu den Nachrichten über einzelne Apostel — zu strom. III 6 füge hinzu: ‚52 — vgl. noch Clem. Alex. strom. III 4, 26 (Euseb. KG. III 29, 3) f. Apokr. S. 167: daß Nikolaus nur ein Weib gehabt und ihre Töchter wie der Sohn unverheiratet geblieben wären — Seite 13 Z. 1 ff. Vgl. die Notiz von E. Nestle, Marcus colobodactilus, in ZnW 1903 S. 347 — Eine ähnliche Auswahl wie die Apokr. S. 9 ff. gegebene s. bei O. Pfleiderer, Urchristentum II ² 169 f. A. Chiappelli, Nuove pagine sul christianesimo antico, Florenz 1902, p. 31 f. A. 1. Ropes liefert eine erneute Besprechung der ‚Agrapha' in seinem Art. des Dictionary of the Bible ed. Hastings, Extra volume (1904); daselbst auch Art. ‚Apocryphal Gospels' von Tasker; ‚Diatessaron' von Stenning; ‚Hebrews, Gospel' von Menzies. — Seite 15 Nr. 8 Ende add.: Vgl. Hippol. in Dan. IV 37 ed. Bonwetsch I 284 12 — Nr. 9 Ende add.: Sachlich darf man an die Verbindung Mt. 3 11 und 4 17 erinnern (J. Boehmer, Neutest. Parallelen und Verwandte aus altchristl. Lit. Für Bibelfreunde, Stuttg. 1903, S. 8 [Das Büchlein liefert außerkanonische Parallelen zu neutest. Stellen, ohne wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht zu werden]) — Seite 16 Nr. 13 vgl. Röm. 15 1; entgegengesetzt: „Der Stärkere verfolgt den Schwächeren" (Athenag. suppl. 34 cf. Hesiod opp. V. 277 f.) — Nr. 14 Z. 8 st. wir l.: wie. —

Seite 17 Mitte Nachdem inzwischen der Fund von B. P. Grenfell and A. S. Hunt, New Sayings of Jesus and fragment of a lost gospel from Oxyrhynchus

(London 1904; zugleich im IV. Bande der Oxyrhynchus Papyri, Nr. 654 f.) veröffentlicht ist, sei der — ärger als im früheren Falle verderbte — Text (die Zeilen sind am Ende abgebrochen) mit den Ergänzungen der Herausgeber in Uebersetzung gegeben:

Dies (sind) die Worte, we<lche
sprach Jesus der lebendige <Herr (?) zu Kephas (?)
und Thomas und sagte: <Wer auch
immer diese Worte <hört, wird den Tod
nicht schmecken. — <Es spricht Jesus:
Nicht aufhören soll wer su<cht . . ., bis er
findet und wenn er gefunden <wird er staunen und im Staunen herrschen un<d im Herrschen ausruhen. — Es spricht J<esus: . . . . wer sind,
die uns ziehen <ins Reich, wenn
das Reich im Him<mel ist? . . . .
Das Geflügel des Him<mels und von Tieren
was unter der Erde is<t oder auf der Erde und
die Fische des Mee<res, die (sind es), welche ziehen euch, und das Re<ich der Himmel
ist unter (in) euch <und wer sich selbst
erkennt, wird dieses fin<den. Strebt also (?)
euch zu erkennen <so werdet ihr wissen, daß Söhne
ihr seid des Vaters des <allmächtigen (?)
werdet euch erkennen < . . . . .
und ihr seid . . < . . . Es spricht Jesus:
Nicht zögern wird ein Me<nsch . . . .
. . zu fragen . < . . . .
. . über den Ort de<s Reiches. Ihr sollt wissen, daß sein werden viele E<rste Letzte und
die Letzten Erste und < . . . . .
. . Es spricht Jesus. — <Alles, was nicht vor
deinem Angesicht und <was verborgen ist
vor dir wird offenbart wer<den dir. Denn nicht ist
verborgen, was nicht offen<bar werden soll,
und begraben, was n<icht erweckt werden soll.
Es befragen ihn s<eine Jünger und
<sa>gen: Wie sollen wir fa<sten und wie . .
. . . . und wie < . . . . .
. . . und was sollen wir beobach<ten . . .
. . . . . — Es spricht Jesus: < . . . .
. . . . tut nicht < . . . . .
. . . der Wahrheit < . . . . .
. . . . verbor<gen . . . .
. . . selig ist < . . . . . .
. . . . . . ist < . . . . . .
. . . .

Z. $_{1—3}$ Ueber den Eingang vgl. meine Bemerkungen in: Kirchliche Gegenwart Gemeindeblatt für Hannover 1904 Nr. 18. Heinrici, der den Fund in ThLZ 1904 Nr. 15 vorläufig angezeigt hat, will ihn im Januarheft der ThStK 1905 ausführlicher behandeln; A. Deißmann, Zur Text-Rekonstruktion der neuesten Jesusworte aus Oxyrhynchos (Allgem. Ztg., Beil. Nr. 162, 18. Juli 1904), bringt Konjekturen, die ein völlig anderes Bild ergeben. — Z. $_{3—5}$ vgl. Joh. 8 $_{52}$. Mc. 9 $_{1}$ u. Par. — Nr. 1 Z. $_{5—9}$ s. den Spruch des Hebräerevang., Apokr. S. 21 Nr. 18 — Nr. 2 Z. $_{9—21}$; z. Z. $_{16}$ vgl. Lk. 17 $_{21}$; Naassener bei Hippol. ref. V 7 ed. Gotting. p. 140 $_{92}$ f. — Nr. 3 Z. $_{21—27}$; zu Z. $_{25}$ f. vgl. Mc. 10 $_{31}$ u. Par. — Nr. 4 Z. $_{27}$

—31 vgl. Mt. 10 26 u. Par.; Z. 31 als Hinzufügung charakteristisch, vgl. das zweite Spruchglied Apokr. S. 10 28 ff. (rechts) — Nr. 5 Z. 32 ff.; (Z. 32 Andeutung des Wechselgesprächs oder noch zum Vorhergehenden gehörig?) vgl. Mt. 6 16 ff.

Den Bruchstücken sind von den Herausgebern noch weitere „eines verloren gegangenen Evangeliums“ angeschlossen (s. Apokr. S. VI A. 1), von 8 Papyrusfetzen, deren Schrift nicht nach 250 fallen soll. Das recht lückenhafte Material scheint zu Anfang eines größeren zusammenhängenden Stückes recht scharfsinnig ergänzt. Nach einem Satze des Inhalts Mt. 6 25 a: Lk. 12 22 b heißt es:

. . . Viel bes-
ser seid ihr als die Li-
lien, welche wach-
sen, ohne zu spinnen . .
Wenn ihr ein Kleid habt,
was entbehrt auch
ihr? Wer möchte wohl zusetzen
eurer Lebens-
länge? Er selbst wird geben
euch eure Klei-
dung. Es sprechen zu
ihm seine Jünger:
Wann wirst du uns offen-
bar sein und wann
werden wir dich sehen? Er spricht:
Wenn ihr entkleidet sein und
euch nicht schämen werdet
. . . .

Z. 7 f. vgl. Mt. 6 25 (30): Lk. 21 23 (28) — Z. 8—10 vgl. Mt. 6 28 b: Lk. 12 27 a — Z. 11 f. vgl. Mt. 6 28 a — Z. 13—15 vgl. Mt. 6 27: Lk. 12 25 — Z. 15—17 vgl. 2. Kor. 5 1 ff. — Z. 17—21 vgl. Joh. 14 22. 1. Joh. 3 2 — Z. 22 f. vgl. Aegypterevang. s. Apokr. S. 23 7. Diese Berührung macht es allerdings wahrscheinlich, daß wir in diesen Fragmenten Stücke des Aegypterevangeliums vor uns haben. An einer anderen Stelle scheint ein Satz wie Lk. 11 52 gestanden zu haben.

Seite 18 zu 3) Reitzenstein, Poimandres, S. 240 f. führt „die Vorstellung, daß Gott mitten in die Welt hineintritt“, auf „hellenistische Theologie“. Er liefert zu dem μεθύοντας aus der Predigt des Propheten im Poimandres Belege; bezeichnet es S. 241 f. im allgemeinen als gefährlich, in diesen Sprüchen die johanneische Sprache suchen zu wollen, wo es sich um Allgemeingut der hellenistischen Mystik handle, und sieht S. 239 f. in dem Spruch Nr. 4 pantheistischen Mystizismus [vgl. Seite 19] und zwar ägyptischer Herkunft wirklich vorliegen. Er liest ὅπου ἐὰν ὦσιν δύο, οὐκ εἰσὶν ἄθεοι, καὶ ὅπου εἷς ἐστιν μόνος αὐτῷ, ἐγώ εἰμι κτλ. — Seite 20 zu c Nr. 1 O. Pfleiderer, Urchristentum II [2] 169 denkt an Röm. 14 14. 23: „übrigens kommt ‚Uebertreter des Gesetzes‘ nur bei Paulus und Jakobus vor; die Echtheit des Spruches ist also fraglich“. Doch darf immerhin auf Mt. 15 3 verwiesen werden — Seite 39 resp. Apokr. S. 22 Z. 20 v. u. Karpokratianer lesen Spencer und Lommatzsch, desgl. Harnack II 1, S. 297, während das überlieferte Harpokratianer von Lipsius (Die Quellen der ältest. Ketzergesch. S. 86 Anm.) und Kötschau (Ausg. der Berliner Akad.), auch Zscharnack (Der Dienst der Frau S. 169 A. 1) vertreten wird — Seite 47 ff. [Zur Lit. vgl. noch R. T. Herford, Christianity in Talmud and Midrash, London 1903, p. 35 ff.] — Seite 52 Z. 10 st. Leo I.: Gregor — Seite 94 zu 7. Evangelium der Eva. Reitzenstein, Poimandres, S. 242 bemerkt: „Die Vision selbst scheint verkürzt vorzuliegen; wir erfahren nicht, was das seltsame Paar tut“ . . .; „das Paar selbst wird der ägyptisch-theologischen Literatur angehören“. R. verweist auf einen Vorgang bei Zosimos, der in seinen Visionen die Hermetische Literatur nachbildet, in die ja auch die

ägyptische Gebetsformel οὐ γάρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ überging (vgl. S. 142), und sieht sich auch durch die Vorstellung von dem συλλέγειν ἑαυτόν an Worte des Hermes erinnert — Seite 95 Z. 17 v. u. Vgl. auch F. Spitta, Das Magnifikat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth, in den Theol. Abhandlungen für H. J. Holtzmann, Tüb. 1902 — [Seite 106 Z. 7 f. v. u.: s. noch Berendts, Die handschriftliche Ueberlieferung der Zacharias- und Johannes-Apokryphen, in TU N. F. XI 3, 1904 —] Seite 165 ff. [vgl. weiterhin J. Goldziher, Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitt. des Islam, Oriens christianus II 390 ff.] — Seite 178 Z. 15 l. Christinnen — Seite 186 [Zu dem Citat c. 46, 2 vgl. 1. Kor. 6 17] — Seite 205 Z. 11 l. Poimandres (über den Namen vgl. Reitzenstein, Poimandres, S. 8. 114 f.) — Seite 224 Z. 12 st. pend. l.: pond. — Seite 243 f. Apokr. S. 170 Z. 12 f. vgl. 169 Z. 5 f.) Belser in der Lit. Rundschau für das kath. Deutschland 1904, Sp. 172, findet die Mitteilung „wenigstens hinsichtlich des Petrus durch Apg. 12 17 bezeugt, da mit ἕτερος τόπος unter allen Umständen nur ein Ort außerhalb Palästinas gemeint sein kann". Die Auslegung ist aber durchaus individuell (vgl. z. B. K. Lincke in ZnW 1904, S. 202), und die parallele Notiz findet sich nicht in den „Paulus"-, sondern in den Petrusakten. Seine Angabe über den „sog. Reisebericht" der Paulusakten hätte B. näher präcisiren sollen — S. 244 f. Reitzenstein a. a. O. 47 f. A. 1 stellt fest, daß die Sprache der Petruspredigt, zumal in Nr. 3, beständig an die hermetischen Schriften erinnern, und druckt S. 74 A. 1 den Text des Fragments mit seinen Konjekturen ab, findet auch im Hinblick auf Kol. 2 8. 16, „daß diese jüdische Mystik sich mit der ‚Hermetischen' eng berührt" — Seite 245 Z. 11 ff. Vgl. die Einschränkungen zufolge der Gestirnbeobachtung im Elxaibuch (Hippol. ref. IX 16) — Z. 3 v. u. st. bekräftigen l.: beseitigen — [Seite 257 Z. 18 ff. v. u. Gut bemerkt O. Pfleiderer, Urchristentum² II 569: „gesetzt, die Urschrift der ‚Zwei Wege' sei jüdisch gewesen, so wäre daraus nur zu erkennen, daß schon das hellenistische Judentum sich der spezifisch jüdischen Schranken in einem Grade entledigt und zu einer Reinheit und Weite der sittlichen Lehrweise erhoben hatte, welche der christlichen zum Verwechseln ähnlich war. Ist hingegen die Urschrift christlich gewesen, so bestätigt sie nur, was wir auch aus Hermas und Jakobus wissen, daß im katholischen Christentum die Grundlage des Hellenismus immer nachgewirkt und teilweise überwiegend durchgeschlagen hat" — Seite 328 Z. 12 Die Zersägung Jesajas abgebildet auf einem altchristlichen Goldglas s. Pératé, l'Archéologie chrét., p. 353 —] — Seite 354 Z. 1 zu fide l. noch et — Seite 356 Z. 20 st. Pil. l.: Phil. — Seite 357 Z. 14 v. u. Leusiboram: Leosiboram nach Priscillian tract. I p. 11 19 ed. Schepß durch Hiob 38 39 LXX (θηρεύσεις δὲ λέουσι βορὰν κτλ.) zu erklären. Vgl. übrigens zu den Anführungen bei Hieronymus (außer ep. 75, 3 noch adv. Vigil. 6 und comm. in Isai. 17 c. 64) C. Schmidt in TU VIII 1 f. S. 562 — Seite 359 Z. 12 ‚Miszellen zu den Paulusakten' mit Rücksicht auf die Neuveröffentlichung C. Schmidts liefert C. Clemen in ZnW 1904, S. 228—247 — Seite 364 Z. 8 v. u. l. Barsabas Justus (ohne Komma) — Seite 367 ‚Der getaufte Löwe' (Bemerkungen zu Tert. bapt. 17 und Hieron. de vir. ill. 7) wird gegen Apokr. S. 358 f. von G. Krüger in ZnW 1904, S. 163—166, aufrecht zu erhalten versucht und in einem jüngst veröffentlichten (äthiopisch erhaltenen) Apokryphon unter dem Titel ‚The Epistle of Pelagia' ein Beleg dafür gefunden (ebda. S. 261—263) [das Beispiel einer redenden Löwin liefern auch die Akten der Xanthippe und Polyxena ed. James c. 30] — Seite 368 Harnack hält ThLZ 1904, Sp. 323, auch angesichts der koptischen Fragmente eine wenigstens kurze Erwähnung der spanischen Reise des Paulus in den Akten nicht für ausgeschlossen — Seite 377 Z. 7 v. u. l. Gutschmid — Seite 378 Z. 16 f. v. u. l. Thamyris — Seite 393 (Mitte) l. Frz. st. Frtz. — Seite 412 Z. 14 v. u. l.: Charakter der Reden Pauli — Seite 428 Die Anm. Z. 6 f. ist zu tilgen — Seite 452 Für die in c. 22 angedeutete Stellung der Jungfrauen ist vielleicht der bisher nicht genügend erklärte Ausdruck heranzuziehen, den Epiphanius haer. 67 c. 8, Oehler I b p. 568 von den Hierakiten gebraucht: ... συνεισάκτους γυναῖκας, ἃς εἰώθαν φιλοτιμεῖσθαι

ἔχειν εἰς ὑπηρεσίαν — Seite 457 Z. 9 ff. Die Wiedergabe von Justin dial. 70 ist mißverständlich. Justin will nur sagen, daß die Mysten des Mithras Dan. 2 34 nachgeahmt hätten — Seite 509 Z. 14 f. v. u. (Selbstentmannung) vgl. noch Ps.-Cyprian de sing. cler. 33 — Seite 543 Z. 8 f. v. u. (Tod der Söhne Zebedäi) vgl. die oben S. XIII citirte Abhandlung von Schwartz — Seite 548 Z. 10 v. u. εὖγε vgl. Lk. 19 17 — Seite 562 f. [Zur Lit. der Thomasakten vgl. noch W. R. Philipps, The connection of St. Thomas the Apostle with India (Ind. Antiq. 1903, 1, p. 1—15); A. Mancini, Per la critica degli Acta apocrypha Thomae (Atti d. R. Acad. d. Scienzi di Torino Bd. 39, 11 a, p. 743—758)] — Die Fragmente des Sinaipalimpsestes sind jetzt von Mrs. Lewis herausgegeben Horae Semiticae III 199 ff., übersetzt IV 223 ff.

Verbesserungen zum Uebersetzungsbande.

Apokr. S. III Z. 15 add.: Laodicenerbrief — S. XII Z. 27 st. 1883 l. 1888/89 — S. 4* (Mitte) und 546 (s. v.) l. Claromontanus — S. 6 (Mitte) Zu dem Fall Petrusevang. 25: Namen der Frau und Söhne des Onesiphorus zu 2. Tim. 4 19 aus den Paulus- und Theklaakten — S. 45 Z. 14 v. u. das Fragezeichen zu tilgen — S. 46 Z. 17 v. u. zu 10 add.: Paulusakten Korintherbrief 3 5 — S. 56 Z. 31 Die 2 am Rande zu Z. 26 hinaufzurücken — S. 105 Z. 29 l. meiner — S. 132 Z. 18 st. Reisige l. Beisitzer — S. 137 Z. 32 am Rande 8 einzufügen — S. 168 Z. 25 l. Name — S. 174 Z. 44 „in der Gefangenschaft" vielmehr gewöhnliche Typen — S. 175 Z. 38 st. zuletzt l. zuerst — S. 228 Z. 23 f. Der Satz „Die ... angegeben" zu tilgen — S. 229 Z. 14 f. „und meine ... gegeben" zu tilgen — S. 275 Z. 11 add. 6 am Rande — S. 283 Z. 27 add. 6 am Rande — S. 285 Z. 39 die 3 am Rande vielmehr zu Z. 38 — S. 304 Z. 22 l. Bethlehem — S. 314 Z. 29 st. des l. der — S. 332 Z. 22 Randzahl 255 zu Z. 28 — S. 349 Z. 19 zu „vergl." add. 2. Kor. 12 12 — S. 356 Z. 21 st. 73 l. 71 — S. 370 Z. 44 st. Thekla l. Theoklia — S. 373 Z. 31 st.: Ich komme ganz von Sinnen l.: Ich werde mich scheren — S. 391 Z. 1 (vergl. den Anhang) zu tilgen — S. 409 Z. 26 f. st. blätterte im Buch l.: rollte es zu — Z. 31 f. st. auf das menschliche Fleisch bezogen zu werden l.: es dem menschlichen Fleische (der Allgemeinheit der Menschen) nahe zu bringen — S. 411 Z. 27 st. Pulte l. Bänke — S. 413 unten (Bibelstellen) vor 33 einzufügen: 26 vgl. Röm. 4 17 — S. 428 Z. 33 st. 97 Anfang l. 96 Ende — S. 430 Z. 2 st. (so auch V) hinter „hätten" l. (so V) hinter „Tagen" — S. 437 Z. 14 st. des Herrn l. Gottes — Z. 21 f. st. Gewalt über seine Hände zu haben l.: etwas in seinen Händen zu halten — S. 445 Z. 6 st. Gottes Wort l.: (Gottes) Worten — S. 449 Z. 24 Böses add.: und nichts Gutes — S. 464 Z. 8 v. o. st. 1 2 l. 1 1 — S. 471 Z. 27 l. (Apostel) — Z. 36 l. daß — S. 472 Z. 4 l. (Antlitz) — S. 478 Z. 1 st. XII l. XXV — S. 483 9 l. Myrtenzweige — 18 ff. l.: Damit sie durch seinen Anblick erleuchtet werden Und ewig bei ihm seien zu jener ewigen Freude Und bei jener Hochzeit seien, Zu der sich die Vornehmen versammeln, Und bei dem Mahle weilen, Dessen die Ewigen gewürdigt werden, Und königliche Gewänder anziehen Und glänzende Kleider anlegen Und (damit sie) beide in Freude und Jauchzen seien Und den Vater des Alls preisen ... — S. 507 32 f. l.: Denn auch wir selbst sind, wenn wir nicht die Last der Gebote tragen, nicht würdig .... — S. 537 33. 34 [ ] zu tilgen; 35 l.: ich nicht angefüllt (befriedigt) — S. 550 sub Licht st. 57 l. 27; add. 61. 392 — S. 551 vor Sabbat l. Sabaoth 341 (diese Zahl unter Sabbat zu tilgen) — S. 552 st. Theone l. Theonoe.

Haupteinleitung.

(Herausgeber.)

§ 1. Apokryph und kanonisch.

Vgl. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.s I (1900), S. XI ff.; (Movers-) Kaulen, Art. Apokryphen im Kath. Kirchenlexikon ed. Wetzer u. Welte [2] I (1882), Sp. 1036—1048; Jülicher, Art. Apokryphen in d. Realencykl. d. klass. Altertumswissenschaft ed. Pauly-Wissowa I (1894), Sp. 2838—2841; dazu die Einleitungen in das N. T., Geschichten des neutest. Kanons, altchristlichen Literaturgeschichten u. a. — Die Stoffaufzählungen in Artikeln verschiedener Lexika liefern in der Regel — so auch R. Hofmann in RE I (1896), S. 653—670 — eine Aufreihung älterer und jüngerer Apokryphen nach dem seit Fabricius hergebrachten Schema.

(1.) „Apokryphe“ und „deuterokanonische“ Schriften N. T.s bei altlutherischen Dogmatikern vgl. H. Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, [6] S. 57 f. (Ueber die entsprechende Schätzung auf katholischer Seite Jülicher, Einl. in das N. T., 1901, S. 439.) Durch die „apokryphen und verworfenen Bücher des N. T.s“ wird Joh. Gerhard 1) an den unermeßlichen Haß des Teufels gegen die heiligen Schriften, 2) an die einzige Vorsehung Gottes in der Erhaltung des neutest. Kanons (langes Leben des Johannes!), 3) an den frommen Eifer des Urchristentums und seine gläubige Sorgfalt in der Unterscheidung und Ausscheidung der fraglichen Bücher erinnert (loci theol. II ed. Tub. 1763, p. 248 f.).

(2.) Erwähnungen bei Origenes s. E. Schürer, RE I 622 f. (findet S. 623, „daß der ursprüngliche [?] Sinn, welchen wir bei Origenes so scharf und konsequent festgehalten sehen, schon in der Zeit vor Origenes nicht mehr [?] im allgemeinen Bewußtsein gelebt hat). Es ist zuzugeben, daß der Sinn der frühesten patristischen Verwendungen des Begriffs nicht unzweideutig ist. Doch darf behauptet werden, daß dieser im Sinne positiver Wertschätzung gemeint ist an den Stellen Clem. Alex. str. I 15, 69 (geheime Bücher des Zoroaster); „Apokryphon“ des Joh. s. Apokr. S. 43 (wenn das wirklich urspr. Titel war); Irenäus adv. haer. I 20, 2 (das Geheime des Urgrundes, mit Beziehung auf Lk. 19 42); Hippol. ref. VII 20 p. 356 (apokr. Worte des Herrn durch Matthias); Μωυσέως ἱερὰ βίβλος ἀπόκρυφος κτλ. bei Dieterich, Abraxas S. 155, — während die gegenteilige (kirchliche) Anwendung bei Irenäus adv. haer. I 20, 1 (neben νόθα) und Tertull. de resurr. 63 (an doketische Schriften gedacht) vorliegt, die Hegesipp betreffende Stelle Eus. h. e. IV 22, 9 („von Häretikern gebildet“) aber undeutlich bleibt (nur alt- oder auch neutestamentliche Apokryphen gemeint? geht der Ausdruck αἱρετικῶν auf Hegesipp selbst zurück?). Tertull. de pudic. 10. 20 (über den Hirten des Hermas, cf. de orat. 16) scheint sich dem bei Origenes nachweisbaren Sinne zu nähern, desgl. de anima 2, wo er alttest. Pseudepigraphen im Auge gehabt haben wird, wie Constit. apost. VI 16; Athan., 39. Festbrief; Priscillian tractatus ed. Schepß; Augustin de civ. dei XV 23 — hier neben Apostelapokryphen, vgl. Verz. der 60 Bücher, Stichometrie des

Nikephorus —; an dieser Stelle stellt Aug. die Theorie vom dunklen Ursprung auf, wogegen Karlstadt (bei Credner, Zur Gesch. des Kanons, S. 347. 364) sich einfach an die hieronymianische Unterscheidung des Kanonischen und Nichtkanonischen hält. Belege der scharfen Verurteilung alt- und neutestamentlicher Pseudepigraphen s. bei Zöckler, Hieronymus, S. 358 ff. — Textbruchstück des 39. Festbriefes von Athanasius, griech. bei Zahn G. K. II (203 ff.) 210—212; Preuschen, Analecta S. 144—146; durch ein größeres Fragment aus einer Pariser koptischen Hs. vorne und hinten erweitert: C. Schmidt, Der Osterfestbrief des Athanasius vom J. 367, Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss., philol.-hist. Kl. 1898, 2, S. (168—203) 177—184. Als Gegner des Briefschreibers erscheinen die Meletianer (vgl. H. Achelis, Meletius von Lykopolis, in RE XII 558 ff.) neben den Arianern. Zahn, Grundriß S. 58 A. 2, wiederholt die von Crum besorgte Uebersetzung des später bekannt gewordenen Schlußstückes, worin ausdrücklich erwähnt wird, „daß die Häretiker, speciell aber die elenden Meletianer auf die Bücher, die man apokryph nennt, stolz seien." Als solche sind vorher (hinter dem griech. Fragm.) Henoch-, Jesaja-, und Mosesbücher genannt, als „Mythen" und „Anfänge von Aufruhren" und, weil nutzlos, für die Kirche abzulehnen; „denn selbst wenn man ein nützliches Wort in ihnen findet, dennoch ist es gut, ihnen nicht zu glauben". Von besonderem Interesse ist noch und von den Forschern verschieden gedeutet, was der Kopte bei dem griechischen Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων liest: „Diskalike (sic) der Apostel — ich meine nicht die, von der gesagt wird, daß sie das Deuteronomium tadelt —". Syr.: „die sog. Didaskalia der Apostel", also die syr. Didask. (Apokr. S. 194 ff.) zu verstehen. Ueber die Zusatznotiz des Kopten haben außer Schmidt (a. a. O.), der seine Position aus Anlaß eines Aufsatzes von Zahn (Athanasius und der Bibelkanon, in der Festschrift f. Prinzregent Luitpold 1901, I S. 1—36) präcisirte (Nachr. d. Gött. Gesellsch. 1901, 3, S. 326—349), noch A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu usw. (Straßb. 1902), und (gegen diesen) Baumstark im Oriens Christianus II 1902, S. 462 gehandelt. Im Zusammenhang mit dieser Stelle des Festbriefes steht schließlich der noch nicht völlig aufgeklärte Satz Rufins († 410), wonach zu den neutestamentlichen Schriften außer dem ‚Hirten des Hermas' ‚die zwei Wege' oder (? vel) ‚das Urteil des Petrus' zu rechnen seien (expos. symb. 38; vgl. Zahn G. K. II 243. Harnack I 28 f. Schmidt, Nachr. 1898, S. 197 ff. 1901, S. 347 A. 1). — Faksimile des Schriftenverzeichnisses im Cod. Claramontanus bei Vigouroux, Dictionnaire de la Bible II 1899, als Beigabe zu col. 176 f. — Der Schriftenkanon der römischen Synode von 382 bei Zahn, Grundriß S. 82 f., nach Turner, JthSt I 1900, p. 556 ff.; dazu Zahn, S. 72: „Wenn man in Rom beschlossen hatte, daß die Kirche solche Schriften [Laodicenerbrief, apokr. Apostelgeschichten, Hermas] zu meiden habe, so war damit zunächst die gottesdienstliche Verwendung und die Berufung auf solche Schriften als Auktoritäten gemeint, woneben private Lesung unverwehrt blieb. Es bestand kein allzu schroffer Gegensatz zwischen einem Priscillian, welcher auf diese Schriften das Gebot Jesu Jo. 5 39 anwandte ([ed. Schepß] p. 47 25; 51 13), und einem Philaster (haer. 88), welcher sagte, sie müßten gelesen werden, nur nicht von allen und nicht im Gemeindegottesdienst, sondern von den Gereiften, welche mit Kritik zu lesen verstehen (cf. Priscillian p. 56, 6). Auch das macht keinen großen Unterschied, daß Philaster entschieden behauptete (haer. 88. 89), Priscillian (p. 46 22 ff.; 51 20—32; 56 16—27) aber nur als möglich zugab, daß diese Schriften hier und da von Häretikern gefälscht worden seien." Auf derartige aus kirchenpädagogischen Rücksichten getroffene Entscheidungen und Unterscheidungen stößt man, wie vormals schon im Kanon Muratori, noch bei Kyrill v. Jerus. catech. IV 35 f. Hieron. ep. 107 (an Laeta), 12. Augustin ep. 64, 3. Concil. Carthag. III 47 (v. J. 397, desgl. vorher 393 zu Hippo). Syrische ‚Lehre der Apostel' ed. Cureton, Ancient Syr. documents 1864, p. 27 (Nr. 10). ‚Lehre des Simon Kephas' (ebenda p. 40). Canones apost. 85 (auf dem Trullanum 692 in der Hauptsache bestätigt). Statuta eccl. antiqua (um 500), can. 16. Concil. Bracarense (I., v. J. 563), can. 17 usw.

(3.) Ueber den Anhang der armenischen Bibel von 1805 f. Gelzer in RE II 68 f.; ferner (Harnack I S. XXXIII f.) Zahn, Ueber einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher, Forschungen V 1893, S. 109—157 und die hier S. 109 A. 1 erwähnte Sammelpublikation Die Apokryphen (Pseudepigraphen) bei den Armeniern: Tl. II. Dormitio Joannis ed. Katergian 1877; Tl. III. Die 7. Vision Daniels, Wien 1892. Hierher gehört wohl auch Dashian, Die Lehre der Apostel, Das apokryphe Buch der Kanones, Der Brief des Jakobus an Quadratus und die Kanones des Thaddäus, Wien 1896 [armenisch: Münchener Hofbibliothek]. Vgl. noch Preuschens Bericht über den von Dashian 1895 veröffentlichten ‚Catalog der armenischen Hss. in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien' (ThLZ 1897 Nr. 12) und das 1894 von Conybeare unter andern Mitteilungen aus armenischen Hss. veröffentlichte Kanonsverzeichnis des cod. Paris. 12 (Anc. fonds armén.) von Vardan Vardapet aus d. Jahre 1276, welches hinter den neutestamentlichen Büchern mehrere jüngere außerkanonische namhaft macht, darunter 5 des Clemens und „5, welche ich (?) schrieb, die Predigt des Apostels Petrus" (vgl. darüber Harnacks Bericht ThLZ 1894 Nr. 23). Ein Verzeichnis jüngerer alttestamentlicher Apokryphen, welche die Mechitharisten veröffentlichten, s. bei James in TSt V 1, 1897, p. 158—165. Eine kleine Sammlung neutestamentlicher Apokryphen (Kindheitsgesch. und Pilatusschriften sowie die Maria Betreffendes) ed. Mechitar. Venedig 1898, 8° erwähnt Bardenhewer I 370. — Bibelhss. mit Antilegomena sind z. B.: griechische cod. Sinaiticus (א), 4. Jahrh., mit Barnabas, ... (Didache? — anders v. Gebhardt in RE II 740 —) und Hermas; cod. Alex. (A), zweite Hälfte des 5. Jahrh., mit den 2 Clemensbriefen (und den Psalmen Salomos); cod. Hierosol. in Konstantinopel, v. J. 1056, mit ... Barnabas, den 2 Clemensbriefen, Didache, Ps.-Ignatianen; syrische cod. Cantabrig. add. 1700, v. J. 1170, mit den zwei Clemensbriefen zwischen den katholischen und paulinischen, sogar mit Perikopeneinteilung. Euthalius gab seiner Ausgabe der Schriften des Apostolos das Martyrium des Paulus (in jüngerer Bearbeitung) bei (v. Soden, Die Schriften des N. T.s I, S. 657 f.). — Ignatius taucht in Kanonsverzeichnissen erst spät auf (Verz. der 60 kan. Bücher; Stichometrie des Nikeph.). In den mitgeteilten Versen des Theodorus Studita bereitet das ἐκφλογίζων Schwierigkeit; Wünsch teilte Krüger mit (Gießen, 8. IX. 1903): „φλογίζειν heißt auch ‚mit Feuer vertilgen', so kann ἐκφλογίζειν heißen ‚mit Feuer gänzlich vertilgen'. In diesem Sinne scheint es Theophyl. Sim. Epist. 9 gebraucht, wo es mit ἀπαιδαλόω parallel steht". — Ueber das Vorkommen des Laodicenerbriefs in gedruckten alten deutschen Bibeln vor und nach 1500 vgl. Nestle in RE III 65 ₃₇. 72 ₄₂; über 3. und 4. Esra wie 3. Makk. vgl. 77 ₃₃, auch die Vorrede der gen. Wittenberger Ausgabe von 1682, worin die Ueberſetzung dieser Bücher trotz Luthers abfälligem Urteil mit ähnlichen Gründen gerechtfertigt wird, mit denen Fabricius 1703 seinen Cod. apocr. N.T. einleitete, und festgestellt wird, daß Luther Ueberſetzung in die deutsche Sprache jedem freigelassen habe. „Dem sie nicht gelieben, der schlage sie vorbey."

(4.) Ueber die Benutzung außerkanonischer Bücher A. T.s im N. T. und das Verhältnis jener zum nachweisbaren — schwankenden — Umfange der LXX vgl. K. Budde, Der Kanon des Alten Testaments, Gießen 1900, S. 73 ff.; außerkanonische Sprüche alttestamentlicher (jüdischer) oder christlicher Bücher s. bei Harnack I 849—851. II 1, S. 560 f. (dazu etwa Jak. 4 ₅. Didache 1, 5. Ps. Cypr., de singularitate cleric. 43. Syr. Didaskalia, lat. ed. Hauler p. 28 cf. 29; 52).

(5.) Text des sogen. Kanon Muratori bei Preuschen, Analecta, S. 129—135; Zahn, Grundriß, S. 75—77 (vgl. ‚Kanon Muratori' RE IX 796—806); Lietzmann, Kl. Texte I (Bonn 1902). — Ueber Luthers Standpunkt in der Beurteilung des neutest. Kanons vgl. P. Gennrich, Der Kampf um die Schrift in der deutsch-ev. Kirche des 19. Jahrh., Berlin 1898, S. 4 ff.; E. Rolffs, Die Bibel im evangelischen Glauben und in der prot. Theologie (Preuß. Jahrbücher 1900 Sept., S. 421 ff.); O. Scheel, Luthers Stellung zur heil. Schrift, Tüb. 1902. — Das Unzureichende

1*

des testimonium spiritus sancti mit Rücksicht auf den vorliegenden Zusammenhang betonen Jones I (1726), p. 61 ff.; Zahn, Die bleibende Bedeutung des neutest. Kanons für die Kirche (1898), S. 51. 53.

§ 2. Die urchristliche und apokryphe Literatur im Zeitalter ihrer Entstehung.

(1). Zur Bekanntschaft des Heidentums mit christlichen Schriftwerken vgl. Preuschen bei Harnack I 865 ff. (Das Christentum bei heidnischen Schriftstellern); Harnack, Die Mission u. Ausbr. d. Chr. S. 157 f. u. ö.

(2.) Das Verdienst, die Einsicht in den Entwicklungsgang der altchristlichen Literatur durch kräftige Herausstellung der „christlichen Urliteratur" gefördert zu haben, gebührt F. Overbeck (Ueber die Anfänge der patrist. Lit., in Sybels Historischer Ztschr. N. F. XII, 1882, S. 417—472); im Anschluß daran vgl. Krüger S. IX ff. und Ehrhard S. 593 ff., dessen Aussonderung der neutestamentlichen Schriftengruppe aus der umgebenden und unmittelbar nachfolgenden Literatur aus historischen Erwägungen aber nicht mehr zu halten ist, wenn auch anderseits die Bestreitung jeder Sonderbehandlung des N. T.s in literarhistorischer und sonstiger Absicht (G. Krüger, Das Dogma vom N. T., Gießen 1896; W. Wrede, Ueber Aufgabe und Methode der sogen. neutestamentlichen Theologie, Gött. 1897) gerechtfertigten Bedenken begegnet (Heinrici, RE. V 360: „In dieser Richtung muß die Theologie die Fühlung mit dem kirchlichen Leben aufgeben und sich als Religionswissenschaft, die sich folgerecht nicht auf die Erforschung des Christentums einschränken darf, neu begründen".)

Harnack, Das Wesen des Christentums (16 Vorlesungen), Leipzig 1900, S. 125 f. „möchte drei Stufen unterscheiden, in denen das Griechische auf die christliche Religion eingewirkt hat, und dazu eine Vorstufe". Letztere „liegt in den Ursprüngen des Evangeliums und ist geradezu eine Bedingung seiner Entstehung gewesen ...... Doch kann man nicht sagen, daß in den ältesten christlichen Schriften, geschweige im Evangelium, ein griechisches Element in irgend erheblichem Maße zu finden ist .... Die erste Stufe eines wirklichen Einströmens bestimmter griechischer Gedanken und griechischen Lebens ist auf die Zeit um das Jahr 130 anzusetzen" (griechische Religionsphilosophie), eine zweite um 220/30 (Mysterien, griechische Civilisation; vgl. auch Apokr. S. V f.), eine dritte wieder hundert Jahre später.

(4.) Die Frage der religionsgeschichtlichen Behandlung neutestamentlicher und kirchenhistorischer Probleme der Anfangszeit ist neuerdings lebhafter diskutirt, in konservativerem Sinne von Harnack a. a. O. und Heinrici (Theologie und Religionswissenschaft [Vortrag], Lpz. 1902), in mehr fortschreitender Richtung von Jülicher (Rektoratsrede Marbg. 1901, s. Apokr. S. 21* A. 3); vgl. die ‚Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T.s', herausgegeben von Bousset und Gunkel (Gött., seit 1903).

(5.) Ueber jüdische Beeinflussung des ältesten Christentums vgl. Wrede, Ueber Aufgabe usw. 1897, S. 76 f.; A. Titius, Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum. Ihre Entwicklung bis zum Uebergang in katholische Formen, Tüb. 1900, S. 248 f.; Wernle, Die Anfänge unserer Religion, Tüb. 1901, S. 243. 272 ff.

(6.) Ueber die Himmelfahrt der Seele zu Gott, Seelenreise ins Jenseits, Seelenabstieg und -aufstieg vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipz. 1903, S. 157 ff. In dieser Liturgie spielt das Schweigen eine bedeutsame Rolle, vgl. Ignatius.

Ueber Taurobolium vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra (übersetzt von Gehrich), Leipz. 1903, S. 136 ff. Zu den allgemeinen religionsgeschichtlichen Analogien ließe sich noch der Brudername (Harnack, Die Mission usw., S. 289 ff.) ziehen, der wenigstens bei den Mithrasverehrern wie bei den Priestern des Serapeums zu Memphis gleichzeitig auftaucht.

(9). **Mosheim** behauptete (De caussis suppositorum librorum inter Christianos saeculi primi et secundi diss. hist.-ecclesiastica Mai 1725, in J. L. Moshemii Dissertationum ad historiam ecclesiast. pertinentium vol. I [2] Altona-Flensbg. 1743, p. 217 ff.), daß **Fälschungen** nicht vor dem Auftreten der Philosophie innerhalb des Christentums stattgefunden hätten. **Harnack** hat in einer genialen Einleitung seiner ‚Gesch. der altchristl. Litt.' I, S. XXI—LXI (Grundzüge der Ueberlieferungsgeschichte der vornicänischen Litteratur in älterer Zeit) das Verschwinden zahlreicher Bestandteile der altchristlichen Lit. mit beabsichtigter Zurückdrängung oder Beseitigung durch die Kirche erklärt, was **Ehrhard** S. 599 f. eingeschränkt wissen will. Bezüglich neutestamentlicher „Fälschungen" vgl. A. **Meyer**, Theol. Wissenschaft und kirchliche Bedürfnisse, Tüb.-Leipz. 1903, S. 12 ff. — Von **späteren Namenbeilegungen** erwähne ich: Phinees (Pinehas) der Reiche Lk. 16 19 (vgl. **Harnack**, TU. XIII 1, S. 75—78; **Harris** im Expositor, März 1900, p. 175 ff.), — Berenike die Blutflüssige Mt. 9 (— Veronica-Legende, vgl. v. **Dobschütz**, Christusbilder, TU N. F. III 1899, S. 203 ff.); in den pseudoclementinischen Homilien trägt die Tochter des kananäischen Weibes diesen Namen, während dieses selbst (Mc. 7 26, stammte nach den alten syrischen Texten aus Emesa, s. **Nestle** in ThLZ 1903, Sp. 46) Justa heißt (hom. III 73. IV 1; cf. 6 II 19), — Geschwister Jesu: 4 Brüder (Mc. 6 3) und die Schwestern Assia und Lydia (hist. Josephi 2, Ea 123; die bohairische Relation bei F. **Robinson**, TSt IV 2, p. 131 hat statt Assia Lysia; anders bei Hippolytos von Theben ed. **Diekamp**; 3 Töchter s. **Ph. Meyer** bei Lipsius Ergh. S. 26), — Frau des Philippus und Herodes Antipas: Πολιά (Anecdota Graeco-Byz. I p. 3), — Frau des Pilatus Procla (Briefwechsel des Pil. und Herodes ed. James, TSt V 1 p. 65 ff.; Ps.-Dexter, chron. bei Fabricius III 726: Claudia Procula; **Klopstock** erdichtete Portia), — Magd bei der Verleugnung: Ballila (Zahn G. K. II 830 A. 1), — die beiden Schächer am Kreuz Dismas (Dimas) und Gestas oder Zoathan und Chammatha oder Titus und Dumachus (vgl. Harris im Expositor, März 1900, p. 161 ff. 304—308; mit den beiden letzten Namen sind sie im arab. Kindheitsevangelium c. 23 Ea p. 193 in die Kindheitsgeschichte proleptisch hineinverflochten); — Longinus heißt sowohl der Hauptmann am Kreuz (Petrusevang.: Petronius; wieder anders Ps.-Dexter vgl. Fabricius III 726) wie der Soldat, der ihn mit der Lanze stach (vgl. **E. Kröner**, Die Longinuslegende, ihre Entstehung und Ausbreitung in der franz. Lit., Münster 1899), — Emmausjünger: Ammaon et Cleopas (Ambrosius, vgl. **Nestle** in RE III 25 f.). — Die Geschichte von den Ablegern der Apostel wurde später ebenfalls genau ausgeführt, z. T. Tochter des Philippus: Hermione (vgl. **Zahn**, Forschungen VI 171 Anm.).

§ 3. Geschichte der Erforschung; Ausgaben.

Jacobus Faber Stapulensis, Dionysii celestis hierarchia etc. Ignatii undecim epistolae. Polycarpi epistola una. Paris 1498 (öfter wiederholt, vgl. Funk PA [2] II p. XVI); S. Pauli epistolae XIV ex Vulgata ... cum commentariis .... accedit ad calcem Linus episcopus de passione Petri et Pauli ex graeco in latinum conversa. Paris 1512 bei H. Stephanus, fol. (Neudrucke 1515/16, vgl. Lipsius Aa I p. XIV); Liber trium virorum et trium spiritualium virginum etc. Paris 1513 (enthält ältere lat. Version des Hirten des Hermas, vgl. Funk PA [2] I p. CXLIII.

Friedrich **Nausea**, Anonymi Philalethi Eusebiani in vitas miracula passionesque Apostolorum Rhapsodiae. Köln bei Quentel 1531 (Lipsius I 129; über N. vgl. Kawerau in RE XIII 669 ff.).

Wolfgang **Lazius**, Abdiae Babyloniae primi episcopi ab Apostolis constituti, de historia certaminis Apostolici, libri decem, Julio Africano interprete (mit Anschluß von Geschichten des Ap. Matthias und Marcus, des Clemens, Cyprian und Apollinaris usw.). Paris 1566. 8° (mit einer Vorrede des Joh. Faber an der Sorbonne); die gleiche Ausg. 1560 und 1571; über diese und drei Kölner Ausgaben in 12° vgl. Lipsius I 133 f. Die erste Ausg. des W. Lazius erschien in

Basel bei Oporinus 1551 [1552] fol. (Lipsius I 129 f.). Uebersetzungen vgl. Lipsius I 134 A. 1. Auch in den nordischen Sprachkreis haben Teile der Sammlung von Apostelleben Eingang gefunden: C. R. Unger, Postula Sögur, Legendariske fortaellinger om Apostlernes Liv deres kamp for Kristendommens udbredelse samt deres martyrdød. Christiania 1874 (nach Kopenhagener u. a. Hss., die zumeist der 2. Hälfte des 12. Jahrh. entstammen; der Stoff ist nach den Personen geordnet). [Ueber die ganze Sammlung s. Lipsius I 117—178; der Name des Abdias, angeblichen Apostelschülers und Bischofs von Babylon, hängt tatsächlich nur an einem Stücke der Sammlung, der passio SS. Simonis et Judae, und ist von da irrtümlich auf die ganze Sammlung ausgedehnt.]

(Joh. Herold,) Orthodoxographa Theologiae sacrosanctae ac syncerioris fidei Doctores numero LXXVI etc. Basel 1555 fol. (Bischof Thietrych von Worms gewidmet und als Lektüre für die Verwalter des Kirchenamts in der gefahrvollen Zeit gedacht).

(Jo. Jac. Grynaeus,) Monumenta S. Patrum orthodoxographa etc. Basel (1569) fol. (enthält Werke von 85 Kirchenlehrern).

R. Laur. de la Barre, Historia christiana veterum Patrum etc. Paris 1583 fol. (enthält u. a. einen Wiederabdruck des Ps.-Abdias).

Auch die Bibliotheca Patrum der versch. Ausgaben hat die bis dahin veröffentlichten Stücke aufgenommen.

Mich. Neander, Apocrypha: hoc est, narrationes de Christo, Maria, Josepho, cognatione & familia Christi, extra biblia: apud veteres tamen Graecos scriptores, Patres, Historicos & Philologos reperta (inserto etiam Proteuangelio Jacobi Graece, in Oriente nuper reperto, necdum edito hactenus) ex Oraculorum ac Sibyllarum uocibus, gentium etiam testimoniis, denique multorum ueterum autorum Libris descripta, exposita & edita Graecolatine. Basel Febr. 1564. 8°, p. 321 ff. eines Sammelbandes, der vorn betitelt ist: Catechesis Martini Lutheri parva, Graecolatina, postremum recognita, den Alumnen der Ilfelder Schule gewidmet. [Derartige Katechismusbearbeitungen zu Schulzwecken findet man im 16. Jahrhundert auch sonst; vgl. Knoke, ThLZ 1902, Sp. 505 f.] Der mittlere Teil (von N. seinem Onkel D. Basilius Faber von Sorau gewidmet) enthält Sentenzen oder Väterexcerpte zur christlichen Lehre und Ethik (p. 193—317). Die Widmung der Apocrypha an Herrn Syphard von Promnitz (bei Sorau) ist am 10. April 1563 in Ilfeld geschrieben [Exemplar der Gött. Bibl.]. Die 3. Aufl. der Catechesis Basel 1567 (2. der Apocrypha) enthielt zum ersten Male die Prochorusakten, von Grynaeus (s. o.) wiederholt (Lipsius I 355 f.). Bild Neanders (1525—1595) im Jahresbericht über die kgl. Klosterschule zu Ilfeld Ostern 1902/03 („Autotypie nach einem im Kommissionszimmer des Klosters befindlichen Oelgemälde auf Holz").

Eine elende Nachahmung des Neanderschen Buches sind die Apocrypha, paraenetica, philologica. Publico juventutis literariae bono edita Interprete M. Nicolao Glasero [in Verden † 1651], Thuringo, Waltershusano. Hamb. 1614. kl. 8° (71 Seiten, mit einer schwülstigen Widmung an den Bischof Herzog Philipp Sigismund vom 1. Okt. 1613).

Vordem gab der lutherische asketische Schriftsteller Stephan Praetorius, Prediger in Salzwedel, den Laodicenerbrief unter Beifügung dürftiger Nachrichten über einzelne Apostel (nach Abdias, den Rekognitionen und Vincenz von Beauvais; abgedruckt bei Fabricius I/II, p. 928 ff.) und christlicher Sätze aus den Testam. der Patriarchen lateinisch und mit eigener deutscher Uebersetzung heraus: Pauli Apostoli ad Laodicenses epistola, Latine & Germanice edita, studio & opera Stephani Praetorii. Adjecta sunt fragmenta Apostolorum et Patriarcharum Testamenta, pro lectori non injucunda futura. Hamburgi 1595. 4° [Exemplar der K. Bibl. in Hannover; das Ganze nur wenige Blätter]. Die spez. Vorrede zu den Sätzen aus Test. patr. ist v. 20. Juni 1594 datirt. Angehängt ist ein Brief des Rostocker David Chytraeus an den Autor. Nach der lat. Vorrede läge eigentlich kein Grund vor,

den Laodicenerbrief zu beanstanden, wenn er auch kurz sei. Ob er von Paulus selbst verfaßt sei oder nicht, wird offen gelassen. Die ganze Veröffentlichung dient nicht eigentlich wissenschaftlichen Zwecken.

Die Ausgaben von Cotelerius (1672) und Ittig (1699) verzeichnet Funk PA² I p. II f. [Zu den hier p. IV f. aufgeführten Uebersetzungen der P. A. ist noch zu nennen: Novi Testamenti Apocrypha oder: Etlicher Lehr=Jünger des Herrn und Apostolischen Männer Send=Briefe, die vor Alters bey der ersten Kirchen in vielen Gemeinden mit Nutzen gelesen, Und denen Canonischen Schriften mit angehänget worden. Anitzo zum gemeinen Nutzen nach des Seel. Hn. Gottfr. Arnolds genauerer Verdeutschung aus dem Grunde, dargelegt, Auch in Capitel und Verse abgetheilet, und im Format eingerichtet, daß solche Reitzens Uebersetzung des Neuen Testaments können beygefüget werden. Büdingen 1723. (Vorangestellt ist der Laodicenerbrief.)] Als Appendix seiner Diss. de Haeresiarchis aevi apostolici et apostolico proximi (Lips. 1690) veröffentlichte Ittig 1696 eine diss. (I) de Pseudepigraphis Christi, Virginis Mariae et Apostolorum. Ueber W. Cave vgl. Buddensieg in RE. III 767 f.; eine deutsche Uebersetzung seiner Antiquitates apostolicae, zum Teil nach Abdias gearbeitet, erschien 1696 zu Leipzig bei Thomas Fritsch, 4°. Sonstige Lit. des beginnenden Zeitraums bei Thilo, Cod. apocr. N. T. I (1832) p. XIII f. Von R. Simons Werken kommt hier namentlich inbetracht Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T., Paris 1695.

J. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et haereticorum seculi p. Chr. n. I.—III, Oxford I 1698. II² 1714.

Helmstedter Dissertationen: Schüben, Pseudo-Novum Testamentum 1699; Wedderkamp, Historia seculi primi fabulis variorum maculata 1700; Knorr, De libris et epistolis coelo et inferno delatis 1704.

J. A. Fabricius, Cod. apocryphus Novi Testamenti collectus, castigatus testimoniisque, censuris & animadversionibus illustratus I (II) Hamb. 1703. ² 1719. kl. 8° enthält in Bd. I apokr. Kindheitsevangelien, Nikodemusevangelium mit den Pilatusbriefen und dem Lentulusbrief, einen Abschnitt über Schriften und Sprüche Jesu und Notizen und Fragmente apokrypher Evangelien, Bd. II p. 387 ff. (an I angeschlossen Acta, Epistolae, Apocalypses aliaque scripta Apostolis falso inscripta, nämlich den Abdiastext, Briefe der Maria, des Paulus u. a., und Dodecas apocalypseon apocrypharum; Bd. III (² 1743) die Aposteln zugeschriebenen Kirchenliturgien und mancherlei Nachträge, schließlich auch den Hirten des Hermas. [Ueber Joh. Albert Fabricius vgl. Baehr in Allg. Encyklop. der Wissenschaften u. Kste., herausgeg. von Ersch und Gruber XL 2 (1844), S. 66—75.]

Jones, A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament, 3 Bände. London I. II 1726. III 1727 [Gött. Bibl.] (2. Aufl. Oxford 1798 und 1827). Bd. I enthält gründliche Untersuchungen bezüglich des im Titel angezeigten Problems und p. 179 ff. die damals nur bruchstückweise oder dem Titel nach bekannten apokryphen Stücke in alphabetischer Reihenfolge, Bd. II die erhaltenen vollständigen Stücke, ebenfalls mit Auseinandersetzungen über Inhalt und Ueberlieferung, endlich Bd. III A general Dissertation, or Proof, concerning the Canonical Authority of the Four Gospels (mit Einschluß der AG.). [Ueber Jones vgl. Dictionary of national biography ed. S. Lee XXX, London 1892, p. 121 f.; 122: „Jones is said to have projected another volume ‚on the apostolical fathers'; more probably he meant to apply his method of determining canonicity to the remaining books of the N. T."]

Mosheim, Vindiciae antiq. Christ. discipl. adv. Tolandi Nazarenum, ² Hamb. 1722.

Die heilige Schrift Altes und Neues Testaments, nach dem Grund=Text aufs neue übersehen und übersetzet: nebst einiger Erklärung des buchstäblichen Sinnes, wie auch der fürnehmsten Fürbildern und Weissagungen von Christo aus seinem Reich und zugleich einiger Lehren die auf den Zustand der Kirchen in unsern letzten

Zeiten gerichtet sind; Welchem allem noch untermängt eine Erklärung die den innern Zustand des geistlichen Lebens oder die Wege und Wirkungen Gottes in der Seelen zu deren Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung Jhesum, zu erkennen gibt .... Berlenburg .... 1726. — Bd. III. IV: Teil 7 oder des N. T.'s 3. Tl. .... S. 417: Nebst der buchstäblichen und geheimen Erklärung. Welchem noch die 2 Bücher, der Weisheit und Jesus Sirachs, nebst einem Anhang weiser Sprüche aus den Zeiten Neuen T.s mit kurtzen Anmerckungen beygefüget sind. Berlenburg 1739; p. 569 „Anhang weiser Sprüche aus den Zeiten N. T.s". Auch in Jesus Sirachs und selbst den Sprüchen Sal.s manche geistreiche Einfälle und alltägliche Lebensweisheit. So sei wohl auch diese Hinzufügung hinter Jesus Sirach begründet „anstatt reicherer Anmerckungen, die bey den 2 vorhergehenden Büchern der Weißheit unterblieben sind. Und wenn es angehet, daß man Arnds Informatorium biblicum mag vornen an die Bibel drucken, oder ein Gesangbuch hinten anhängen, und was dergleichen mehr ist; so wird ja auch wol angehen, daß man aus Veranlassung der weisen Sprüche Salomons, der Weißheit und Sirachs, noch einen Anhang von weisen Sprüchen beyfüge zwischen die canonischen und apocryphischen Bücher: nämlich 1) die Sprüche Xysti oder Sexti" (p. 570 ff.). Augustin verstand darunter auch erst den Römischen Bischof. „Daß er aber gleich den andern hernach anderst geredet, und einen Pythagorischen Philosophum daraus machen wollen; das hat man aus Noth und einem sonderbaren Interesse gethan. Weil nämlich die Pelagianer etwas aus diesen Sprüchen anzogen, jene aber nicht wol darauf antworten konnten; so wollten sie lieber diese Sprüche verdächtig machen, als etwas wider ihre einmal gethane Erklärung bekennen". 2) Das hl. Nili Capita Paraenetica oder Erinnerungs-Puncte (579). 3) Prüfftein der Nachfolger Gottes und des Heylandes Jesu Christi, in anmuthigen Sprüchen, aus geistreicher Lehrer Schrifften, auch eigener Erfahrung zur besonderen Erbauung zusammengetragen durch eine Seele welche Jesum lieb hat. In zwey Teile. — Der Berlenburgischen Bibel Achter und Letzter Theil, bestehend in einem Zusatz von Apocryphischen Schrifften des A. und N. T.s. Berlenburg 1742; enthält die übrigen alttest. Apokryphen, darunter Zusatz zum Buch Esther, 3. und 4. Esra, 1.—4. Makk.. Enoch, Test. XII Patr., den 151. Psalm [kurz, David preist sein Leben; steht in mehreren griechischen Bibelhandschr. (Harnack I 851). cf. Athan., ep. ad Marcell. 25], Ps. Salomos, Ergänzung der jüdischen Historie der Schrift, Josephi Gedächtnis-Büchlein, Brief Christi an Abgar, Apocryphische Sprüche Christi (p. 415 f., im ganzen 18), Ev. Jacobi, Nicodemi, Laodicenerbrief, Barn., 1. u. 2. Clem., Polyc., Ign., Hermas.

J. F. Kleuker [† 1827; vgl. Arnold, RE X 564—566], Ueber die Apokryphen des N. T.s, oder über den Ursprung, Inhalt und Zweck der mancherlei, auf die evangelische Geschichte und Lehre mehr oder weniger Beziehung habenden, theils unzuverlässigen, theils absichtlich erdichteten Schriften, in Vergleichung mit denjenigen Urkunden des Christenthums, deren apostolischer Ursprung und Zweck aus innern und äußern Gründen erweislich ist. (III. Abtlg. von ‚Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums' Bd. V) Hamburg 1798 (p. V ff. Vorrede v. 1. Juli 1795 mit Nachschrift vom 15. Okt. 1797).

A. Birch, Auctuarium codicis apocryphi N. T. Fabriciani I Havniae 1804. — Noch bescheidener ist der in demselben Jahre zu Hadamar herausgekommene lat. Textabdruck apokrypher Evangelien von C. C. L. Schmid (Corpus omnium veterum apocryphorum extra biblia I), der in der Vorrede auf seine Anmerkungen und Vergleichungen im Repert. f. die Lit. der Bibel, der Religions-Philosophie, Kirchen- und Dogmengesch. I Heft 2 verweist. G. W. Lorsbach, Neue Beiträge zu den Apokryphen des Neuen Testaments (Marburg 1807) [mir nicht zugänglich].

Nach dem Vorgange von K. Imm. Nitzsch (Wittenb. 1808) und F. J. Arens (Gött. 1835, Preisaufgabe) lieferte Tischendorf eine Abhandlung De evangeliorum apocryphorum origine et usu (Preisschrift), Hagae comitum 1851.

Codex apocryphus Novi Testamenti. The uncanonical Gospels and other writings, referring to the first ages of Christianity; in the original languages: collected together from the editions of Fabricius, Thilo, and others; by the Rev. Dr. Giles, Late Fellow of C. C. C. Oxford, 2 Bde. London 1852, 8° (Printed at the author's private press) [Leipziger Universitätsbibl.; das Buch enthält keine Bereicherung des bis dahin Veröffentlichten].

Uebersetzungen oder Bearbeitungen der apokr. Kindheitsevangelien (im Anschluß an Thilo und später Tischendorf) lieferten Bartholmä (Heft 1, Dinkelsbühl 1832); Borberg 1841 (s. Apokr. S. 25* A. 5; gibt S. 722 ff. eine synoptische Tabelle der sechs von ihm übersetzten Kindheitsevangelien); Lützelberger, Das Protevangelium Jacobi, zwei Evangelien der Kindheit Jesu und die Akten des Pilatus, Nürnbg. 1842; G. Brunet, Les évangiles apocryphes traduits et annotés d'après l'édition de Thilo, Paris 1849. ²1863; R. Clemens, Die geheimgehaltenen oder sogen. apokr. Evangelien, 5 Tle., Stuttg. 1850. 12°: R. Hofmann 1851 (s. Apokr. S. 25*); Jos. Pons de Négrépelisse, Recherches sur les Apocryphes du N. T. Thèse hist. et crit., Montauban 1850. 8°. — C. J. Ellicott, Diss. on apocr. Gospels (Cambridge Essays 1856); Pelzer (kath.), Historische und dogmenhist. Elemente in den apokr. Kindheitsevangelien (Diss.), Würzb. 1864; Michel Nicolas, Études sur les évang. apocryphes, Paris 1866 (befaßt sich auch mit den sonstigen apokryphen Evangelien und klassificirt den Stoff unter den Titeln des Jüdischen, Antijüdischen und Orthodoxen) [über N. als biblischen Kritiker vgl. Edm. Stapfer in den Études de théol. et de l'hist. publiées par MM. les professeurs de la faculté de théol. protestante de Paris etc. Paris 1901, p. 153 ff., s. ThLZ 1903, Sp. 3]; B. Harris Cowper, The apocryphal Gospels and other documents relating to the history of Christ. Translated from the originals. London 1867. ⁴1874; O. Schade, Narrationes de vita et conversatione B. M. V. et de pueritia et adolescentia Salvatoris, Halis 1870. Jos. Variot (kath., gegen Nicolas), Les Évangiles apocryphes Histoire littéraire Forme primitive Transformations, Paris 1878; R. Reinsch, Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Marias Kindheit in der romanischen und germanischen Lit., Halle 1879; A. Tappehorn (kath.), Außerbibl. Nachrichten oder die Apokryphen über die Geburt, Kindheit und das Lebensende Jesu und Mariä, Paderb. u. Münster 1885; dänische Uebersetzung von Gregersen, Odense 1886; Ch. Bost, Les Évang. apocr. de l'enfance de Jésus-Christ avec une introduction sur les récits de Matthieu et de Luc (Thèse), Montauban 1894; J. Hoyer, Die apokryphischen Evangelien, auch ein Beweis für die Glaubwürdigkeit der kanonischen (Programme der Oberrealsch. in Halberstadt 1898/99, Uebersetzung des arab. Kindheitsevangeliums in Auswahl mit Anmerkungen mehr praktisch-pädagogischer Natur, ohne Anspruch auf Wissenschaftlichkeit). B. Pick, Extracanonical life of Christ, London 1903.

Inhalt des Sammelbandes von A. Menzies (1897), zum Teil nach den Veröffentlichungen von James (1893): Petrusevangelium, Tatians Diatessaron, Offenbarung des Petrus, des Paulus, der hl. Jungfrau, Sedrachs, Testament Abrahams, Akten der Xanthippe und Polyxena, Erzählung des Zosimus, Apol. des Aristides, die 2 Clemensbriefe, aus Origenes' Kommentar über das Johannes- (Buch I—X) und Matthäusevangelium (B. I. II. X—XIV).

A.

Evangelien.

Zur Einleitung.

(E. Hennecke.)

(1.) **Evangelium** ist „die mündliche Verkündigung des durch Jesus verkündigten und verwirklichten Heilsrates Gottes“ (**Zahn**, Einl. in das N. T. II 162 cf. 165 f.; sieht eine solche auch in Mc. 1$_{1}$, die Anfangsworte als vorgesetzter Titel gefaßt, S. 221 f.). Die Marcioniten dachten bei den Paulusstellen Röm. 2$_{16}$, Gal. 1$_{6-8}$ an ein Buch mit Paulus als Verf. (S. 171). — Berufungen auf „das Evangelium“ (des Mt.) s. Didache 8, 2. 11, 3. 15, 3 f. Basilides schrieb 24 Bücher über „das Ev.“ (s. **Apokr.** S. 41). Aristides apol. 2: ἐκ τοῦ παρ' αὐτοῖς καλουμένου εὐαγγελίου (nach dem syrischen Text). Der Plural bei Justin apol. 66: ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν (von **Zahn** G. K. I 471 u. ö. als „Erinnerungen“ gefaßt), ἃ καλεῖται εὐαγγέλια (! Ist dieser Zusatz vielleicht Glossem?). Daneben einfache Berufung auf Herrnworte oder -rede, z. B. Did. 9, 5. Zunächst alleinstehend die Bezeichnung γέγραπται (im Evang.) Barn. 4, 14; γραφὴ λέγει 2. Clem. 2, 4.

Hieronymus zu Hes. 44, 29 bemerkt, daß der Heiland nullum volumen doctrinae suae proprium dereliquit, weil, wie aus den Wiederholungen gleicher Sätze hervorgehe, quae in mentibus hominum sunt vel legendi negligentia vel audiendi contemptu et oblivione deleta viva voce (! — der Begriff bei Papias, s. **Apokr.** S. 4, und Irenäus adv. haer. —) innoventur, quae non sint scripta calamo et atramento, sed spiritu et verbo dei (der Satz bei Harnack I 5). Zur Zeit des Hieronymus gab es nicht nur ältere **gnostische** Schriften, die auf den Namen des Herrn verfaßt waren (s. VI; dazu Constit. apost. VI 16, 2): s. u. zu **Briefe** (Einl.). — 1 Thess. 4$_{15-17}$ wird man nicht (mit Ropes, Die Sprüche Jesu S. 153 f.) als Herrnwort fassen dürfen, denn es setzt eine Reflexion der Nachlebenden über die Wiederkunft und deren begleitende Umstände voraus, die so noch nicht in einer Zukunftsankündigung Jesu enthalten sein konnte. Auch nach **Zahn** (Einl. II 169) verbürgt der Wortlaut „kein wörtliches Zitat, wohl aber einen bewußten Anschluß an überlieferte Worte Jesu“ (nimmt an, daß die Entlehnung auch 5$_{1-6}$ mit umfasse!). Bezüglich des Umfanges des in den kanonischen Evangelien niedergelegten Stoffes erklärte Origenes zu Joh. 21$_{25}$, daß diese Stelle nicht von der Menge, sondern von der Bedeutsamkeit des Stoffes zu verstehen sei (**Fabricius** I 321 f. A. cf. III 517 ff., der ähnlich überschwengliche Ausdrücke beibringt). Dazu vgl. die Stelle Orig. in cant. cant. prolog. bei Harnack I 5. — Alte Textgestalten des **Vaterunsers** s. **Apokr.** S. 191, 536. Zu den erheblicheren Differenzen zwischen den Synoptikern und Joh. gehört vor allem diejenige hinsichtlich des Todestages Jesu (15. oder 14. Nisan; vgl. H. **Achelis**, Ein Versuch, den Karfreitag zu datieren, Nachr. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1902 Heft 5).

(2.) E. Preuschen, Antilegomena, S. 95—101 gibt ein tabellarisches Verzeichnis von Evangelienstellen aus Hebr.-Evang., Pseudoclementinen (vgl. S. 80 ff.), Matthäus-Evang., Justin (vgl. S. 21 ff. [E. Lippelt, Quae fuerint Justini Mart. Ἀπομνημονεύματα quaque ratione cum forma evangeliorum syro-latina cohaeserint, Diss. Halle 1901, sucht zu beweisen, daß J. sich einer Evangelienharmonie bedient habe]); S. 38 ff. Celsus und die Evangelien. Bezüglich des zeitlichen Nacheinander der vier Evangelien treten unter den deutschen Forschern insbesondere Zahn (Einl. in das N. T. II 1899, S. 322 ff.) und Hilgenfeld für die Priorität des Mt. vor Mc. ein; jener faßt die dem Papias überkommene Nachricht von dem ἑρμηνεύειν der λόγια (des Mt.!) „von mündlicher Dolmetschung ... in den Versammlungen griechisch redender oder sprachlich gemischter Gemeinden" (S. 256) und sieht in dem griech. Mt. „die reife Frucht" dieses Dolmetschens (258), muß aber bekennen, daß der Stil des Mt. weniger hebraisirend ist als der des Mc. (299). Ueber W. Soltau's These von einem Protomatthäus (Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert, Leipz. 1901) vgl. Bousset ThLZ 1903, Sp. 168. Das Joh.-Ev. wird von Zahn unter der Voraussetzung, daß es noch von Joh. († um 100) selbst abgefaßt ist, mit den Briefen um 80—90 angesetzt, während Harnack für den Presbyter Joh. als Verf. den Zeitraum von ca. 80—ca. 110 offenläßt (II 1, St. 719). Da in diesem Evangelium mündliche, vielleicht auch schriftliche, Traditionen des Lieblingsjüngers verarbeitet sind, und diese Verarbeitung noch in lebendigem Zusammenhange mit denselben steht, liegt es am nächsten, an die Abfassung nicht lange nach seinem Tode „von Freunden" (s. Apokr. S. 22*) zu denken. Sichere Benutzung der joh. Schriften ist erst einige Decennien später nachweisbar. Das Vorhandengewesensein einer eigentlichen Logienquelle ist bestritten; anderseits hat A. Resch einen Rekonstruktionsversuch des vermeintlichen (hebräischen) Urevangeliums unter Einschluß der von ihm vordem gesammelten außerkanonischen Evangelienfragmente unternommen, indem er mit B. Weiß in den Logia bei Papias auch Geschichtserzählung einbegriffen sieht (Die Logia Jesu. Nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt, Leipz. 1898; die Schrift hat zur Voraussetzung — abgesehen von den ‚Agrapha' TU V 4, Lpz. 1889 — Außercanonische Paralleltexte zu den Evangelien, TU X: 1. Textkritische und quellenkrit. Grundlegungen, 1893; 2. Paralleltexte zu Mt. und Mc., 1894; 3. zu Lk., 1895; 4. zu Joh., 1896; 5. Das Kindheitsevangelium, nach Lk. und Mt. unter Herbeiziehung der außercan. Paralleltexte quellenkritisch untersucht, 1897). Außerdem gab Resch in den ‚Theol. Studien für B. Weiß' (Gött. 1897) einen Rechenschaftsbericht über seine Veröffentlichungen unter Ankündigung seiner Absicht, noch die kan. Evangelienparallelen innerhalb der apostolischen Lehrschriften zu geben. Ueber Logia s. ebenda Titius S. 284 ff. Hauptstellen für den Begriff: λόγια τοῦ κυρίου Acta Pauli 1 (nicht isolirt, sondern von ihrer Fixirung im Evangelium und im Zusammenhange mit den geschichtlichen Berichten desselben verstanden). Domini sermones Iren. adv. haer. III. IV. λόγοι τοῦ κυρίου AG. 20 35, 1 Tim. 6 3. λόγος τ. κ. 1 Thess. 4 15. τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (also auch Sätze des A. T., AG. 7 38. Röm. 3 2) Hebr. 5 12 (cf. 6 1). 1 Petr. 4 11 Did. 3, 8. 1 Clem. 19, 1. 53, 1. 62, 3. Act. Pauli 6. Act. Petri 5 p. 50 24 (Dei sermones); λόγος τοῦ θεοῦ Offb. 1 9 (vgl. Lk. 1 2; τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ AG. 18 25 cf. 23 11. 28 31). Weitere Belege bei H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita (Mainz 1900), S. 39; der Ausdruck alternirt bei Dion. Areop. mit „Theologie" — so auch im Neuplatonismus — und mit ἱερὸς λόγος für die heil. Schrift (S. 47. 38); vgl. den Bartholomäusspruch aus Dionys. Areop. l. de myst. theol. 1 (Resch, Agrapha, S. 437 Apokr. 64): Die hl. Schrift („Theologie") ist umfangreich und ganz gering und das Evangelium breit (vgl. Eph. 3 18) und groß und wiederum knapp. Entsprechend der Ausführung des Orig. zu Lk. 1 1 ff. haben Hieronymus (comm. in Mt., prol.) und andere ein Bartholomäusevangelium erwähnt, das aber sonst in der Luft schwebt.

(3.) Orig. zu Lk. 1 1 f. (und danach Ambrosius) s. bei Zahn G. K. II 622 —627. Zum N. T. und Evang. Marcions s. Zahn G. K. I 585—718. II 409

—529; dazu Ehrhard S. 195 f. Nach P. C. Sense (Evangiles canoniques et apocryphes [résumé d'après le manuscrit anglais de l'auteur par S. Reinach], Rev. de l'hist. des religions, mai-juin 1903, p. 372—383) soll das Lk.-Evang. aus einem marcionitischen Evangelium und apokryphen Evangelien entstanden sein! — Zum gegenwärtigen Stande der Forschung über Tatians Diatessaron vgl. Ehrhard S. 238—242 [richtig zu stellen S. 240 A. 2 betr. d. englischen Uebersetzungen von Hill und von Hogg, daß nicht letztere nach den arab. Hss. angefertigt, sondern erstere durch Gray danach verglichen ist]. Zahn, Grundriß der Gesch. des neutest. Kanons (1901), S. 44 A. 1; von besonderer Wichtigkeit ist die Frage des Textverhältnisses zu den alten syrischen Bibelübersetzungen, insbesondere dem 1892 von Agnes S. Lewis wiedergefundenen Syr. sinaiticus der Evangelien (ed. 1894, englisch 1896/97, deutsch von Merx 1897; Burkitt hat eine Neuausgabe dieser Texte versprochen), während die syrische Vulgata N. T.s (die von den katholischen Briefen nur Jak., 1 Joh., 1 Petr. enthielt; seit dem 10. Jht. Peschitta gen.) erst dem 4. Jahrhundert anzugehören scheint (Burkitt, S. Ephraim's quotations from the Gospel 1901; vgl. v. Dobschütz, ThLZ 1902 Nr. 1).

(4.) Die Papiasfragmente neu gesammelt von Funk PA² I 346—375 (außerdem s. Preuschen, Antilegomena S. 61 unter 15, S. 63 unter 19. 20); TU V 2 (1888), S. 165—184 von de Boor mitgeteilte Fragmente, die eine spätere Datirung des Papias (frühestens um 140) veranlaßt haben (Harnack: zwischen 140 oder 145—160). Zur neueren Forschung über das Fragment zu den Evangelien vgl. Ehrhard S. 112–114. Corßen (Die Presbyter des Irenäus, ZnW 1901, S. 202 ff.) nimmt an, daß erst die Nachfolger der Presbyter Papias' Gewährsleute seien. Der Vorschlag einfacher Tilgung der Worte οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί (bei Aristion und Joh. Presb.) geht von Mommsen aus (ebenda S. 156 ff.), was Corßen (ebenda 1902, S. 242 ff.) wiederum bestreitet; die Motivirung, warum Papias „auf die Mitteilungen der beiden so großes Gewicht legte, daß er sie den Aposteln unmittelbar anreihte", sei durch die Bezeichnung ‚Herrnschüler' „mehr als ausreichend gegeben" (S. 244). Damit ist die Bezeichnung selber aber noch nicht vollgenügend erklärt; denn wenn auch der Standpunkt des Papias ein sehr unkritischer war, verlangt doch der kritische Leser zu wissen, wie er zu dieser Beilegung einer so außerordentlichen Bezeichnung für zwei Personen, die ihm immerhin zeitlich nicht sehr fern gestanden haben, gekommen sei.

Philippus in Hierapolis vgl. Zahn, Forschungen VI, 1900, S. 158 ff. (die spärlichen biblischen Stellen werden außerordentlich gepreßt, um individuelle Züge herauszubekommen); Z. hält eine persönliche Berührung des Papias mit Philippus offen und sieht in Ph. von Hierapolis den Ph. der AG. — vgl. Apokr. S. 40 unter 3 —, während Corßen (Die Töchter des Philippus, ZnW 1901, S. 289—299) sich für seine Ansicht, daß der Apostel Ph. gemeint sei, an den Bericht des Polykrates von Ephesus hält und geneigt ist, bereits den Papias (auf Grund von Euseb. h. e. III 39,9) als Vertreter dieser Ansicht hinzustellen; dagegen hätten die Montanisten (vgl. den Antimontanisten Euseb. h. e. V. 17,2—4) die beiden Ph. zusammengeworfen. C. findet, „daß die Töchter des Evangelisten unter Steigerung ihres Ruhmes und weiterer Ausschmückung ihrer Bedeutung als Töchter des Apostels in die nachapostolische Zeit versetzt sind" (S. 296). — Ueber das greuliche Ende des Judas vgl. Zahn a. a. O. 153 ff.

(5.) Zu den von Clem. v. Alex. bezeugten kirchlichen Sondernachrichten über die Apostel gehört außer den angeführten vor allem die Geschichte vom geretteten Jüngling (Apokr. S. 429), ferner das erbauliche Gespräch des Petrus mit seiner Frau (1 Kor. 9 5) bei deren Heimgange (strom. VII 11, wiederholt von Euseb. h. e. III 30,2; vgl. die Nachricht strom. III 6 cf. Euseb. a. a. O. § 1, daß Petrus wie Philippus Kinder gehabt und dieser seine Töchter verheiratet habe; auch des Paulus wird hier mit Rücksicht auf Phil. 4 3 in gleichem Sinne gedacht) und die Mitteilung paed. II 1,16, daß Matthäus (Matthias? vgl. unten zu VI a 2) Vegetarier gewesen (über einfache Lebensweise des Petrus vgl. Gregor v. Naz. orat.

14, 4. Clem. recogn. VII 6). — Ueber Marcus vgl. den monarchianischen Prolog zu d. Evang. (Corßen, TU XV 1, S. 10): Denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur (dazu Harnack, Die Mission usw. S. 32 A. 2). — Hegesipps Bericht über die Enkel des Herrnbruders Judas vor Domitian bei Euseb. h. e. III 20. — Die Geschichte von der Ehebrecherin (Joh. 7_{53}—8_{11}) gibt, in verkürzter Form, auch die syrische Didaskalia (c. 7 p. 31, lat. p. 35 f.). — Ueber Conybeares Fund des Mc.schlusses (Mc. 16_{9-20}) mit der Ueberschrift „vom Presbyter Ariston" in einer armenischen Hs. v. J. 989 (1893) s. Ehrhard S. 115 f. Zahn, Forschgn. VI 219 f.: Einl. in das N. T. II 226 ff. Der Mc.schluß war außer Irenäus dem Tatian (Diatess.), nach Zahn vielleicht schon Justin bekannt.

(6.) Ueber den Echtheitscharakter der synoptischen Jesusreden äußert sich treffend Jülicher, Einl. in das N. T. (1901), S. 294.

I.

Versprengte Herrnworte.

(E. Hennecke.)

Lit.: Ueber Sammlungen solcher Sprüche seit Grabe (1698) s. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kan. Evangelien nicht überliefert sind Eine kritische Bearbeitung des von D. Alfred Resch [Agrapha, TU V 4, 1889] gesammelten Materials (TU XIV 2, 1896), S. 2 f. Außerdem s. Jones I 513 ff.; die Berlenburgische Bibel VIII (1742), S. 415 f. (s. o. S. 8); neuerdings cf. E. Nestle, Novi Testamenti Gr. supplementum (1896), p. 89—92; B. Jackson, Twenty-five Agrapha or extra-canonical Sayings of our Lord, London 1900; E. Preuschen, Antilegomena, S. 44 ff.

Resch (s. o. S. 11) benutzte das von ihm mit großem Fleiß gesammelte außerkanonische Textmaterial zur Rekonstruktion eines Urevangeliums (1898); Zahn hat in verschiedenen Fällen die Vermutungen über die Zugehörigkeit des einen oder andern Spruches zu dieser oder jener altchristlichen (apokryphen) Schrift geäußert. H. St. Chamberlain (Worte Christi, München 1901) „hat sich die Aufgabe gestellt, aus den Evangelien und aus den ‚ungeschriebenen Herrnworten' die Worte Christi, losgelöst aus dem Rahmen der geschichtlichen Erzählung, zusammenzustellen, aus denen die rein menschliche Stimme des Erlösers den Hörern aller Zeiten und Zonen unmittelbar entgegentönt" (G. Krüger in der ‚Christl. Welt' 1901 Nr. 51).

a) Einzelsprüche.

1.

(Ropes S. 136 f. Zahn, Einl. II 168 f.) Von Paulus zu Milet in seiner Abschiedsrede angeführt, wo er auf seinen Selbstunterhalt und die Pflicht der Unterstützung der Schwachen verweist. „Der einfache Sinn des schönen Wortes macht keine Erläuterung nötig". (Constit, apost. IV 3: ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα ἤπερ τὸν λαμβάνοντα.) 1 Clem. 2, 1: ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες. Did. 1, 5: μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν (auf das Vorhergegangene bezüglich). Ansichten des Chrysostomus und Oekumenius zu AG. 20_{35} und Anklänge bei Plutarch und Seneca s. Fabricius I 323 f. Anm.

2.

(R. S. 141—143.) Außerordentlich häufig citirt. Resch, Agrapha S. 116—127, gibt 1) das Logion in vollständiger Fassung, a. nach paulinischem Typus (add.: τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες Clem. Alex. I 28, 177 — cf. 1 Thess. 5_{21} f. —), b. nach nicht paulinischen Uebersetzungstypen (Erklärung des

Begriffs Münze; späte Citate); 2) in eingliedriger Fassung (Apelles, Didaskalia, Ps.-Clementinen, Cassian); 3) in ausdrücklicher Verbindung mit 1 Thess. 5$_{21}$ f.; 4) Kontexte, Exegesen, Bezugnahmen auf das Logion (cf. 1). Die Hinzunahme des an Paulus anklingenden Doppelsatzes erscheint plausibel; die Ausdrücke bei Jes. 7$_{15}$ LXX lauten anders. Die Anwendung der Kirchenschriftsteller war die mannigfaltigste. „Ist es ja doch die Pflicht der Kritik, welche der Herr seiner gläubigen Gemeinde durch dieses Logion empfohlen hat" (Resch S. 239).

3.

(R. S. 137—140.) Unter den zahlreichen Anführungen ist diejenige Justins (dial. 47 p. 267 A) besonders bemerkenswert, weil er statt des sonst meist anzutreffenden εὕρω im Vordersatz καταλάβω hat und weil er überhaupt der einzige ist, der das Logion auf Jesus Christus zurückführt; andere setzen es ausdrücklich in Verbindung mit Hes. 33$_{16-20}$. Daß der derzeitige letzte Zustand des Christen für die göttliche Gerichtsbeurteilung ausschlaggebend ist, drücken auch Did. 16, 2; Barn. 4, 9 mit anderen Worten aus. Jones (I 537 ff.) fand den Spruch im Munde Christi nicht ganz absurd (cf. Joh. 5$_{27-30}$. Lk. 19$_{11-27}$, war aber der Meinung, daß ein Späterer bei Justin erst die Zurückführung des Wortes bei Hes. auf Jesus vorgenommen hätte. Auch Zahn (G. K. I 550—552) sieht darin kein Wort Jesu. „Die sententiöse Zusammenfassung jener breit ausgeführten, aber für die Kirche sehr wichtigen prophetischen Rede scheint früh zum Sprichwort geworden zu sein. Daß Justin sie für einen Ausspruch Jesu hielt und ausgab, ist um so verzeihlicher, als für ihn der bei Ezechiel redende Weltrichter eben Christus war, und manche der Weissagungen Christi von seiner Wiederkunft zum Gericht sich nahe genug mit jenem Spruch berührte". J. van den Gheyn, S. J., Note sur un Agraphon, Byzant. Zeitschr. III (1894), S. 150 f. vervollständigt die Citatenliste aus vier Hss. der Vita de S. Joannice, wo es ausdrücklich heißt: φησὶν ὁ θεὸς διὰ τοῦ προφήτου (Auvray, Paris 1891, hat Hes. 7$_{3.8}$. 21$_{30}$. 24$_{14}$ zur Vergleichung angeführt, während Resch, Agrapha S. 112 ff. 227 ff. 290 ff. auf Hes. 18$_{30}$. 33$_{20}$ verwies).

4.

(R. S. 140.) Der erste Satz von Clemens Alex., der zweite auch von Origenes bezeugt (τὰ ἐπίγεια — τὰ ἐπουράνια Joh. 3$_{12}$). Der Spruch ist eine Parallele zu Mt. 6$_{33}$ (ζητεῖτε und αἰτεῖτε könnten beide auf שאל zurückgehen) und aus dem Kontexte 6$_{31}$ ff. cf. $_{19}$ verständlich.

5.

(R. S. 151 f.) Wie der zweigliedrige Satz überliefert ist, scheint er in sich widersprechend. Der Syr. Cureton. hat daher hinter dem „und" ein „nicht", was in den lateinischen Parallelübersetzungen (cf. Leo I. bei Resch, Agrapha S. 271 f.) fehlt. Mit dem οὐ wäre der Gedanke klar gegensätzlich zum Ausdruck gebracht (vgl. zum zweiten Gliede Mt. 23$_{11}$ ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος, was aber 20$_{26}$ f. entspricht, also in den Codices, die das Logion bieten, mit V. 28 diesem vorangeht). Resch, der auch das zweite Glied negativ einleiten möchte, faßt schon das erstere ohne Not imperativisch. Das Herrnwort beruht auf der Erfahrung des natürlichen menschlichen Emporstrebens vom Geringeren zum Größeren (erstes Satzglied). Der Erfolg davon ist, wie die angeschlossene Gastmahlsparabel (cf. Lk. 14$_{8-10}$) lehrt, der umgekehrte (zweites Satzglied). Daß dieser Erfolg bereits mit in dem ζητεῖτε einbefaßt wird, ist eine logische Ungenauigkeit, die dem Spruch etwas Rätselhaftes verleiht. Ropes übersetzt daher das καί mit „in der Tat aber".

6.

(R. S. 94—96. Zahn G. K. II 736—742.) Ropes bemerkt nicht, das, was bei Clem. Alex. vorhergeht, Citat aus Barn. 6, 5. 8—10 ist. Der vorher genannte „andere Prophet" ist Moses (2. Mos. 33$_{1.3}$. 3. Mos. 20$_{24}$). In Barn. 6, 10 interpungirt Funk PA.[2] I p. 54$_{24}$ f. λέγει γὰρ ὁ προφήτης παραβολὴν κυρίου· τίς νοήσει κτλ. (vgl. die Uebersetzung Apokr. S. 155). Dann würde der Prophet wiederum Moses und auf dieselbe Stelle Bezug genommen sein. Im anderen Falle kann man aber auch nicht gut einen anderen als alttest. Propheten (Spr. Sal. 1$_{6}$?) darunter

verstehen, denn das Gegenteil würde bei Clemens deutlicher zum Ausdruck gebracht sein, und wenn es allerdings vor dem Logion heißt: οὐ γὰρ φθονῶν, φησί, παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ, so kann das φησί auch nicht mit ἔν τινι εὐαγγ. zusammengenommen werden (Zahn 737: „heißt es in einem gewissen Evangelium"), sondern nur besagen wollen, daß sich der Sinn des obigen Prophetenworts mit der zwar beschränkenden, aber doch weitherzigen (οὐ γ. φθονῶν) Aussage des Herrn (Clem. hom. XIX 20: unsres Herrn und Meisters) in einem Evangelium deckt; Zahn vermutet in seiner gründlichen Auseinandersetzung darunter das Ebionitenevangelium (Evang. der Zwölfe). Sonstige Citate des Spruches bei Resch S. 103 f. 282. In dem Testamentum dom. n. Jesu Christi ed. Rahmani (1899) p. 21 erklärt sich Jesus zum Aufschluß auf die Fragen der Jünger bereit; c. 18: seine vollkommenen Arbeiter vermöchten seine Worte zu erkennen und zu unterscheiden. Mysteria enim mea iis communicantur qui sunt mei, et cum quibus laetabor et exultabo una cum Patre meo, quique, quando soluti erunt ex vita, ad me venient. Das Heilige sei von den Unheiligen zurückzuhalten.

7.

(R. S. 96 f.) Justin. dial. 35 p. 253 B: ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις. Syr. Didask. c. 23 p. 99: Es werden Häresien und Spaltungen entstehen. Resch nimmt an, daß Paulus (1 Kor. 11$_{18}$ f.) das Logion gekannt und daß dessen ursprünglicher Standort im Zusammenhange mit Mt. 24$_{11}$ f. zu suchen sei (Agrapha S. 174 f. 177. cf. 282). Zahn (G. K. I 545 f.) vergleicht Mt. 7$_{15-23}$. 24$_{4}$ f.$_{11}$ f.$_{24}$ und bringt Belege dafür bei, daß die kirchl. Auslegung den Weissagungen Jesu Begriffe wie αἱρέσεις einflocht.

8.

(R. S. 43 f.) Syr. Didaskalia, lat. ed. Hauler p. 75: nam id dictum est: Ecce facio prima sicut novissima et novissima sicut prima (Mt. 20$_{16}$ wird direkt angeschlossen und weiterhin durch Et: Jes. 43$_{18}$ f. und Jer. 3$_{16}$). Barn. 6, 13 bloß: ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.

9.

(R. S. 122.) Aus der Stelle, wo Origenes (in Jer. hom. XX 3, lateinisch erhalten) die Worte las, scheint ihm nicht deutlich hervorgegangen zu sein, ob der Heiland wirklich selbst die Worte gesprochen. Resch (Agrapha S. 142) führt als kanonische Parallelen an Lk. 12$_{49}$. 3$_{16}$. Mc. 9$_{49}$. 12$_{34}$ (οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τ. θ.). Vielleicht standen sie in einer Apokalypse (Ropes); Zahn G. K. II 639 A. vermutet Petruspredigt oder Paulusakten). Der Umstand, daß Didymus (zu ps. 88) die Worte gleichlautend (griechisch, add. δὲ beim zweiten Satze) bezeugt, erschwert die bequeme Vermutung, daß ein ursprüngliches πατρός in πυρός frühzeitig verkehrt sei.

10.

(R. S. 35.) Orig. comm. in Mt. XIII 2. Außer Mt. 25$_{35}$ f., dessen Weiterführung im Sinn einer ausdrücklichen Selbstaussage Jesu der Spruch darstellt, wäre (für das ἠσθένουν) vor allem Hebr. 4$_{15}$. Mt. 8$_{17}$ (Jes. 53$_{4}$) und 1 Kor. 9$_{22}$ zu vergleichen (Resch, Agrapha S. 244).

11.

(R. S. 56 f.) Der an sich plausibeln Konjektur ἐπεθύμησον für ἐπεθύμησα, die dem Spruch einen ganz anderen (geläufigeren und auch in den Zusammenhang bei Iren. gut passenden) Sinn geben würde, widerspricht die Uebereinstimmung der griechischen und altlateinischen Version des Irenäus an der Stelle (I 20, 2). So haben wir also ein Vorwurfswort im Munde Jesu ähnlich Mt. 23$_{37}$: Lc. 13$_{34}$. Voraussetzung wäre, daß kurz vorher (in dem Evangelium, dem der Spruch entnommen sein könnte) ein Anhänger des Herrn ein diesem zusagendes Wort des Glaubens oder der Anerkennung seiner Person geäußert hätte.

12.

(R. S. 122 f.) Excerpt. Theod. 2. Ursprung dunkel, Sinn recht allgemein.

13.

(R. S. 123 f.) Apost. Kirchenordnung c. 26: Johannes spricht sich gegen die Diakonie von Frauen beim Abendmahl (vgl. H. Achelis in RE. IV 617$_{47}$. 619$_{18}$) unter Berufung auf die Nichtzulassung Jesu bei der Einsetzung aus. Dagegen heißt es in den Philippusakten c. 94 Aa II 2, p. 36$_{30}$, Mariamne — Schwester des Philippus!? — bereite das Brot und das Salz bei der Brotbrechung, während Martha der Menge diente und sich heftig abmühte; beide Schwestern versehen also wirklichen Altardienst der Diakonen, Reminiscenz an Lk. 10$_{38}$ ff.; über das Zusammenvorkommen beider Schwestern vgl. Zahn, Forsch. VI 24 f. A. 3. Martha gibt obiges Verbot nun Maria schuld, denn Jesus sah sie lächeln. Maria sagte (nach der durch Arendzen veröffentlichten syrischen Version, vgl. Nestle in ThLZ 1902, Sp. 1): „Ich habe nicht eigentlich (griech.: οὐκέτι, lat. ed. Hauler, Didasc. apost. fragmenta 1900, p. 99: non quia — las also οὐχ ὅτι —, äth. cf. Hauler p. 98: non ideo risi, quod) gelacht, <sondern ich erinnerte mich der Worte unseres Herrn und freute mich; ihr wißt ja,> daß er uns vorher sagte (griech. προέλεγε γὰρ ἡμῖν), als er lehrte“: (folgt der Spruch). Der Sinn ist durch diesen vollständigeren Text deutlich: Maria freut sich auch in dem Verzicht auf den Mitdienst (vgl. ihre Charakteristik Lk. 10$_{38}$ ff.), weil der Herr dem Schwachen Rettung durch das Starke zugesagt (vgl. insbesondere 2 Kor. 12$_{9}$ f.). Ob das Herrnwort eigens von dem Kompilator der Apost. KO. gebildet oder Entlehnung dieses Wortes aus einer anderen Quelle (Aegypterevangelium?) anzunehmen ist, kann nicht festgestellt werden.

14.

Petrusakten c. 10 p. 58$_{5}$ (Apokr. S. 403): Qui mecum sunt, non me intellexerunt. Zur Erläuterung und Begründung s. unten G. Ficker (XXIV) zu der Stelle. Der Hinweis des Marcellus auf das Herrnwort vorher wir auf die Tatsache des Unglaubens des Petrus auf den Wassern erfolgt einfach, um diesen zur Milde und Wiederannahme des Abgefallenen geneigt zu machen. „Daß dies ein Wort Jesu und zwar eine Klage über seine Jünger sein soll, zeigt der Zusammenhang, namentlich das Folgende“ (Zahn G. K. II 852 A. 3, der aber an eine Mitteilung durch Paulus — cf. p. 57$_{18}$ f. — denkt). C. Schmidt (Die alten Petrusakten S. 87) sieht in dem audivi „eine gezierte Form eines Büchercitates“.

15.

Petrusakten c. 38 Aa I p. 94$_{13}$ f. (Apokr. S. 421). Näheres s. unten bei G. Ficker zu der Stelle. Sie bildet die Quelle für die bei R. S. 103 angeführte Wiederholung bei Ps. Linus (Aa I p. 17$_{14}$ f.). Die Acta Phil., die sich auch sonst von den Petrusakten abhängig zeigen, haben den Spruch c. 140 in folgender Gestalt (dreifache Rec. bei Bonnet Aa II 2, p. 74 f.):

Ἐὰν μὴ ποιήσητε ὑμῶν τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου.	Ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ ἀριστερὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄτιμα λογίζεσθε ἔντιμα, οὐ δυνήσεσθε εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.	Ἐὰν μὴ στρέψητε τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω καὶ τὰ ἄνω εἰς τὰ κάτω καὶ τὰ δεξιὰ εἰς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιά, οὐ μὴ εἰσέλθ. εἰς τ. βασ. τοῦ θεοῦ.

Bei der mittleren Vision (ἄτιμα — ἔντιμα) wird man an den Spruch b des Aegypter-Evangeliums (Apokr. S. 23) erinnert, mit dem der vorliegende die größte Aehnlichkeit hat, so daß die Annahme, er sei jenem Ev. entnommen, in der Tat die größte Wahrscheinlichkeit hat. Hippolyt sagt im Danielkommentar IV 39 (ed. Bonwetsch p. 288$_{9}$): ἔδει γὰρ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου τὰ ἄνω κάτω γενέσθαι, ἵνα καὶ τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω ἐλθεῖν δυνηθῇ. Das Christentum predigt die Umkehrung aller Werte. Resch, Agrapha S. 417 findet, da also „das Logion nach seinem ursprünglichen Sinn von der Wiedergeburt“ handle, das ὑμῶν in der linksstehenden Textform der Philippusakten unentbehrlich und sieht diese deshalb als die beste an. Aber alle übrigen Formen stehen dagegen.

16.

Durch A. Meyers Freundlichkeit wurde ich auf The Expository Times ed. J. Hastings XI 11, Edinb. 1900, p. 507 verwiesen (Prof. Baentsch in Jena hatte die Güte, mir den betr. Band der Zeitschrift leihweise zuzustellen; was The Secret of the Presence bedeutet — wiederum eine Zeitschrift? — vermag ich nicht festzustellen). Hier findet sich

An Agraphon.

The Secret of the Presence.

There is in Northern India a spacious city, built by a Mogul emperor, for his own glory, Futtypore Sikri. It is absolutely deserted now by man. Over a vast gateway in the silent walls is carved an Arabic inscription, which purports to preserve, strange to say, an ἄγραφον, an extrascriptural utterance of our blessed Lord's: ‚Jesus, on whom be peace, hath said, This world is but a bridge; pass over; but build not thy dwelling there'. — H. C. G. Moule.

Daß die Inschrift arabisch aufgezeichnet ist, könnte die Vermutung, daß sich in den indischen Religionsbüchern eine Parallele zu dem schönen Spruche finden mag, vermindern. Sachlich kommt er mit Phil. 3 20 (vgl. das Diktum R. S. 32). Kol. 3 1 f. 1 Joh. 2 15—17. Mt. 6 33 überein (jenseitige Wohnungen Joh. 14 2. Lk. 16 9). Vgl. Hermas sim. I; Brief an Diognet 5, 9.

b) Spruchsammlung von Behnesa.

Nach den vorläufigen Nachrichten, die die Tageszeitungen über ein neugefundenes Papyrusfragment mit Herrnsprüchen bringen (s. Apokr. S. VI A. 1), scheint es nicht, als ob dieses mit dem vorliegenden direkt zusammengehörte. Aber auch in dem neuen Fragment beginnt jeder Spruch mit „Jesus sagt"! Die Thatsache, daß einer derselben mit II Nr. 18 zweite Hälfte (Apokr. S. 21) übereinstimmen soll, während andere kanonisch lauten, legt es nahe, anzunehmen, daß das Hebräerevangelium zur Anfertigung der Excerptensammlung mitbenutzt wurde (von Batiffol, Rev. biblique 1897, p. 501 ff., bereits für die Quelle des Papyrus von Behnesa angesehn). Daß es sich um eine solche und nicht um ein neues Evangelium handelt, wird durch den Wortlaut der Einleitung nicht wiederlegt, welche erklärt, das Folgende besteht aus den „Worten, welche Jesus, der lebendige Gott, spricht zu zweien seiner Jünger". Eine nähere Angabe darüber, welche beiden Jünger hier gemeint sind, würde für die Frage der Entstehung der Spruchsammlung von Wichtigkeit sein; daß Jesus der lebendige Gott genannt wird, erinnert an seine Benennung in den apokryphen Apostelakten. Weiteres zu sagen, ist unmöglich, ehe nicht der höchst interessante Fund in genauer Publikation vorliegt.

Die reichliche Lit. über das Papyrusblatt von Behnesa s. bei Ehrhard S. 124 ff. (konnte im folgenden nur teilweise benutzt werden; hinzuzufügen wäre A. Meyer, Evang. Gemeindeblatt f. Rheinld. u. Westf. 1897, Nr. 30; Bruce, Disciple-Logia, Expositor XLIII Juli; Aubert, Les nouveaux Logia de Jésus, Liberté chrét. 1898, 5, col. 103—115; Christie, The New World, Boston VI, Sept. 1897, p. 576 ff.). —

Vor dem Eintritt in eine kurze Erläuterung der Sprüche ist festzustellen: 1) „Gemeinsam ist ihnen die altertümliche Form des Aufbaues (Parallelismus der Glieder, Fehlen einer hellenischen Periodisirung und der dazu dienenden Partikeln) und die parabolische Art" (Heinrici, ThLZ 1897, Sp. 453); 2) neben einer bemerkbaren Anlehnung an die ursprüngliche (synoptische) Ueberlieferung des Wortinhaltes der Evangelien (die im Falle 1 eine wörtliche ist) ist eine Berührung mit der johanneischen Art unverkennbar; doch hat das joh. Evangelium im ganzen sich mehr von der ältesten Ueberlieferungsweise entfernt als das Evangelium, dem die vorliegenden Herrnworte entlehnt sein mögen (Harnack); 3) von gnostischem Inhalt ist in diesen nichts zu spüren; was man im Falle 4 davon zu entdecken glaubte,

dürfte unrichtiger Auslegung entstammen. Eher verdient der Nachweis Taylors (The Oxyrh. Logia and the apocr. Gospels, Oxford 1899) von mehrfachen Berührungen mit der Thomaserzählung (s. Apokr. S. 70 36. 37 c. 8, 1 mit Nr. 3 und S. 71 17 mit Nr. 4) Beachtung. — „Jedenfalls lag das Bedürfnis solcher die wichtigsten Weisungen Jesu buchenden Sammlungen in den Lebensbedingungen der urchristlichen Gemeindebildung" (Heinrici a. a. O. 454; beurteilt Sp. 455 „die Sprüche als den Rest einer selbständig angelegten Sammlung, als einen eigenartigen Sproß der Evangelienliteratur"); das stereotype λέγει Ἰησοῦς faßt H. (ThLZ 1898, Sp. 229) analog „der alttestamentlichen Einführungsformel der prophetischen Gottessprüche". Man berief sich auf Herrnworte, ehe man geschriebene Evangelien anführte (s. Apokr. S. 7*). Das Schwergewicht dieser urchristlichen Praxis mag auch noch, nachdem jene sich fester durchgesetzt, nachgewirkt und zur Anstellung einer Excerptensammlung aufgefordert haben. Somit wäre für den eigentlichen Ursprung der Sammlung das ganze Jahrhundert seit ca. 140 offenzuhalten. Vielleicht liefert auch in dieser Beziehung der oben erwähnte neue Fund weitere Aufschlüsse. Originell ist die Auffassung von H. A. Redpath (Expositor Sept. 1897, p. 228), daß die Sammlung einem apokryphen Evangelium entstamme „claiming to give a sort of procès verbal of the indictment or evidence used at the trial of Christ before the Jewish authorities" (cf. Lk. 20 20. Mt. 26 59 f. u. Par.). —

1. Rückseite: Z. 17—20. — Der Text dieser zweiten Spruchhälfte stimmt zu Lk. 6 42 bis auf die Stellung des ἐκβαλεῖν (vgl. Mt. 7 5), das bei Lk. am Ende steht.

2. Z. 21—27. — Herrnworte mit Wenn usw. vgl. Mt. 18 3 u. Par. Joh. 3 3. 5; Apokr. S. 10 Nr. 15. Die doppelgliedrigen Seligpreisungen Mt. 5 3 ff. darf man heranziehen. Wir haben einen Doppelsatz mit entsprechenden Gliedern (Vorder- und Nachsatz). Zum Inhalt des Nachsatzes im ersten Falle (das Reich Gottes finden) vgl. Mt. 13 44. 46. 6 33, im zweiten (den Vater sehen) Mt. 5 8. cf. Joh. 1 18. 6 46. 14 7. 9. 1 Joh. 3 2. 3 Joh. 11. Größere Schwierigkeiten bereiten die Vordersätze, deren erster (ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον — zur Rechtfertigung des Akkusativs vgl. Heinrici, ThLZ 1898, Sp. 229) nur allegorisch verstanden werden kann, zu erläutern durch Vergleichung mit Jes. 58 4 ff.; Barn. 3; 2 Clem. 6, 3 ff.; Hermas, sim. I; Acta Pauli 5 (Apokr. S. 369 36; vgl. Lk. 14 33); Valentinfragment s. Apokr. S. 142 A. 1. Der Gegensatz zwischen Welt und Vater kommt zum Ausdruck 1 Joh. 2 15 f. Jene Fassung zwingt dazu, auch das erste Glied (den Sabbat feiert) allegorisch zu nehmen (vgl. Hebr. 4 9. Justin dial. 12 u. ö.). Andernfalls müßte man den Ursprung des Spruches in judenchristlichen Kreisen suchen (wie Zahn, Theol. Literaturblatt 1897, Sp. 430 f., der von hier aus den Ursprung der ganzen Spruchsammlung festlegen will).

3. Z. 27—37. — Der elegische Klang des Spruches ruft die Erinnerung an Stellen wie Mc. 4 12 u. Par. Mt. 23 37: Lk. 13 34. 19 42. Joh. 1 5. 10 f. 1 Kor. 2 8 wach; vgl. Apokr. S. 10 Nr. 14 (S. 9 Nr. 11). „Das Wort ist einerseits aus der Perspektive des Auferstandenen gesagt (ἔστην, ὤφθην, εὗρον), andererseits versetzt das Präsens πονεῖ in die Stimmung des wirkenden Jesus. Die beiden Glieder stehen zu einander wie der Prolog des Joh. zu seiner Geschichtserzählung" (Heinrici, ThLZ 1897, Sp. 451; ebenda Sp. 452 weitere Einzelbelege, denen noch ὡς μεθύοντες Aristides apol. 16 am Ende ed. Hennecke S. 42 2 — vgl. Hiob 12 25! — hinzugefügt werden könnte).

Mit dem Schlußworte dieses (? eines anderen?) Spruches am Anfange der anderen Blattseite ist nichts anzufangen. Der Raum für ein neues Logion ist zu klein; Cross ergänzt im Anschluß an Nr. 3 (der Rückseite): καὶ οὐ βλέπ|ουσιν, πτωχοὶ καὶ οὐκ| οἴδασιν τὴν πτωχείαν (Expositor Sept. 1897, p. 259).

4. Vorderseite: Z. 18—25. — Dieser im Vordergliede stark verstümmelte Spruch bietet der Erklärung die größten Schwierigkeiten. Die ersten Herausgeber (Grenfell und Hunt) haben die Möglichkeit der Lesung von Buchstaben an den Fehlstellen paläographisch erörtert (p. 13 f.). Diese Erörterung ist als Basis für

jeden Erklärungsversuch zu nehmen. Hiernach wird an Stelle des von ihnen lin. 24 (Z. 19) gebotenen θεοι ein αθεοι wahrscheinlich, welches auch die meisten Ausleger mit verschiedener Interpretirung und Einreihung in den durchaus lückenhaften Zusammenhang übernommen haben. Das nicht ganz sichere ἔγειρον lin. 27 (Z. 22) wird nicht bloß von Harnack (Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu, Freibg. i. B. 1897) durch ein ἔξαρον vermutungsweise ersetzt, sondern auch durch M. Faulhaber (bei Scholz, Zu den Logia Jesu, Theol. Quartalschr. 1900, S. 15 A. 1) mitsamt ἔξαρον bestritten und ein ἔκπεμφον oder dergl. (Scholz: ἐκτέμνων) dafür vermutet. Die Frage ist, wie viele Satzglieder in der Lücke begraben sind. Heinrici meint (ThLZ 1897, Sp. 452): „Da nun die zweite Hälfte des Herrnspruchs aus zwei parallelen Gliedern besteht, dürfte dies auch bei der ersten der Fall gewesen sein.“ Der auch sonst in den Sprüchen (z. B. Nr. 2) zu beobachtende regelmäßige Aufbau und Parallelismus der Glieder könnte in der Tat für diese Auffassung sprechen, wenn nicht in der Zeile vor ἄθεοι der Raum für den Schluß des Vordersatzes mitsamt einem Nachsatzprädikat zu knapp würde. Eine äußerst erwünschte Handhabe für die Erklärung bietet eine kurze Satzfolge aus dem Kommentar des Ephraem zu Tatians Diatessaron (vgl. Ropes, Die Sprüche Jesu, S. 48): Ubi unus est, ibi et ego sum ..... (Et) ubi duo sunt, ibi et ego ero .... (Et) quando tres sumus .... Freilich bestreitet Ropes, „daß Ephraem diese Erweiterung von Mt. 18 $_{20}$ in seiner Handschrift von Tatian las“ (gegen J. A. Robinson, s. ebenda A. 2, und Zahn, Theol. Lit.blatt a. a. O.). Soviel ist aber nun sicher, daß der vorliegende Herrnspruch und das (erste) Diktum bei Ephraem sich gegenseitig stützen, denn dieses ist in jenem wörtlich enthalten. Stellt jener (mit den übrigen Sprüchen) ein Excerpt aus einem Evangelium dar, so müßte auch Tatian sich desselben bedient und also Mt. 18 $_{20}$ durch Vorsetzung wenigstens jenes Spruchteiles erweitert haben. Dies muß auch geschehen sein, wenn der Spruch im Verhältnis zu den übrigen der Sammlung vordem ein isolirtes Dasein führte.

Unwahrscheinlich gemacht wird durch die Aufeinanderfolge bei Ephraem die sonst glänzende (vgl. Clemen in ‚Christl. Welt‘ 1897, Sp. 704) Konjektur von Blaß: ὅπου ἐὰν ὦσιν <β, οὐκ> ε<ἰσί>ν ἄθεοι (ergänzt am Anfg. von lin. 26 — Z. 21 — ein λέγω, Clemen: αὐτῷ). Ferner erscheint es mir durch den bei Ephr. gebotenen Zusammenhang mit Mt. 18 $_{20}$ nicht recht annehmbar, den zwar vollständig erhaltenen, aber wegen der vorhergehenden Lücken doch seinem Sinne nach dunklen Doppelsatz lin. 27—30 (Z. 22—25) im Sinne der — rein naturhaften — Ubiquität Christi (Gegenwart in Stein und Holz) zu fassen (Zahn, Heinrici), wofür an die gnostischen Stellen Apokr. S. 38 sub 3 („Ich wurde in dem All, in einem jeden“) und S. 422 $_{22}$ erinnert ist (S. 453 $_{29}$ und A. 1 gehören nicht hierher; nach den Naassenern — vgl. Hippol., ref. V 7 p. 138 $_{88}$ ff. ed. Gotting. — wurden die Steine als beseelt gedacht, da sie wüchsen). Das ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ lin. 26 f. (Z. 21 f.) weist vielmehr auf die Gegenwart Christi bei dem trost- und hilfsbedürftigen Menschen (μετά c. genit. Mt. 9 $_{15}$. 17 $_{7}$. Joh. 13 $_{33}$. 14 $_{9}$. 16 $_{4}$ von der irdischen Gegenwart Jesu) auch in den Schlußgliedern; vgl. Ephraem: Sicut in omnibus indigentiis gregi suo Christus consuluit, ita et vitam solitariam agentes in hac tristi conditione consolatus est dicens: Ubi unus est, ibi et ego sum, ne quisquam ex solitariis contristaretur, quia ipse est gaudium nostrum et ipse nobiscum est. Harnack und Taylor (p. 40 f. 51 f.) weisen die pantheistische Auffassung denn auch mit Recht ab; sie würde dem im ganzen gut synoptischen Tenor der übrigen Sprüche (mit johanneischen Anklängen) nicht entsprechen. Taylor erinnert an die bei Clem. Alex. strom. III 10, 68 bezeugte enkratitische Auslegung von Mt. 18 $_{20}$ (vgl. Zahn, Sp. 429), die aber auch durch den vorliegenden Spruch nicht gedeckt wird; Harnack liest: ὅπου ἐὰν ὦσιν (nämlich die Jünger), <οὐκ> ε<ἰσί>ν ἄθεοι, καὶ <ὥσπερ εἷς> ἐστιν μόνος, <οὕ>τω ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ und versteht das Folgende von der groben und einsamen Arbeit des Tages (vgl. Pred. Sal. 10 $_{9}$), wogegen Heinrici (ThLZ 1897, Sp. 456) bemerkt, daß das folgende ἐκεῖ einen lokalen Bezug haben müsse. „Daher bleibt es wohl sinngemäßer, in der ersten Hälfte des

Spruchs eine Verheißung [cf. Joh. 14 18], in der zweiten einen Hinweis auf den Weg der Erfüllung zu finden. Das Ganze ist eine vergröberte Analogie für ‚Suchet, so werdet ihr finden‘ (Mt. 7 7).“ Solange das ἔγειρον vor τὸν λίθον nicht völlig sicher steht, wird es schwer halten, auch für den zweiten Doppelsatz eine allseitig einleuchtende Deutung zu finden. Hab. 2 19 (m. W. sonst noch nicht verwertet) findet sich ein ἐξεγέρθητι vor τῷ λίθῳ (von LXX irrtümlich durch καὶ getrennt), aber dem entspricht wieder nicht das σχίσον unseres Spruches. Es ist hier an Götzenbilder gedacht (vgl. Weish. Sal. 14 21; Apokr. S. 170 23), und damit in Einklang stehend könnte die vorherige Betonung des Alleinseins des Gläubigen (lin. 25 — Z. 20 — εἴ που εἷς ἐστιν μόνος wohl die wahrscheinlichste Konjektur) unter Gottlosen (d. h. Nichtchristen, vgl. Eph. 2 12) gefunden werden.

5. Z. 25—30. — Die vorwiegende Anlehnung an den lukanischen Wortlaut tritt in dem sonst singulären zweiten Teile des Spruches hervor (Arzt vgl. Lk. 4 23). „Man hat den Eindruck, daß in dem neuen Herrnspruch die Erfahrung formulirt ist, welche Jesus dazu veranlaßte, das Verhalten der Nazarener zu ihm durch jenes Bildwort nicht ohne Ironie zu kennzeichnen. Vgl. Mc. 6 5. Arzt und Prophet aber wurden in derselben Person oft genug verehrt“ (Heinrici, ThLZ 1897, Sp. 453, der hier „eine ursprüngliche Formulirung“, ohne Reflexion auf Lk. 4 23 entstanden, annimmt).

6. Z. 31—36. — Die ersten Herausgeber erinnern zugleich an Mt. 7 24 f. und die Bezeugung des ᾠκοδομημένη durch die syrischen Versionen und Tatian (p. 15); „fallen“ von der Stadt vgl. Offb. 11 13. 16 19 f. Taylor (p. 62) sieht in der Stadt die Kirche (vgl. Ps.-Clem. hom. III 67). Clemen (D. christl. Welt 1897, Sp. 703) gedenkt „einer auch sonst erhaltenen Recension dieses Spruches“ (Mt. 5 14), nämlich bei Resch, Außerkan. Paralleltexte 2, 1894, S. 68 f.

7. Z. 36. — Hoffnungslos verstümmelt.

c) Gespräche.

1.

(Ropes S. 124 ff.) Cod. D. zu Lk. 6 4 (Faksimile bei Vigouroux, Dictionnaire de la Bible I 1895, Taf. (11) hinter col. 1767 f.). Der Spruch hat durchaus synoptisches Gepräge (Resch, Agrapha, S. 189) und paßt auch sachlich zu den Aussagen Jesu über den Sabbat in den Evangelien. Krankenheilungen (Mt. 12 9 ff. u. Par., Lk. 13 10 ff. 14 1 ff., Joh. 5. 9) verrichtete Jesus am Sabbat und ließ sonstige Notwerke zu (Mt. 12 1 ff.), was ihm den Haß der jüdischen Gesetzesbeobachter einbrachte (Mt. 12 14 u. Par., Lk. 13 14, Joh. 5 16. 18. 7 23). Anderseits verrät Mt. 24 20, daß Jesus in seiner Weise die pietätvolle Beobachtung des Sabbatgebotes achtete (vgl. im allgemeinen Mt. 5 17; der 2. Spruch der Sammlung von Behnesa — s. dort — kann nicht hierhergezogen werden). Der vorliegende Spruch verrät in der Hauptsache die freie Stellung des Heilandes zur Sabbatfrage, läßt aber in seinem zweiten Teile als seine Meinung erkennen, daß, wo die innere Freiheit im Anschluß an seine Lehre noch nicht gewonnen ist, er sich auf die Seite der Gesetzesbeobachtung an diesem Punkte stellt. Ropes betont (S. 125), daß der Nachdruck auf dem zweiten Satzteil (μὲν—δὲ) ruht, und findet die Erzählung „völlig farblos“, ohne dabei die Möglichkeit, daß das Wort von Jesus stammt, zu leugnen (S. 126).

2. 3.

s. u. zu XVI c. 4, 5. 5, 2—4.

4.

(R. S. 109 ff.) Text aus Irenäus adv. haer. V. 33, 3 f. nach Funk, PA[2] I 346—348; hier zu § 2 die talmudischen Belege, sonstige bei Zahn, Forschgn. VI, S. 152 f. (dazu Thomaserzählung c. 12, s. Apokr. S. 71; Lukians Schilderung der Fruchtbarkeit im Elysium in der ‚Wahren Geschichte‘ II 13). Irenäus fährt nach Schluß der Schilderung (Apokr. S. 11 8—10 .... untertan sein) zunächst § 4 fort: Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής κτλ. ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ, näm-

lich im IV. Buch seines Werkes. Et adiecit dicens: Haec autem credibilia sunt credentibus. Im Munde Jesu würde dieser Zusatz matt und nichtssagend klingen (vgl. Corßen, ZnW 1901, der ihn S. 205 auf Johannes bezieht; doch dieser tritt gar nicht sonderlich hervor); er ist am natürlichsten als Aussage des Papias zu fassen, der hier die Aussage der Presbyter- und Johannesschüler (Irenäus unmittelbar vor dem Fragment: quemadmodum presbyteri meminerunt qui Joannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo quemadmodum de temporibus illis docebat Dominus et dicebat: Venient dies etc.) zu der seinen machte — was ihm aber das ungünstige Urteil des Eusebius (h. e. III 39, 11 ff.) eintrug — und aus andern Anzeichen gewiß unzweideutig erkennen ließ, daß sie auf diese Gewährsmänner zurückging. Et Juda, inquit, proditore non credente etc. Die Herrnantwort: Videbunt qui venient in illa erinnert stark an Apok. Baruch 28 $_{2}$ (Die Apokr. u. Pseudepigr. des A. T.s ed. Kautzsch II 422: „Da antwortete ich und sprach: ‚Gut ist's, wenn jemand es erlebt und schaut; besser aber als dies ist es, wenn er's nicht erreicht, damit er nicht falle") und verstärkt die Ansicht, daß die Schilderung des Fragments von der Fruchtbarkeit im Jenseits der freilich viel kürzeren der Apok. Baruch 29 $_{5}$ (a. a. O. 423) tatsächlich entspreche und aus ihr durch Ausspinnung gewonnen sei, wie durch jene Uebereinstimmung es wahrscheinlicher wird, daß Irenäus wirklich die ursprünglichere Form dieses Zwiegesprächs bewahrt hat. Denn wenn Hippolyt, Danielkomm. IV 60 ed. Bonwetsch p. 338, das Zwiegespräch in der Form bietet: .... καταπλαγεὶς ὁ Ἰούδας ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἔφη· καὶ τίς ἄρα ὄψεται ταῦτα; ὁ δὲ κύριος ἔφη· Ταῦτα ὄψονται οἱ ἄξιοι γενόμενοι, so darf der Umstand, daß hier die Aussagen in direkter Redeform eingeleitet werden (vgl. Funk p. 349 zu 5; Corßen a. a. O. 205 A. 1; auch Zahn S. 128 A. 2), m. E. nicht über deren geringere Ursprünglichkeit hinwegtäuschen. Hippolyt hat die Herrnantwort bei Irenäus zum Gegenstand der Judasfrage gemacht und dann eine ziemlich farblose Antwort beigefügt (wie auch die vorherige Zusammenfassung der Jenseitsschilderung recht matt ist), während die Antwort bei Irenäus keineswegs der Tiefe und Prägnanz (Ropes S. 111) entbehrt. Denn es kommt doch die Ueberzeugung von der Nähe des Endreichs darin kräftig zum Ausdruck.

5.

Lit. und Ansichten bei Ehrhard S. 128 f. Bardenhewer I 378 f. Die Lesung am Anfange (s. Apokr. S. 9) hat Bickell 1892 verbessert (s. Nestle, Novi Test. Supplementum, Lips. 1896, p. 67) und vorne (Z. 25) ... πρὸ τοῦ με μεταλ- ergänzt. (Vgl. Lk. 22 $_{15}$: πρὸ τοῦ με παθεῖν.) Anders Resch (TU X 2, 1894, S. 28—34). Zu der Formel κατὰ τὸ γραφέν (Z. 27 f.) vgl. Zahn, G. K. II 787.

II.

Hebräerevangelium.

(A. Meyer.)

Lit.: I. Zusammenstellung der Fragmente und Zeugnisse: Grabe, Spicilegium ss. Patrum 1698 p. S. 15—31. (Fabricius 1703, [2]1719, I S. 346. 351 ff.). Kleuker (s. u.) S. 146—148. De Wette, Einleitung (s. u). § 64. 65. Credner, Beiträge (s. u.) I S. 380—408. J. Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. d. ntlichen Kanons 1742, S. 448—457 (—460). Anger, Synopsis evangelica 1852. Hilgenfeld, N. T. e. c. 1866 [2] 84. fasc. IV, S. 5—38. Westcott, Canon of the N. T. 1875, S. 510 (einige Zeugnisse). Nicholson (s. u.) Zeugnisse S. 1—27; Fragmente 28—77 (143—162) in engl. Uebersetzung. Handmann (s. u.) Zeugnisse S. 26—65, Fragmente 66—103. Zahn, G.K. II S. 686—704. Harnack, I S. 6—10. Nestle, N. T. Supplementum 1896, S. 76—81. Preuschen, Antilegomena 1901, S. 3—8; Uebersetzung S. 106—110.

Abhandlungen: R. Simon, Histoire crit. du N. T. 1689 c. 7. 8. (Da-

zu Mai, Examen historiae criticae 6. 7. Fabricius, a. a. O. Mill, Prolegomena in N. T. § 45—49. Michaelis, Einleitung in d. N. T. 1750 [4] 1788 II § 138 S. 1004—1043. Stroth, Fragmente des Ev. nach d. Hebr. aus Justin d. M. (Eichhorn's Repertorium f. bibl. Literatur 1777, I S. 1—59). Lessing, Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet (1778) Theol. Nachlaß 1784, S. 45—72 (Werke, Hempel 17. 12—134). Vergl. dazu C. Schwartz: G. E. Lessing als Theologe S. 183 ff., Erich Schmidt Lessing [2] II 320. Paulus, exeg. krit. Abhandlungen 1784, No. I 1—35. Vergl. Theol. Konservatorium, Th. I 1822, S. 52—72. Eichhorn, Einleitung ins N. T. I 1805, § 2—9 S. 6—38 [2] 1820, S. 7—43. Ch. F. Weber, Neue Untersuchung über Alter u. Ansehn des Hebr. E. 1806. Vorher schon: Beiträge zur Geschichte des n.t. Kanons 1791. J. E. C. Schmidt, Entwurf einer bestimmten Unterscheidung verschied. verloren gegang. Evangelien, Henke's Magazin IV, 576. F. C. T. Emmerich, de evang. sec. Hebraeos Aegyptios et Justini 1807. Hug, Einl. in d. Schriften des N. T. 1804, § 8—12 [4] 1847, II S. 15—55. D. F. Schmitz, de evangeliis quae ante canonica in usu ecclesiae christ. fuisse dicuntur 1812. Gieseler, Historisch-krit. Versuch über die Entstehung und frühesten Schicksale der schrift. Evangelien 1818, S. 9—11. Olshausen, Die Echtheit der vier kanon. Evangelien erwiesen 1823, S. 40-90. Nachweis der Echtheit sämtlicher ntlichen Schriften 1832, S. 35. De Wette, Lehrbuch d. hist.-kritischen Einl. in d. Bibel A. u. N. T.s II 1826, S. 79—86. Credner, Beiträge zur Einl. in die biblischen Schriften 1832 I. Die Ev. der Petriner u. Judenchristen S. 379—414; Einleit. 1836, S. 89 f. Schneckenburger, Ueber den Ursprung des ersten Ev. 1834, S. 105—171. Schwegler, Anzeige von: De Wette's Einleitung ins N. T. [4] 1842 in Zeller's Jahrbüch. 1843 III 550—563; Nachapost olisches Zeitalter I S. 197—216. 237—241. Reuß, Gesch. der Schriften des N. T. 1842 [5] 1874 § 183 f. S. 197 f. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der Evangelien 1842, S. 933—946 [3] 1868, S. 979—1004. Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes für d. Kritik der n.t.lichen Schriften 1845, S. 185—202. 224—230. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik 1846, S. 60—71. F. Chr. Baur, Kritische Untersuchungen über die Ev. 1847, S. 571—582. F. Franck, Ueber d. Ev. der Hebräer, Th. Stud. u. Krit. 1848 II S. 369—422; vergl.: Studien für d. württemb. Geistlichk. 1846 I S. 61 ff. Delitzsch, Die Entstehung des Mt. Ev., ZlTh 1850, S. 456—494. Neue Untersuchungen über d. Entstehung der kan. Ev. I 1853, S. 17 ff. (Nachtrag ZlTh 1856, S. 75 ff.). Des Ap. Paulus Römerbrief ins Hebr. übers. 1870, S. 16 ff. Ewald, Ursprung u. Wesen der Ev. 6. Jahrb. der bibl. Wissenschaften VI 1854, S. 36 bis 42. Hilgenfeld, Die Ev. Frage, ThJB 1857, S. 381 f. Die Evangelien nach ihrer Entsteh. u. geschichtl. Bedeut. 1854, S. 43 f., 117. Volkmar, Die Religion Jesu 1857, S. 406. F. Chr. Baur, Christentum u. christl. Kirche [2] 1860, S. 25. R. Anger (Synopsis evangelica 1852, p. XII—XVI 270 f. 275). Ratio qua loci V. T[i] in No. laudantur, 3 Universitäts-Programme 1861/62 bes. III. H. Holtzmann, Die synoptischen Ev. 1863, S. 267. Hilgenfeld, Das Ev. d. Hebräer, ZwTh 1863 IV, S. 345—385. Strauß, Leben Jesu für d. Volk [2] 1864, S. 49 f. Stereotyp-Ausg. 1895, S. 62. Weizsäcker, Untersuch. über die ev. Geschichte 1864, S. 223 f. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien 1866, S. 123. M. Nicolas, Études sur les Évangiles apocr. 1866, S. 23 ff. Hilgenfeld, Das Mt.-Ev. aufs neue unters., ZwTh 1867 III S. 303 ff., IV S. 366 ff., 1868 I S. 22 ff. Einleitung ins N. T. 1875, S. 452-457 u. ö. Bleek-Mangold, Einl. [3] 1875, § (40—43) 44—46 [4] 1886, S. (111—128) 128-135. J. Variot, Les Ev. apocryphes 1878, S. 331 ff. E. B. Nicholson, The Gospel acc. to the Hebrews its fragments translated and annotated with a crit. analysis of the crit. a. ext. evidence relating to it, 1879; hierüber Hilgenfeld, Das Hebr. Ev. in England, ZwTh 1884, S. 188—194. Holtzmann, Lehrb. der hist. krit. Einl. in d. N. T. 1885 [3] 1892, S. 487—489. B. Weiß, Lehrb. d. Einl. in d. N. T. 1886 § 45, 5, S. 495 f. [3] 474—476. D. Gla, Die Originalsprache des Mt.-Ev. 1887, S. 101—121. J. Chrzaszcz, De ev. sec.

Hebraeos. Inaug.-Diss. 1888. Die apokr. Evangelien, insbes. d. Ev. sec. Hebr. 1. T. 1888 Gymnas.-Progr. v. Gleiwitz. R. Handmann, Das Hebräerevangelium. Ein Beitr. zur Krit. und Gesch. des hebr. Mt. TU V 3, 1888; dazu: Hilgenfeld, Das Hebr.-Ev. u. sein neuester Bearbeiter ZwTh 1889, S. 280—302; und Nösgen, Das Hebr.-Ev. und sein neuester Bearbeiter ZKWL 1889, 499—519. 561—578. Zahn, G.K. II 1892, S. 642—723. Harnack, I 1893, S. 6 bis 10, 205 f. Jülicher, Einl. in d. N. T. 1894, S. 191. 236 u. ö. Ropes, Die Sprüche Jesu die in den kanon. Ev. nicht überliefert sind TU XIV, 2, 1896, Exkurs S. 77—92. Robinson, Three notes on the Gospel to the Hebrews. Expositor 1897 März, S. 194—200. Krüger, § 16 S. 23. Nachtr. S. 12. Harnack, II 1897, S. 625—651. S. Fries, Det fjärdt Evangeliet och Hebreerevangeliet. Stockholm 1898. B. Jackson, Twenty-five Agrapha 1900 No. 13. 15. 17. 19. 20. 21. Ehrhard, S. 139 f. Bardenhewer, I S. 379—383. Zu Fragment 13: Nestle zur Philologia sacra. Ev. Kirchenbl. f. Württemberg 1895, N. 26 S. 295. Philologica sacra S. 21. ZnW 1902, S. 167. (Dagegen: Robinson, Exp. 1897, I S. 199. Dalman, Worte Jesu II 1898, I S. 45). Zahn, Der zerrissene Tempelvorhang, NKZ 1902 H. 10, S. 729—756; Resch, Agrapha S. 322—342. —

Die Geschichte der Kritik ist am ausführlichsten und zugleich übersichtlich von Handmann erzählt: hier ist nur das Wichtigste hervorzuheben und das Neueste nachzutragen. Es war Lessing, der, auf Grund der Zusammenstellungen von Grabe, das Hebr.-Ev. zum Angelpunkt der Kritik gemacht hat, indem er in ihm das für die Hebräer bestimmte Urevangelium der zwölf Apostel gefunden zu haben glaubte, das dann Matthäus ins Griechische übertragen habe. Für die Lösung der Evangelienfrage hat zuerst Eichhorn diesen Gedanken Lessings verwendet; jedoch hat er nur das Hebr.-Evangelium am nächsten von allen Evangelien an das verlorene Urevangelium heranrücken wollen. Die Tübinger Schule, vertreten vorab durch Schwegler, hat unter dem Namen des Hebr.-Ev. das von ihr geforderte streng judenchristliche Evangelium, das am Anfang der Entwickelung stehen sollte, verborgen geglaubt; sie hat aber die Gestalt des Hebr.-Ev. nicht näher zu bestimmen gewagt und lieber von einem Stamm, einem sich entwickelnden Literaturzweig der Hebräer-Evangelien gesprochen, wie schon Credner einen 'petrinischen Schriftenkreis' vorausgesetzt hatte. Hilgenfeld wagte es, die von ihm hergestellte bestimmte Gestalt als die hebräische und griechische, noch echt judenchristliche Urschrift des Mt.-Evangeliums zu bezeichnen.

Auf der anderen Seite hat man, unserem griechischen Matthäus zu lieb, die Ursprünglichkeit des Hebr.-Ev. angefochten; so schon de Wette und nach ihm Bleek, man sah in ihm nur eine oft ungeschickte hebräische Bearbeitung des kirchlichen Matthäus voll apokrypher und abenteuerlicher Zusätze, eine Abwandlung des Matthäusevangeliums in dem beschränkten Sinn des Judenchristentums (Weizsäcker).

Aber die Tradition von einem hebräisch geschriebenen Matthäus, die sich zuerst bei Papias um 130 findet, und der Wunsch, hiervon noch etwas mit eignen Augen zu sehen, hat wie im Altertum auch in der neueren Wissenschaft viele bestimmt, das Hebr.-Ev. irgendwie mit jenem geheimnisvollen Anfang aller Evangelien in Beziehung zu setzen, wobei man doch auch wieder die Echtheit unseres ersten Evangeliums irgendwie wahren möchte. Thiersch, Ebrard und der Katholik Gla sehen, wie verschiedene Formen des Hebr.-Ev. vom hebräischen Ur-Matthäus ausgehen und immer weiter von ihm abirren. Der Engländer Nicholson läßt den Apostel einfach beide schreiben, unser griechisches und das hebräische Evangelium. Zahn findet in unserem kanonischen eine getreue Uebersetzung und im Hebr.-Ev. eine Weiterbildung des Urmatthäus.

Den wirklichen Apostel Matthäus glaubt dagegen Handmann nicht mehr erreichen zu können; er will auch dem Papias wegen der hebräischen Spruchsammlung keinen Glauben schenken; aber die von der Kritik so lange gesuchte aramäische Quelle, die unser Mt. außer Mc. noch benutzt hat, soll im Hebr.-Ev. vorliegen. Harnack, als dessen Schüler sich Handmann in seiner Untersuchung bekennt, hofft

wenigstens, daß die Behauptung nicht mehr wiederholt wird, dem H.-E. lägen ein oder mehrere kanonische Evangelien zu Grunde. Auch nach Ehrhard ist das H.-E. von den kanonischen Evangelien durchaus unabhängig. Hienach wäre sogar Mc. ausgeschlossen. Unsere Darlegung in der Einleitung konnte sich diesen Sätzen leider nicht anschließen, die erst dann Anwendung finden können, wenn auch die Konsequenzen, die sich für die Auffassung der andern Evangelien ergeben, besprochen und einleuchtend gemacht sind.

Die ältere Forschung wurde beständig durch die Rücksichtnahme auf das Ebioniten-Evangelium des Epiphanius, sowie durch den bei Origenes und Hieronymus auftauchenden Namen Zwölfapostelevangelium verwirrt. Diese verschiedenartigen Fragmente und Namen, dazu noch der aramäische Urmatthäus und unser griechischer Matthäus, ließen an jene beständig wechselnde Gestalt der judenchristlichen Evangelien denken, die für die Forschung so unbequem, für die Konstruktion so bequem war. Eine reinliche Scheidung zwischen Hebräer- und Ebioniten-Evangelium hat Hilgenfeld durchgeführt, und seitdem hat man diese Scheidung mit Recht festgehalten. Daß der Name der Zwölf-Apostel nicht zu dem Hebräer-Ev. gehöre, hatte schon Nicholson gezeigt. Handmann wies einleuchtend nach, daß er beim Ebioniten-Evangelium seine rechte Stelle habe.

Während endlich Hilgenfeld, Handmann und Harnack eine griechische Uebersetzung des H.-E. schon vor Hieronymus annehmen, wird diese von Zahn energisch geleugnet.

Nach der Meinung des Schweden S. Fries ist das Hebräerevangelium im wesentlichen ins Johannes-Evangelium aufgenommen worden, was sich nur darum behaupten läßt, weil wir vom Hebräerevangelium so wenig wissen. Was wir aber davon haben, spricht entschieden dagegen. Dagegen kann natürlich das Hebr.-Ev. von Joh. ebenfalls benutzt sein.

Die Reihenfolge der Fragmente ist die von Zahn befolgte. Es werden zunächst die Stellen, die mit Mt. in Beziehung stehen, nach der Reihenfolge, die Mt. angibt, dann die Stellen dargeboten, für die sich keine solche Beziehung findet. Die Fragmente der ersten Art kommen dadurch wahrscheinlich in ihre ursprüngliche Reihenfolge, die anderen waren irgendwie dazwischen angeordnet. Da Zahn noch mehr für das Hebr.-Ev. in Anspruch nimmt als wir tun können, so ist seine Zählung eine andere.

Zahn zählt als I. Fragment Mt. 1 und 2. Der Taufgeschichte wie überhaupt der ursprünglichen judenchristlichen Anschauung entspricht eine Geschichte der wunderbaren Geburt nicht; es gab allerdings späterhin auch Judenchristen, Nazaräer, die die wunderbare Geburt anerkannten; und wie unser Mt. ein Geschlechtsregister, das über Joseph geht, mit der Erzählung von der Jungfrauengeburt zu vereinen weiß, so könnte auch dem Hebr.-Ev. eine solche Vorgeschichte hinzugefügt worden sein. Solange aber bestimmte Zeugnisse fehlen, wird man das Näherliegende, daß keine solche Geschichte darin enthalten war, anzunehmen haben.

Als solche bestimmte Zeugnisse führt Zahn nun freilich zunächst scheinbar überzeugend das Bethlehem Juda an, das Hieronymus im Hebr.-Ev. statt Bethlehem Judäas Mt. 2 $_5$ gefunden, und die beiden alttestamentlichen Citate, die ebenso im Hebr.-Ev. wie Mt. 2 $_{15}$ und $_{23}$ gestanden haben sollen. Hieronymus vermutet allerdings im Kommentar zu Mt. 2 $_5$, daß Mt. ursprünglich Bethlehem Judä und nicht Judää geschrieben habe, wie im „Hebräischen selbst" zu lesen sei. Dies braucht nun aber durchaus nicht das Hebräerevangelium zu sein; vielmehr ist es bei einem Citat aus dem A. T., um das es sich hier handelt, das Natürliche, anzunehmen, daß damit eben das A. T. gemeint sei: Matthäus hat wahrscheinlich, sagt Hieronymus, sein Original genauer citirt, als wir jetzt bei ihm lesen. Allerdings steht nun Micha 5 $_1$ nicht Bethlehem Juda sondern Ephrata, aber gleich darauf folgt: unter den Fürsten Judas.

Die beiden Citate in Mt. 2 $_{15. 23}$ führt Hieronymus de viris inlustribus 3 nun allerdings an einer Stelle an, an der er das Hebr.-Ev. ausdrücklich erwähnt.

Im ganzen Zusammenhang redet er aber vom Evangelisten Matthäus und will aus dem Hebr.-Ev. nur beweisen, daß der Evangelist, wie man in diesem hebräischen Original seiner Schrift sehen könne, immer nach dem hebräischen Wortlaute des A. T. citire. So sei es (also auch, darf man vielleicht hinzusetzen) mit jenen beiden Stellen: 'Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen' und 'Er soll Nazarenus heißen'. Dies letztere kann eine Folgerung sein, die nur auf unseren Mt. paßt. Ein strikter Beweis läßt sich also aus dieser Stelle nicht führen, zumal es schwer sein dürfte, zu sagen, wie die zweite Stelle im hebräischen Original des Hebr.-Ev. und im A. T. gelautet habe. Der Beweis, daß das Hebr.-Ev. die Vorgeschichte des Mt. gehabt habe, steht also noch aus. Aber selbst wenn diese Citate sich auch im Hebr.-Ev. fänden, so wäre damit für die übrige Vorgeschichte noch nichts erreicht.

Anmerkungen (vgl. Zahn 688 ff.; Handmann 66 ff.).

1 a.

Hieron. contra Pelagium III 2.

Siehe] Diese Interjektion wird im A. T. zumeist in der Anrede gebraucht, im N. T. dagegen häufig in volkstümlicher Erzählung. Hier hat aber vielleicht wie Mt. 12_{46} das 'siehe' eingewirkt, das in der Anrede Mc. $3_{33.\,34}$ (nicht in der Erzählung des Mc. 3_{31}) vorkommt; am liebsten möchte man dies 'siehe' am Anfang der folgenden Anrede sehen. Des Herrn] in der Erzählung von Jesus nicht bei Mt. und Mc., wohl aber bei Lk. verrät jedenfalls eine spätere Stufe der Redeweise.

Die Mutter und die Brüder Jesu nehmen nach Mc. und daher auch bei Mt. und Lk. eine verständnislose Haltung Jesus gegenüber ein, sie führen das Fremdartige in ihm auf einen Dämon zurück und wollen ihn aus der Oeffentlichkeit entfernen Mc. $3_{21.\,31}$. Nach Joh. 7_5 glauben seine Brüder nicht an ihn, wollen ihn aber gerade deshalb in die Oeffentlichkeit drängen $_{3.\,4}$. Wie nun die Ausdrucksweise im Hebr.-Ev. aus Mt. stammen könnte (s. o.), so könnte die Aufforderung der Brüder Joh. 7_3, Jesus soll nach Judäa gehen, unserer oder einer verwandten Stelle im Hebr.-Ev. nachgebildet sein, zumal dann beiderseits eine ablehnende Antwort erfolgt, die dann doch nicht verhindert, daß das Geforderte geschieht. Nur ist im Hebr.-Ev. ein Eingehen Jesu auf die Gedanken der Seinen zu bemerken, das sein späteres Heraufgehen verständlich macht; bei Joh. ist die schroffe Ablehnung ebenso hart wie sein späteres Handeln seiner Antwort widerspricht. Diesem Verhältnis zwischen Jesus und den Seinen, wie es Hebr.-Ev. zu Anfang andeutet, entspricht dann das Verhältnis zwischen Jesus und Jakobus am Schluß.

Johannes der Täufer] Auch diese Angabe des Titels in der Taufgeschichte entspricht kaum dem ursprünglichen Sprachgebrauch. Erst in seiner späteren Geschichte, wo eine Verwechselung möglich wäre, benutzt ihn Mc. (6_{24} f.) 8_{28}; anders 1_4 n. r. L. Hingegen ist der Ausdruck: er tauft zur Vergebung der Sünden der ältesten Darstellung nachgebildet, wie sie sich Mc. 1_4, Lk. 3_3 findet: Joh. verkündigte eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünde. Diese Wendung ist bei Mt. verloren gegangen, wenn sie auch noch nachwirkt $3_{2.\,6}$.

Die Antwort Jesu nimmt dasselbe Problem in Angriff, wie Mt. $3_{14.\,15}$. Wie konnte Jesus sich taufen lassen, da die Taufe deutlich zur Sündenvergebung bestimmt ist? War er denn ein Sünder? Mt. hat deshalb diese Bestimmung nicht zum Ausdruck gebracht; es blieb also nur die Unterordnung übrig, in die Jesus dem Täufer gegenüber geriet. Diesem Anstoß gibt Johannes der Täufer selbst Ausdruck, und Jesus löst die Schwierigkeit mit der Mitteilung, es gehöre zu Gottes Plan und seiner Aufgabe, jeden gerechten Religionsgebrauch zu erfüllen. Diese Lösung ist etwas äußerlich und geht um die eigentliche Schwierigkeit herum. Unser Verf. hat die Schwierigkeit nicht verwischt: er läßt es dabei, daß Jesus zur Taufe der Sündenvergebung gehen sollte und ging. Andererseits ist er auf Grund seiner christlichen Gesamtanschauung und der alttestamentlichen Weissagung (vgl. Jes. 53_9) davon überzeugt, daß Jesus „von keiner Sünde wußte“ (vgl. 2 Kor. 5_{21}). Der Ausweg, den er weist, ist nun durchaus dieser hohen Anschauung von Jesu

reiner Gestalt würdig: Wenn auch Jesus sich keiner Sünde bewußt war und auch in Wirklichkeit „kein Unrecht getan" hat, so war es doch seiner Demut erlaubt und entsprechend zu sagen: „Wer kann merken, wie oft er fehlet. Verzeihe mir auch die verborgenen Fehler". Mit a. W.: „es kann Unwissenheit sein, wenn ich mir keiner Schuld bewußt bin; daher will ich mich dieser Gelegenheit zur Sündenvergebung nicht weigern."

So würdig nun auch diese Lösung ist, so gehört sie doch, eben weil sie sich auf den Weg der Reflexion begibt, nicht in die älteste Zeit der Evangelienbildung: Mc. und Lk. haben die Schwierigkeit offenbar noch gar nicht empfunden, gerade das Judenchristentum konnte die Sache so auffassen, daß der Sohn Davids in der Taufe jenen offenen Born wider die Sünde gefunden habe, den Sacharja dem Hause Davids in Aussicht gestellt hatte (13 1), daß die Zeugung zum Gottessohn ihn erst zum Sündlosen neugeboren habe, wie dasselbe den Christen geschah. Credner Beiträge I S. 401.

Nach Handmann S. 67f. (anders Zahn S. 689) will der zweite Satz der Antwort Jesu besagen, daß eben dies sein Urteil im ersten Satz wohl eine wenn auch unbewußte Sünde, eine Irrtumssünde wie 3. Mos. 5 18 Hebr. 9 7 sein könne, was dann also in dem Worte: „Unwissenheit" stecken soll. Diese mögliche Sünde habe Jesus dann durch die Taufe abwaschen wollen. Die angeführten Stellen zeigen neben andern, daß 'Unwissenheit' diesen Sinn haben kann. Dann hätte also der Verf. Jesum noch etwas denken lassen, was möglicherweise eine halbe Sünde sein konnte, damit er ihn dann zur Taufe gehen lassen konnte, und er konnte für sich und seine Leser dazu denken, daß es in Wirklichkeit doch keine Sünde war. Schlimmer Ps.-Cyprian ed. Rigaltius 139: in diesem Buch (praedicatio Pauli s. u.) findet man auch, daß Christus sich gegen alle Schriften eigner Sünde beschuldigt. Das wäre dann allerdings die schlimmste Verlegenheitsauskunft und ein rechter Kniff gewesen. Der Eindruck, daß er doch so gedacht habe, entsteht aus den Worten: eben dies. Denkt man aber ans Aramäische, so geht der entsprechende Ausdruck nicht über die oben dargelegte Auffassung: „wenn nicht das, was ich gesagt habe (aus) Unwissenheit (gesagt) ist" hinaus. (Zur Stelle aus Ps.-Cypr. s. S. 27 u. Apokr. S. 169 A. 1.)

Es muß nun im weiteren berichtet sein, daß Jesus, um der angegebenen Möglichkeit willen, doch zur Taufe gegangen sei, und daß die Taufe vollzogen wurde.

b.

Hieronymus bringt im Kommentar zu Jesaja XI, 1 zuerst den Satz: 'es wird über ihn herabkommen die ganze Quelle heiligen Geistes' als im Hebr.-Ev. stehend zur Erklärung der Jesajastelle bei, im besonderen, um zu zeigen, daß der Geist nicht nur zum Teil wie bei andern Heiligen, sondern in seiner ganzen Fülle über Christus gekommen sei. Dabei setzt er diese Aussage der Rede des Propheten entsprechend ins Futurum. Etwas später bringt er die ganze Stelle aus dem Hebr.-Ev. nach. Hier. hat also richtig erkannt, daß die Ausdrucksweise dieses Evangeliums auf die Jesajastelle zurückgeht, namentlich also das 'er ruhte auf ihm', was Joh. 1, 32. 33 in 'er blieb auf ihm' abgeschwächt ist. Aber nicht nur diese Ausdrucksweise, sondern die ganze Vorstellung von der Geistestaufe des Messias stammt daher.

von dem Wasser] wie Mt. 3 16, wogegen Mc. 1 10 aus dem W.; heraufstieg: stieg herab. Die beiden kommen einander entgegen. Aus der ersten Anführung bei Hier. sieht man, daß 'ganz' zu 'Quelle' gehört. Das Bild von der Quelle ist gewählt, weil auch dieser Akt eine Taufe sein soll, die zur Wassertaufe hinzukommt.

Der heilige Geist in der Taufgeschichte noch nicht bei Mc. und Mt., dagegen Lk. 3 22 und häufig im damaligen Judentum als Organ der Inspiration. Die Vorstellung von einem besonders existirenden Geiste Gottes gehört im Judentum und also auch im Hebr.-Ev. zu den Mitteln, mit denen man die Erhabenheit Gottes wahren will; sein Verkehr mit der endlichen Kreatur und überhaupt bestimmte Akte, die an menschliche Tätigkeit erinnern, werden auf göttliche Hypo-

stasen übertragen wie das Wort, die Weisheit oder den Geist Gottes. Hierbei vollzieht sich eine Art von Personifikation, die aber für das damalige Denken überhaupt unumgänglich ist und keine tiefgehenden Folgen hat. So redet hier auch der hl. Geist an Stelle Gottes, etwa wie die bath-kol, die göttliche Stimme, die einzelnen göttlichen Offenbarungen vermittelt. Es liegt auf diesem Gebiete auch kein Bedürfnis vor, solchen Trägern göttlicher Selbstbetätigung eine bestimmte Gestalt zu verleihen; so daß das Fehlen der Taube wohl nicht auf einem Weglassen, sondern dem Festhalten der ursprünglichen Darstellung beruht (s. Apokr. S. 15).

Daß der Sohn des Geistes kein metaphysisches Verhältnis, sondern nur die Verwandtschaft Jesu zum Geiste bedeutet, folgt schon aus der näheren Bestimmung: 'Erstgeborner', die auf weitere Geistessöhne hinweist; das werden nach dem Zusammenhang vor allem die Propheten sein. Solche Leute also sind Kinder des Geistes, wie man von Kindern der Weisheit, des Friedens, der Bosheit spricht[1]. Die Propheten sind aber keine dauernden Geistesträger, weil in ihnen noch 'etwas von Sünde erfunden' wurde (Fragm. 6). Jesus aber, der Sündlose, der nun auch durch die Taufe von allen etwa möglichen unbewußten Sünden gereinigt ist, kann dem Geiste dauernde Wohnung gewähren. Eben dadurch wird nun Jesus zum Messias, der nach der Verheißung ewig regieren soll (Jes. 9 7), dementsprechend, daß der Geist ewig auf ihm ruht.

Im Evangelium der Ebioniten (s. Apokr. S. 27 Z. 15) wird an dieser Stelle wie auch sonst öfters in der christlichen Tradition des 2. Jahrhunderts (vgl. Apokr. S. 322 Z. 6 und hierunter S. 46) noch eine Lichterscheinung berichtet. In der fälschlich dem Cyprian von Karthago zugeschriebenen Schrift eines afrikanischen Bischofs, der um das Jahr 250 schrieb, wird ein Apocryphum mit dem Titel Predigt des Paulus erwähnt, welches die Erwägungen, die der Taufe Jesu vorausgingen, ebenso schildert, wie das Hebr.-Ev., dann aber auch die im Eb.-Ev. geschilderte Lichterscheinung. Man kann daraus folgern, daß auch im Hebr.-Ev. davon die Rede war; doch kann sie der Verf. der Predigt Pauli auch sonst woher aus der Tradition aufgenommen haben.

2 a.

Origenes teilt diese Stelle zweimal mit, das einemal vollständig in den Homilien zu Joh. t. II 6 bei Erwähnung der irdischen Mutter Jesu, das anderemal etwas verkürzt in den Homilien zu Jeremia h. XV 4, wo der Prophet fragt, warum ihn seine Mutter geboren. Den Anfang bringt Hieronymus dreimal in seinen Prophetenkommentaren, jedesmal mit der Bemerkung, daß hier Jesus selbst rede. Der Wortlaut bei Origenes ist uns griechisch erhalten, also wohl nach jener früheren Uebersetzung, die wir als wahrscheinlich annehmen mußten.

Die Versetzung Jesu auf den Berg Thabor kann man mit der Versuchungs- oder mit der Verklärungsgeschichte zusammenbringen. Der Thabor wird von der Tradition für den einen, wie für den andern Vorgang in Anspruch genommen. Entscheidend ist aber wohl das Argument Zahns, daß Jesus die Verklärung seinen Jüngern nicht zu erzählen brauchte, da drei seiner Jünger dabei waren und überhaupt dieser ganze Vorgang eine Demonstration vor den Jüngern zur Festigung ihres Glaubens an das prophetische Wort sein sollte (2. Petr. 1 19). Die Versuchung aber hatte Jesus allein zu bestehen, und man kann überhaupt an einen Bericht darüber nur denken, wenn man annimmt, daß Jesus den Vorgang erzählt habe (vgl. Zahn II 690 ff.). Dagegen scheint freilich zu sprechen, daß Jesus damals keine Jünger um sich hatte; denn um eine Erzählung sofort nach dem Vorgang handelt es sich; aber es ist ja nicht nötig, daß er gerade nur Jüngern davon erzählt hat. Man hat etwa anzunehmen, daß er plötzlich verschwunden und dann wieder zur Stelle war, oder daß er plötzlich geistesabwesend erschien; jedenfalls

[1] Vgl. die ähnliche Ausdrucksweise im Talmud Berachoth 17 b par.: An jedem Tage ergeht eine Himmelsstimme vom Berge Horeb und sagt: Die ganze Welt wird um meines Sohnes Chanina willen ernährt.

fragte man ihn nun: Was ist mit Dir vorgegangen? Darauf folgte dann die Antwort: Soeben . . .

meine Mutter, der hl. Geist] dies ist nur die Folgerung aus dem oben festgestellten Sohnesverhältnis, das, weil aramäisch rucha weiblich ist, notwendig auf den Geist als Mutter führt; dadurch wird das Metaphorische dieses Verhältnisses nicht aufgehoben.

Daß der Geist ihn ergreift und davonträgt ist die plastischere Parallele dazu, daß der Geist Jesum in die Wüste treibt Mc. 1 12 oder daß Jesus vom Geist in die Wüste davongetrieben wird. Andererseits ist wieder bei Mt. Lk. der Teufel derjenige, der Jesum auf den hohen Berg trägt. Der Zweck ist beidesmal wohl derselbe, der der Versuchung: aber der Geist Gottes hat dabei die Erwartung, daß der Sohn sich bewähren wird, der Teufel die Hoffnung, daß er fallen soll. Aehnlich ist die Versuchung Davids, die nach 2. Sam. 24 1 Gott zugeschrieben ist, in 1. Chron. 22 (21) 1 auf Satan übertragen.

Das Ergreifen bei einem der Haare ist der Schilderung Hes. 7 3 und im Drachen zu Babel V. 35 entlehnt. Bei Ezechiel ist übrigens an den Wind als den Träger gedacht. Aber Geist und Wind sind im Semitischen eins, und so hat auch der Verf. des Hebr.-Ev. Wind und Geist wohl noch in eines gedacht, insofern ihm der Geist das Hauchen Gottes ist. Statt der Haarlocke, bei der die jüdischen Propheten ergriffen werden, wird Jesu hier bei einem seiner Haare angefaßt. Damit soll offenbar ausgedrückt werden, daß Jesus nicht erst gezogen zu werden brauchte; er folgte dem Flug des Geistes kraft inneren Triebes wie von selbst, so daß nur eine ganz leise Führung wie an einem Härlein genügt.

Der große Berg Thabor ist der sehr hohe Berg Mt. 3 7; durch seine isolirte Lage und seine Form eignet sich der Thabor sehr zu einem Wunderberg (wie der Brocken oder der Kyffhäuser) trotz der römischen Festung, die doch erst darauf kam, als sein Sagenruhm schon fest stand, denn die christliche Sage knüpft doch wohl an ältere jüdische an. Es bedarf wohl nicht der feinen Konjektur von Zahn, daß Thabor, wohl auch Tabor geschrieben, aus (tura) tab ram sehr hoher (Berg) entstanden sei.

b.

Die Petersburger Kleinhandschrift der Evangelien Nr. 566 bemerkt zu Mt. 4 5: Das Jüdische (Exemplar) hat nicht: in die heilige Stadt sondern: in Jerusalem. Der Name Jerusalem auch Lk. 4 9, im Hebr.-Ev. entspricht er vielleicht der auch sonst beobachteten Korrektheit des Ausdruckes, wenn es nicht einfach der natürliche Ausdruck ist, demgegenüber „heilige Stadt" etwas gesucht Feierliches hat. Wichtiger wäre, wenn man der kurzen Mitteilung mit Hilgenfeld entnehmen dürfte, daß der Geist Jesum nicht nach Jerusalem entführt, sondern in Jerusalem ergriffen hat, um ihn auf die Tempelzinne zu stellen. Doch ist dazu besonders zumal bei einer Uebersetzung die Notiz zu knapp.

3.

Hieronymus schreibt im Kommentar zu Mt. 6 11: „Im Ev., das nach den „Hebräern" genannt wird, habe ich anstatt übergenügendes Brot (supersubstantialis: dies die lateinische Uebersetzung des griechischen epiusios) gefunden: Mahar, was „morgig" bedeutet, so daß der Sinn wäre: unser morgiges Brot, d. i. unser zukünftiges gib uns heute". Vgl. neuerdings Anecdota Maredsolana III 2 S. 262.

Das griechische epiusios Mt. 6 11 Lk. 11 3 ist nach der direkten Versicherung des Origenes keine dem Sprachgebrauch bekannte Bildung. Es ist also eine Neubildung, die irgend einem aramäischen Wort der Sprache Jesu gerecht werden soll. Um das einfache „morgen, morgig" brauchte man sich solche Mühe nicht zu geben vgl. Mt. 6 34, wo einfach „der (Tag) morgen" steht. Auch wäre eine Bildung epiusios von epiusa AG. 16 11 = „der kommende Tag" sehr gewagt. Dagegen ist es sehr begreiflich, daß man nach der Analogie von „periusios reichlich" „epiusios was zur (epi) Existenz (usia) gehört" volkstümlich gebildet hat; wie etwa die

deutsche Sprache „armselig, glückselig“ nach der Analogie von „trübselig, mühselig“ bildete, obwohl ein Hauptwort wie „Trübsal, Mühsal“ dort fehlt (vgl. Weizsäcker, Untersuchungen zur ev. Geschichte², S. 260 Anm. 2). Das entsprechende alttestamentliche Wort ist also Sprüche 30₈ (Luther: mein beschieden Teil Speise) „das Brot das meinem Bedürfnis entspricht“ zu suchen. Im Judentum betete man: Gib jedem was er zu seinem Unterhalt nötig hat. Dem entspricht das aramäische Wort misath. — Folglich ist das „mahar morgig“ des Hebr.-Ev. nicht das ursprüngliche, sondern ein Uebersetzungsversuch vom Griechischen aus und noch dazu ein verfehlter. Es bleibt doch trotz aller Verteidigungen dieser Uebersetzung ein Widerspruch gegen Christi Wort Mt. 6₃₄, auch schon gegen das fromme jüdische Gefühl, das da spricht: Es suche ein jeder, was er für den Taggebrauch nötig hat. Wer für den Tag zu essen hat und spricht: „Was werde ich essen“, der ist ein Kleingläubiger ‚Mechilta 47 b.‘ Davon abgesehen ergiebt die Wendung: „Gieb uns heute, was wir morgen brauchen“ doch immer eine Dissonanz, sowohl für das sprachliche wie für das religiöse Gefühl; beide verlangen vielmehr: „Gieb uns heute, was wir heute brauchen, und morgen das, was morgen not tut.“

4.

Hieronymus im Kommentar zu Mt. 12₁₃: (Im Hebr.-Ev.) wird jener Mensch, der die vertrocknete Hand hat, als Maurer bezeichnet, der mit folgenden Worten um Hilfe bittet: „Ein M. u. s. f.“ Jesus wird dadurch von dem Vorwurf entlastet, etwa leichtfertig den Sabbat verletzt zu haben; der Wert ehrlicher Handwerksarbeit war aber auch von den Schriftgelehrten anerkannt, und wenn Jesus den Mann nicht vor Schimpf und Schande bewahrt hätte, so hätte er das höchste Verbrechen begangen, eines jüdischen Mitbruders Geist betrübt zu haben. Bei Mc. 3₄ geht Jesus energisch gegen die Laurer vor, die auf eine Sabbatverletzung warten, und setzt ihnen den heiligen Drang seiner Liebe entgegen, die auch der Sabbat nicht hemmeu darf. In solcher Situation bedarf es wahrlich nicht erst genauen Aufklärung über die soziale Stellung des Kranken; der Hinweis Mt. 12₁₂ darauf, daß der Mensch mehr wert sei wie ein Schaf, dem man doch am Sabbat hilft, macht ebenfalls jede Erörterung darüber, was für ein Mensch es gerade ist, überflüssig. Hier ist jedenfalls im Hebr.-Ev. ein Rückfall ins Judaistische festzustellen und daher an Ursprünglichkeit nicht zu denken.

Ferner ist wichtig, daß hier offenbar Mc.-Stoff übernommen ist, daß man also (wenn man nicht das Hebr.-Ev. zur Quelle des Mc. machen will, was unmöglich ist) eine Abhängigkeit von Urmarcus, Mc. oder Mt. zugeben muß.

5.

Codex 566: Das Jüdische: Sohn des Joannes vgl. Fragm. 7. Aus der griechischen Uebersetzung des Hebr.-Ev. mag diese umständlichere und üblichere Wiedergabe des hebräischen Namens Jochanan ins Joh.-Ev. übergegangen sein. Joh. 1₄₂ las man vielfach und Joh. 21₁₅—₁₇ meistens Sohn des Joannes oder Joanes. Die Namensform Mt. 16₁₇ [Bar] Jona (bar ist aramäisch „Sohn“ und hat also auch im Hebr.-Ev. gestanden) braucht aber durchaus nicht falsch zu sein. Die Endung a ist jedenfalls aramäisch; das ocha kann im galiläischen Volksmund zusammengezogen sein; das einfache n ist auch vielfach in Handschriften bei dem vollen Namen üblich (s. o.) Hingegen erklärt sich die Form im griechischen Hebr.-Ev. sehr gut durch Anlehnung an das übliche. Im Original wird wohl Jochanan gestanden haben, da Origenes Fragm. 7 ebenfalls Joanna schreibt, und das ist die bekannte Pedanterie des Hebr.-Ev.

Da der Codex seine Mitteilung zu Mt. 16₁₇ macht und auch die Form der Anrede bezeugt, so steht fest, daß das Hebr.-Ev. nicht nur das Messiasbekenntnis des Petrus, sondern auch das anerkennende Wort Jesu über Petrus enthalten hat. Damit ist aber die enge Verwandtschaft des Hebr.-Ev. mit Mt. und zugleich seine relativ späte Abfassungszeit dargetan.

6.

Die ganze Stelle bei Hieronymus gegen Pelagius III 2. Das Wort über die Propheten „nach dem siebenmal siebenzigmal“ griechisch im Codex 566 zu Mt. 18 22. Lk. 17 4 steht ein knappes Herrenwort, das gebietet, dem reumütigen Bruder siebenmal am Tage zu vergeben. Mt. 18 21 ist dies in eine Frage des Petrus umgewandelt: soll ich meinem Bruder bis zu siebenmal vergeben?, worauf dann Jesus siebenmal siebenzigfache Vergebung fordert. Das Hebr.-Ev. gibt zuerst ein Herrnwort ähnlich dem von Lk. berichteten, das im besonderen auch die siebenfache Vergebung an einem Tage festhält. Statt der „Umkehr“ und „Reue“ wird „Genugtuung“ gefordert, die freilich eben in reumütigem Bekenntnis und Bitten um Verzeihung bestehn wird. Ueberdies wird noch ausgedrückt, daß es einerlei ist, worin die Verfehlung besteht; denn das „in einem Wort“ wird wie oft im Hebräischen (und Aramäischen) nichts anderes bedeuten als „in irgend einer Sache“. So auch in der Grundlage von Jak. 3 2, während der griechische Verf. von Jak. schon ans „Wort“ denken mag.

Dann folgt eine Frage des Simon, die der bei Mt. entspricht, nur daß auch hier das „am Tage“ beibehalten ist, mit der entsprechenden Antwort des Herrn, die also nun auch auf einen Tag zu beziehen ist, so übertrieben das klingt.

Kann man die Form bei Mt als eine Weiterbildung des Herrenworts bei Lk. ansehn, so die im Hebr.-Ev. als eine Vereinigung beider und somit als die späteste von allen.

Die Nachsicht gegen den Bruder wird schließlich durch einen Hinweis auf die Propheten begründet, den das Hebr.-Ev. allein hat. Auch diese waren keine Heiligen: deshalb konnte ja auch, wie wir gesehen, der hl. Geist nicht dauernd auf ihnen ruhen. Die Sünde der Propheten bestand übrigens auch nicht etwa nur in Wortsünden; ihr prophetisches Wort war vielmehr jedenfalls der Sünde entnommen; auch hier ist wohl „Wort von Sünde“ als „etwas Sündiges“ zu fassen. Diese Begründung ist der bei Hiob 15 15 nachgebildet, wo darauf hingewiesen wird, daß auch die Engel und Heiligen vor Gott nicht tadelfrei sind. Jesus hat statt dessen daran erinnert, daß auch wir selbst, von denen Vergebung gefordert wird, Vergebung bedürfen Mt. 18 23—35 und fünfte Bitte des Vaterunsers vgl. Mt. 6 14 15. Demgegenüber erscheint die Begründung durch das Hebr.-Ev. etwas weit hergeholt.

Simon heißt hier wie Fragm. 7 „sein Jünger“; s. darüber dort.

7.

Origenes, dem es auffiel, daß das Gespräch Jesu mit dem Reichen bei Mc. Lk. und Mt. verschiedenartig berichtet sei, fand es bequem, daß im Hebr.-Ev. von zwei Reichen die Rede war, die Jesum angegangen hätten. Den Inhalt des Gesprächs mit dem einen der beiden Reichen teilt er dann mit, diese Mitteilung ist im griechischen Wortlaut verloren (nicht so der ganze Zusammenhang seiner Darlegungen) und nur in der alten lateinischen Uebersetzung erhalten. (Delarue III 671.)

Im Hebr.-Ev. sind die beiden Reichen wohl kaum deshalb eingeführt, um andere Evangelien miteinander auszugleichen. Selbst wenn ihm mehrere Texte vorlagen, hätte es nicht diesen Ausweg gewählt, sondern vielmehr selbständige Entscheidung über den ihm genehmen Wortlaut getroffen. Vielmehr handelt es sich um die Neigung zu Verdoppelungen, die wir auch Mt. 8 28; 20 30 beobachten. Was Jesus mit dem andern Reichen gesprochen, läßt sich nicht feststellen. Man könnte daran denken, daß diesem Gespräch das Wort über den Gebrauch des Wortes „Gut“ zugeteilt gewesen wäre, sei es in der ursprünglichen Form wie bei Mc. oder in der verschleiernden des Mt. Dagegen spricht jedoch, daß die Frage mit dem Worte „gut“ in der Form des Mt., auf die dann Jesu Bemerkung über Gott den allein Guten erfolgt, auch in unserem Stück steht. Es scheint vielmehr, daß die Erörterung über das Gute im Hebr.-Ev., nach dem ihr schon bei Mt. die Pointe: Jesus will nicht „gut“ genannt sein, abgebrochen ist, ganz in Wegfall gekommen ist. Das Hebr.-Ev. bringt statt: „das ewige Leben ererben“ den einfachen alttesta-

mentlichen Ausdruck „leben" (wie Paulus Gal. 3_{12}), der ursprünglich „irdischen Lebensgenuß", später auch das „ewige Leben" mit bedeutete. In der Anrede Mensch kann ein Hinweis darauf liegen, daß eine allgemeine Forderung, die sich an jeden Menschen richtet, ausgesprochen wird; vgl. Micha 6_{8}. Die Mehrzahl „Gesetze", die im Text steht, wohl durch „Propheten" veranlaßt, entspricht weder dem allgemeinen Sprachgebrauch, noch dem des Hebr.-Ev (s. u.). Die anderen Evangelien zählen statt dessen die Gebote der zweiten Tafel auf, Mt. fügt 19_{19} noch das höchste Gebot, das der Bruderliebe hinzu. Wie Origenes daran Anstoß nahm, daß der Reiche auch dies schwerste Gebot erfüllt haben wollte und Jesus ihm dies zugestand, so hat auch das Hebr.-Ev. nicht zugeben wollen, daß Jesus den Ruhm des Reichen, Gesetz und Propheten erfüllt zu haben, anerkannte, in dem eben jenes Gebot als das höchste enthalten ist. Ehe es Jesus aber diesen Protest aussprechen läßt, erledigt es zunächst den Rest der Unterhaltung, wie ihn Mc. und nach ihm Mt. bot, und läßt Jesum zuerst die Aufforderung zum Verkaufen und zur Nachfolge aussprechen, obwohl man zuvor die notwendige Korrektur jenes Rühmens erwarten sollte. Aber der Verf. hat bei der Aufforderung zur Nachfolge die Forderung, alles zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben, als die Hauptsache angesehen, als eine Probe, wodurch Jesus feststellen will, ob er wirklich jenes Liebesgebot und damit das ganze Gesetz erfüllt habe oder erfüllen wolle. Ursprünglich freilich hat Jesus den reichen Jüngling liebgewonnen und darum zum Nachfolger im höchsten Sinne begehrt, wozu das Verkaufen allerdings die notwendige Vorbedingung war; der Gedanke, die Liebe des Reichen zu den Armen zu erproben, liegt der Forderung Jesu recht fern. Mt. hat den Gedanken einer Vollkommenheit der Jünger Christi gegenüber der bloßen Gesetzeserfüllung hereingetragen, das Hebr.-Ev. kennt keine höhere Vollkommenheit als die rechte Erfüllung von Gesetz und Propheten. Aber es faßt das Gesetz in der Vertiefung, die ihm Jesus gegeben hat, und macht davon sehr glücklich Anwendung aufs tägliche Leben. Andererseits denkt es dabei vorzugsweise an Juden, an die Söhne Abrahams, wie die Quelle des Lt. (s. Apokr. S. 15).

Die Ausdrucksweise „den Kopf kratzen", „gekleidet in Schmutz", „sterben vor Hunger" „nichts kommt aus deinem Hause an sie" ist übertreibend und derb, dabei aber anschaulich, eine rechte Probe volkstümlicher Beredsamkeit.

Dieser Neigung, anschaulich und bestimmt zu erzählen, entspringt es auch, wenn hier statt der Jünger im besonderen Simon angeredet wird. So wird im Joh.-Ev. das Wort Mc. 14_{4} bestimmt dem Judas zugewiesen. Simon sitzt neben dem Herrn, wohl zu Tische, wie im Joh.-Ev. der Jünger, den Jesus lieb hat; ebendort wird Petrus, diesem Jünger zulieb, weiter von Jesus abgerückt. Im Hebr.-Ev. aber ist Simon das Haupt der Jünger (Fragm. 14 b), soweit sie nicht Brüder des Herrn sind. Wie aber Jakobus sein Bruder ist (14 a), so ist Simon sein Jünger vorzugsweise.

Die ganze Scene, die von Mc. „auf den Weg" verlegt ist, scheint hier als Gastmahlsgespräch behandelt zu sein, das etwa am Tische der Reichen stattfand.

8.

Papst Damasus hätte gern gewußt, was der Ruf „Hosianna" oder ,wie er in seiner Bibel las, „Osanna dem Sohne Davids" Mt. 21_{9} eigentlich bedeute. Er selbst verstand kein hebräisch, und die griechischen und lateinischen Ausleger befriedigten ihn nicht. Darum frug er im Jahre 383 bei seiner Autorität für biblische Philologie, dem besten Kenner des Hebräischen, Hieronymus an, was denn bei den „Hebräern" stehe. Vielleicht wollte er die echt hebräische Form des Wortes Osanna samt Uebersetzung wissen; dann konnte er das übrige schon verstehn — oder er wollte wissen, welches der hebräische Wortlaut und der Sinn von Psalm 118_{26} war, so daß er daraus auf die Bedeutung von Osanna auch in jenem Volksruf schließen konnte — denn Hieronymus behandelt diese Stelle in seiner Antwort — oder er dachte, was er als Verehrer des Hieronymus wohl konnte, an das Evangelium „bei den

Hebräern" und wollte wissen, was da stehe, er hoffte dann, daß dies wie eine Art Original den Schlüssel zur Lösung enthielt. Dafür spricht der Schluß der Antwort, die ihm der Kirchenvater gibt: So und so lauten die verschiedenen Berichte der Evangelien, so verhält es sich mit der alttestamentlichen Grundlage in Psalm 118 $_{25}$; „schließlich" — so endet seine Darlegung — Matthäus, der das Ev. in hebräischer Sprache verfaßt hat, hat so geschrieben: „Osanna barrama" d. i. Osanna in der Höhe. Daß das Hebr.-Ev. das Original des Mt. sei, war ja eine Vermutung oder Behauptung, mit der Hieronymus gern spielte, und hier redet er so bestimmt, als habe er den hebräischen Wortlaut des Mt. gelesen. So Anger und Zahn S. 651, Handmann freilich meint, es könne trotzdem eine von Hier. bloß ausgesprochene Vermutung sein, Mt. habe ursprünglich so geschrieben (S. 55).

Gegen eine Bezugnahme auf das Hebr.-Ev. durch Hieronymus spricht folgendes: Vorab ist barrama kein Aramäisch, sondern altes biblisches Hebräisch, aber es könnte als Citat aus Ps. 118 im Wortlaut aufgenommen sein, wie auch Osanna zwar schon eher aramäisch klingt, aber wohl als gekürzte Form eines hebräischen Wortes gemeint ist (s. u.). Zweitens ist dies Osanna barrama doch nicht das Aequivalent für „Osanna dem Sohne Davids", aber es könnte nun eben für diesen Ausdruck das alttestamentliche „Hosianna in der Höhe" eingesetzt sein. Dagegen spricht nun endlich, daß der alttestamentliche Ruf ebenfalls hernach bei Mt. steht. Zahn nimmt daher an, es sei diese Anführung bei Hieronymus „bloßer Prunk" und im Hebr.-Ev. habe neben O. barrama auch „Osanna dem Sohne Davids" gestanden. Gegenüber Handmanns oben mitgeteilter Ansicht, Hieronymus habe auf den ursprünglichen Wortlaut des Mt. nur geraten, meint Zahn: Hieronymus verdiene überhaupt nicht mehr gelesen zu werden, wenn es sich so verhielte. Man sieht nicht ein, warum solches Prunken den Kirchenvater, den Zahn so manches „Schwindels" geziehen hat, lesenswerter machen sollte.

Vielleicht hat aber Hier. dennoch das Hebr.-Ev. gemeint, trotz Handmann, und doch diesmal schlichte Wahrheit berichtet, trotz Zahn. Wenn das Hebr.-Ev. sich bemühte, die alttestamentlichen Citate wortgetreu nach dem A. T. mitzuteilen, so konnte es den nicht biblischen Ruf des Volkes durch den biblischen ersetzen, wodurch dann zweimal, zu Anfang und zu Ende des Jubelliedes, das „Hosianna in der Höhe" Osanna barrama eintrat, oder es konnte den ersten Ruf überhaupt streichen. Ja, der Hebräer war geradezu gezwungen, an dem Ruf: Osanna dem Sohne Davids, den die Griechen überliefert hatten, Kritik zu üben, da das hebräische Hosianna „Hilf doch" griechisch den Akkusativ verlangt. Dachte er aber ans Aramäische, so hieß das נא uns, und „dem Sohne Davids" war erst recht überflüssig; die Griechen haben aber offenbar das Osanna wie einen bloßen Heilruf gefaßt im Sinne von „Heil dem Davidssohn" vgl. Dalman, die Worte Jesu I S. 180.

9.

Nach Hieronymus, Komm. zu Mt. 23 $_{35}$. Barachias oder Berechja ist der Vater des Propheten Sacharja oder Zacharias (Sach. 1 $_{1}$). Aber nicht dieser Prophet, sondern ein Zacharias, Sohn des Jojada, ist nach 2 Chron. 24 $_{20-22}$ von Joas ermordet worden. Dies ist der letzte im A. T. erwähnte Justizmord in Jerusalem, da die Chronik im hebräischen Kanon am Schlusse steht. Daher hat der bibelkundige und korrekte Hebräer diesen Irrtum ausgemerzt und das biblisch Richtige eingesetzt. Damit mag er in der Tat das richtige getroffen haben; für das Alter seiner Leistung ist damit aber nichts bewiesen. Eine alte Randbemerkung zu Mt. 23 $_{35}$ hat die Schwierigkeit in der Weise gelöst, daß sie dem Vater des ermordeten Zacharias beide Namen Barachias und Jodane, Jodae (für Jojada) gab (Zahn S. 695).

10.

Ueber diese Form des Gleichnisses von den Pfunden berichtet Eusebius in der Theophanie. Während uns diese Schrift als ganze nur in syrischer Uebersetzung erhalten blieb, ist uns das betreffende Stück auch in der griechischen Ursprache aufbewahrt (s. A. Mai, Nova Patrum bibliotheca IV 1, 155. Eusebius nahm Anstoß

daran, daß ein so hartes Verdikt, wie das Mt. 25 30 ausgesprochene über den Knecht gekommen sein sollte, der nur nichts erworben, aber doch auch nichts Böses getan hatte. Darum gefällt ihm das Gleichnis besser in der Form des Hebräerevangeliums, wo nur ein Knecht die Habe mehrt, einer sein Pfund verbirgt und ein dritter das Anvertraute verpraßt. Auf solch einen dritten würde dies harte Urteil eher passen, meint er; da aber Mt. einen solchen Knecht nicht in diesem Gleichnis hat, wohl aber einen ähnlichen Mt. 24 49, der mit ‚den Trunkenen gegessen und getrunken hat', so will er mit kühnem Sprung das am Schlusse des Gleichnisses von den Pfunden stehende Urteil auf den Knecht in jenem früheren Gleichnis von den zweierlei Knechten beziehen.

Hieraus möchte hervorgehen, daß in der Tat der dritte Knecht des Gleichnisses, das das Hebr.-Ev. bot, seinem Gesinnungsgenossen ziemlich ähnlich geschildert war und vielleicht aus jenem entstanden ist; war doch hüben und drüben von dem zurückkehrenden Herrn, von Lohn und Strafe, von dem Setzen über viele Güter die Rede.

Allerdings ist die Anordnung des Hebr.-Ev. mannigfaltiger als die bei Mt., und so möchte man das farbenreichere gern für das ursprünglichere halten. Aber es kommt auf den Zweck des Gleichnisses an, und dieser ist ausgesprochen in dem Satz Mt. 25 29: wer da hat, dem wird gegeben (und zwar nach dem Maße, in dem er hat: je größer die Treue, um so reicher der Lohn); wer nicht hat, dem wird noch genommen, was er hat: in dies Schema paßt ein Knecht, der auch noch durchbringt, was er hatte, nicht. Das Motiv zur Veränderung des Gleichnisses hat uns aber Eusebius mit aller Deutlichkeit angegeben. Dem Verf. erschien ebenso wie später dem Kirchenvater die Behandlung eines bloß Untätigen zu hart, während hierin gerade die Spitze des Gleichnisses liegt: Wer da weiß Gutes zu tun und tut es nicht, dem ist es Sünde.

Wenn in den Büchern der indischen Jaina-Sekte ein Gleichnis von der Form des Hebr.-Ev. vorkommt, so zeigt dort der Zusammenhang, daß die Tendenz dieses Gleichnisses eine andere ist: dort handelt es sich um Menschen, die geben, nichts geben und nehmen. Wie die Bettelmönche Indiens zur Empfehlung ihrer Lehre und Praxis ein solches Gleichnis schufen, so kann man solch freie Schöpfung mindestens auch Jesus zutrauen, wo er seinen Gedanken Ausdruck geben wollte. Vgl. A. Meyer, Jesu Muttersprache S. 138 f.

11.

Der sorgfältige Verf. hat das zweimal erwähnte (Mt. 26 70. 72) Verleugnen auch bei der dritten Verleugnung nicht weglassen wollen.

Daß das Citat Mt. 27 9 im Hebr.-Ev. gestanden habe, sagt Hieronymus an der oben angeführten Stelle (s. S. 24 f.), wo er von den Citaten des Mt. redet, weder direkt noch indirekt. Allerdings brachten ihm Nazaräer eine apokryphe Jeremiaschrift, die das bei Jeremia fehlende (in Wirklichkeit aus einer Vermischung von Sach. 11 12. 13 mit Erinnerungen aus Jeremia Kap. 18 und 32 stammende) Citat wörtlich enthielt und also erfunden war, um jene Citation zu rechtfertigen oder auszunutzen. Das genügt aber noch nicht, um zu beweisen, daß es nun auch im Hebr.-Ev. stand; vielmehr haben wir bemerkt, wie dies im Gegenteil darauf ausgeht, Fehler der Griechen aus dem A. T. zu verbessern.

12.

Der Name des Mörders wird in unsern Bibelhandschriften und von den Kirchenvätern Barabbas geschrieben. Das würde Sohn des Abba bedeuten, wobei Abba Eigenname oder Titel 'Vater' (vgl. Mt. 23 9) sein kann. Man kann aber aus dem Namen auch ein doppeltes r heraushören und an den 'Sohn eines Rabban, eines großen Lehrers' denken. Das scheint das Hebräer-Ev. getan zu haben. Es hat freilich nicht einfach statt Barabba: Barrabban gesetzt; denn Hieronymus berichtet im Komm. zu Mt. 27 16 ausdrücklich, daß es den Namen mit 'Sohn ihres Lehrers' interpretire. Es hat also den Mann Barabba genannt — was natürlich in einem Zug, aber mit dem alef (dem spiritus lenis) vor abba geschrieben

wurde — und hinzugefügt: das ist: barrabban Sohn des Meisters. Dies barrabban hat Hieronymus dann seinerseits mit Sohn ihres Meisters wiedergegeben. Das ist zwar nicht richtig; das an war mit ‘unser’ zu übersetzen; ‘ihr Lehrer’ würde rabbon lauten. Doch hat er diese Uebersetzung von barrabban auch in seinem biblischen Namenbuch vorgebracht. (Onomastikon 60, 26 zu Mt.: Barrabban, der Sohn ihres Meisters, ist syrisch, nicht hebräisch.)

Da der Name bei Mt. nur, und zwar fünfmal, im Akkusativ vorkommt, so lautet er auch dort stets Barabban, hat also die gleiche Endung wie im Hebr.-Ev. Daraus hat man vielfach geschlossen, das Hebr.-Ev. habe den griechischen Mt. falsch verstanden. Wenn nun auch wahrscheinlich das Hebr.-Ev. unsern Mt. oder ein ähnliches Werk kennt (Apokr. S. 18), so darf man doch dem Verf. nicht zutrauen, daß er einen bekannten aramäischen Namen nicht gekannt hätte; und gerade, wenn er griechisch gekonnt hat, mußte er ihn auch aus dem Akkusativ heraus erkennen.

Daß dieser Barabba auch Jesus geheißen habe, wie eine Ueberlieferung lautet, hat im Hebr.-Ev. wohl nicht gestanden, da es Hier. sonst erwähnen mußte.

13.

Hieron. zu Mt. 27_{51} und im Brief an Hedibia (120, 8). Nestle vermutete eine Verwechselung von parokhet ‘Vorhang’ mit kaphtor, das zwar mit denselben Zeichen geschrieben wird, aber nach gewöhnlicher Auffassung nicht Oberschwelle, sondern Knauf bedeutet (vgl. Dalman, W. J. I, S. 45). Den Anlaß zur Einführung der Oberschwelle bot Jes. 6_{4}, wo die Oberschwellen des Tempels erbeben. Auch Hieronymus in einem Briefe an Papst Damasus, und er wohl nicht zuerst, hat bei Auslegung dieser Prophetenstelle an das Erdbeben zur Zeit der Kreuzigung gedacht (Zahn S. 700). Ein Einstürzen der Oberschwelle würde freilich besser zu einem Erdbeben passen als ein Zerreißen des Vorhangs, wenn es bei solchem Anlaß überhaupt „mit natürlichen Dingen“ zuginge. — Die neueste Behandlung dieser Stellen durch Zahn, der noch einen Bericht des Josephus über das selbständige Aufgehn einer schweren Tempeltür hinzunimmt (NkZ S. 729), ist zu phantastisch, um ernstlich in Betracht zu kommen. Nestle macht neuerdings ZnW 1902, S. 167 f. darauf aufmerksam, daß die Bedeutung von kaphtor nicht feststeht; früher übersetzte man es auch mit superliminare. Ferner verweist er auf Protev. Jac. 24, 3 (s. Apokr. S. 63 Z. 15), wo nach Fa die φατνώματα, das Getäfel (Zeph. 2_{14} LXX = kaphtor) zerreißt. Siehe aber das zu dieser Stelle Gesagte.

14.

Es folgen zwei eigenartige Auferstehungsberichte, die für die Entwicklung dieser Erzählungen und der darin waltenden Gedanken sehr belehrend sind.

a. Den selbständigsten Bericht enthält das Fragment, das auch im Hebr.-Ev. die erste Stelle eingenommen haben muß, da es die erste Erscheinung nach der Auferstehung erzählt. Zunächst erlaubt es uns einige Rückschlüsse auf die vorhergehende Erzählung. Jesus ist hiernach in einem Leintuch (sindon) ins Grab gelegt worden, wie Mt. 27_{59}. Am Grabe war eine Wache, zu der auch ein Diener des Hohenpriesters gehörte. Darauf führte schon Mt. 27_{66}; im Petr.-Ev. werden die Hohenpriester ausdrücklich erwähnt. Aber nach Mt. 28_{11} waren die Hohenpriester bei der Auferstehung nicht zugegen, daher ein Diener angezeigt erschien. Dann war, wie im Petr.-Ev., die Auferstehung selbst geschildert, was die biblischen Evangelien vermeiden, und zwar geschieht sie vor den Augen der Feinde, zu ihrer Ueberführung: eben deshalb müssen auch die Hohenpriester am Grab vertreten sein. Da sie aber nicht selbst dabei waren, bedarf es eines Beweises; diesen übersendet ihnen Jesus handgreiflich durch die Leinwand, die zeigen soll, daß der Leichnam nicht gestohlen ist. Eine ähnliche Rolle spielen den Jüngern gegenüber die Tücher Joh. 20_{6}. Noch weiter zurück läßt uns die Erscheinung an Jakobus und ihr Verlauf schließen. Jakobus, der Bruder des Herrn, hat auch am Passahmahle teilgenommen und mit den Jüngern aus dem Kelch, den der Herr ihnen reichte, getrunken. Denn die überlieferte Lesart ‘Kelch des Herrn’ ist festzuhalten. Der Grieche Sophronius schreibt

freilich: 'Da der Herr den Kelch getrunken' aber doch wohl nur, um Jakobus vom Kelche auszuschließen. Nach der Ueberlieferung hat doch der Herr gar nicht vom Kelche getrunken, und diesen Ausdruck auf Christi Tod zu deuten ist gesucht (Zahn S. 701) Diesem innigen Verkehr Jesu und seines Bruders entspricht es, daß Jakobus so lange kein Brot essen will, bis er seinen Bruder wiedersieht, ein Gelübde, das einerseits jüdischem Brauche durchaus entspricht, andrerseits wie eine Antwort aussieht auf Jesu Wort, er werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks, bis er ihn trinken werde in seines Vaters Reich Mt. 26 29. Jedenfalls hat Jesus auch nach dem Hebr.-Ev. seine Auferstehung vorausgesagt.

Die Toten heißen die Schlafenden auch im Auferstehungsbericht des Mt. 27 52 wie bei Paulus die christlichen Toten 1 Thess. 4 13, 1 Kor. 15 20; zu grunde liegt der gleiche jüdische Sprachgebrauch vgl. Dan. 12 2. Sonst aber ist der stehende Ausdruck für die Auferstehung Jesu 'Aufstehen von den Toten', wobei an das Totenreich gedacht ist. Der Ausdruck des Hebr.-Ev. legt vielmehr die Vorstellung nahe, daß der Herr nach seinem Tode 'in der Erde', also im Grabe geschlafen habe. Demgemäß ist auch der Ausdruck 'aufgestanden' zu verstehn.

Der Herr erscheint zunächst seinen Feinden 'zu einem Zeugnis wider sie', dann sofort als Bruder dem Bruder, eine stärkste Hervorhebung der Familienbeziehung. Dabei ist das Hebr.-Ev. so plastisch, daß es sogar den Auferstandenen vom Grab bis zum Orte des Jakobus gehen läßt. Bei solcher Anschaulichkeit würde es erwähnt sein, wenn dieser Gang eine lange Wanderung gewesen wäre; oder vielmehr, wenn Jesus so einfach vom Grabe zu Jakobus hingehen kann, so ist dieser noch in Jerusalem zu suchen, und dort hat also die erste Erscheinung stattgefunden.

Der Passus, den Hieron. übergeht, wird gesagt haben, wie der Herr bei Jakobus eintrat, und wie sich Jakobus benahm. Auch Jakobus ist nicht allein, doch gilt der Besuch nur ihm, nicht wie bei Petrus auch den Genossen; vielleicht sind die Mutter und die übrigen Brüder zugegen. Vielleicht war auch wie Lk. 24 42 von einem anfänglichen Zweifel die Rede. Hier aber hat der Befehl des Herrn, Brot herbeizubringen, nicht den Zweck, seine Körperlichkeit zu beweisen, sondern Jakobus anzukündigen, daß er jetzt mit Fug und Recht sein Gelübde als erledigt betrachten dürfe. Die Wirklichkeit der Auferstehung wird also für die Verehrer des Jakobus dadurch bewiesen, daß dieser Gerechte trotz seines Gelübdes wieder gegessen hat; das hätte er nicht getan, wenn ihn nicht der Herr selbst von seiner Auferstehung überzeugt hätte. Diese stand ihnen also fest wie ein Gelübde des Jakobus, was bei dessen bekannter 'Gerechtigkeit' das Allerzuverlässigste war, was sie kannten. Die Erscheinung Jesu an Jakobus wird auch von Paulus 1 Kor. 15 7 bezeugt. Bei ihm ist sie freilich nicht die erste. Aber wer hat die Reihenfolge von Erscheinungen an verschiedenem Ort mit der Uhr kontrollirt? Die einen werden dem Petrus, die andern dem Jakobus die erste Erscheinung zugesprochen haben; Paulus steht dem Petrus näher und folgt der 'petrinischen' Tradition.

Das Segnen und Brechen des Brots wie Lk. 24 30, Nehmen und Geben wie Joh. 21 13 und wie beim Abendmahl und früheren gemeinsamen Mahlzeiten, als Erkennungszeichen. Dies öfters wiederkehrende Motiv nimmt verschiedene Gestalten an, es ist bloßes Erkennungszeichen, es beweist die Körperlichkeit, es löst ein Gelübde: alles aber weist daraufhin, daß die Jünger Jesu bei den gemeinsamen Mahlzeiten beim Brodbrechen und Segnen sich des Herrn erinnert haben und diese Erinnerung den Weg zu den Erscheinungen gebahnt hat.

Der Menschensohn, der von den Toten aufsteht, ist derselbe, der überantwortet wird, leiden und sterben muß Mt. 16 21 u. ö., jene geheimnisvolle Gestalt, die einst auch mit den Wolken des Himmels erscheinen soll, das Rätsel der Person Jesu, das älteste symbolum apostolicum. Seine Auflösung gehört nicht hieher.

b. Ignatius schreibt an die Christen zu Smyrna 3, 1 f. (Apokr. S. 129 Z. 13): Ich weiß und glaube, daß er auch nach der Auferstehung im Fleische ist; folgen die

unter 14b angegebenen Worte, doch ohne Erwähnung des Petrus selbst. Hieronymus bespricht die Briefe des Ignatius, zuletzt auch den an die Smyrnäer und den an Polykarp und fährt dann fort: in diesem (im Brief an Polykarp; statt an die Smyrnäer) bringt er auch ein Zeugnis aus dem Ev., das neulich von mir übersetzt wurde, über die Person Christi, indem er sagt: Ich . . . (de viris inlustribus 16). Hier. erwähnt vor 'denen, die um Petrus waren' noch Petrus selbst. An anderer Stelle (im Kommentar zu Jes. XVIII in der Vorrede) gebraucht er mit Hinweis auf das Hebr.-Ev. der Nazaräer den Ausdruck: 'unkörperlicher Dämon'. Derselbe Ausdruck stand, wie Origenes bezeugt, in einer unechten Petrusschrift: (Predigt oder) Lehre des Petrus, die in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. entstanden ist. Beide Schriften können aus der mündlichen Tradition geschöpft haben; gegenseitige Abhängigkeit ist nicht wahrscheinlich, da die Lehre Petri (wenn sie mit der Predigt Petri eins ist) dem Judentum so fremd gegenüber-, wie das Hebr.-Ev. ihm nahesteht.

Ganz sicher sind für das Hebr.-Ev. nur die Worte 'ich bin kein körperloser Dämon' bezeugt; doch muß Ignatius das, was er erzählt, aus einem Ev. haben, da er sich sonst nicht so leicht mit Lk. in Widerspruch gesetzt hätte, der gerade erzählt, daß auch hernach noch die Jünger gezweifelt haben. Es wird also wohl der ganze Wortlaut aus dem Hebr.-Ev. stammen.

Daß Petrus nicht zugegen war, etwa weil er eine Sondererscheinung hatte, wie Lk. 24 34 gelegentlich und von Paulus 1 Kor. 15 5 ausdrücklich berichtet wird, könnte man daraus schließen, daß bei Ignatius nur die um Petrus erwähnt werden. Aber darin wird Petrus eingeschlossen sein, und Hier. nennt ihn noch ausdrücklich. Jakobus und die ihm den Tisch herzubrachten, sind die Familie Jesu, die um Petrus bilden den Kreis der Apostel. Von Jakobus ist er zu jenem Kreis herübergegangen; hier ist ihm ebenfalls Zweifel begegnet wie Lk. 24 38. Sie meinten, es handle sich um einen Dämon sched, der nicht nur in Menschen oder Tieren haust, sondern auch frei umherschweift; freilich sehnt er sich immer nach einer Behausung, weil er eben körperlos ist. Der Ausdruck ist etwas derber als der bei Lk. 24 39 'Geist', der wohl in edlerer Sprache dasselbe sagen will; doch kann damit auch der spukhaft erscheinende Geist des Toten gemeint sein.

Der Schluß, der das Vorhandensein nicht nur von Fleisch und Bein Lk. 24 39, sondern sogar von 'Fleisch und Blut' feststellt, entspricht zwar der Sprache des Ignatius und könnte also von ihm herstammen; aber 'Fleisch und Blut' für die körperliche Wesenhaftigkeit des Menschen ist eben so gut jüdisch, daß der Ausdruck auch im Hebr.-Ev. gestanden haben kann; ja nur dort, wo Fleisch und Blut wie ein Ausdruck für Körper gebraucht wird, kann man ohne Anstoß sagen: Fleisch und Blut anfassen!

Es folgen nun Fragmente, die nicht an bestimmten Stellen des Hebr.-Ev. untergebracht werden können, zumeist einzelne Herrnworte.

15.

Hieronymus zu Hes. 18 7. Den 'Geist betrüben' heißt in der Sprache des Evangeliums nichts anderes als 'jemanden betrüben', ebenso wie die Betrübten 'gebeugten Geistes' 'arm am Geiste' Jes. 57 15 Mt. 5 3 sind, man erfreut des Menschen Herz Ps. 104 15 und erquickt seine Seele Ps. 23 3; die Sprache gibt in ihrem Streben nach Bestimmtheit zugleich den Sitz der Empfindung an. Wie den Geist eines Menschen kann man auch den Geist Gottes betrüben, auch sofern er in den Menschen eingegangen ist Eph. 4 30. Als passende Parallelen führt Zahn Mt. 5 21–26 (vom Mordgeist) und noch treffender 18 6. 7 an; die 'schlimmste Sünde' kann allerdings nicht besser umschrieben werden als dort geschieht.

16.

Führt Hieronymus zu Eph. 5 4 an als Beispiel der Lustigkeit, die sich nicht ziemt. 'In Liebe sehn' heißt ins Aramäische zurückübersetzt: 'mit Liebe anschaun' es handelt sich also um die Liebe des Ansehenden. Jesus verbietet eine Fröhlichkeit

wie die des reichen Mannes, die den Lazarus vor der Türe darben läßt, die nicht mit den Traurigen trauert. Dies ist eine Perle des Hebr.-Ev.

17.

In der schon erwähnten „Theophanie' (s. S. 32) führt Eusebius zur Erklärung von Mt. 10 34 f. (von dem Streit, den Jesus ins Haus bringt) ein Herrnwort aus dem Hebr.-Ev. an, das er für echt hält. Er sagt nämlich nach der syrischen Uebersetzung IV 13: den Grund der Trennungen zwischen den Personen aus dem Hause hat Jesus gelehrt, wie wir es in einem Evangelium gefunden haben, das bei den Juden(christen) in hebräischer Sprache existirt, wo er sagt: Ich werde ... Bald darauf bringt er den Spruch noch einmal ohne ein bestimmendes Pronomen vor dem ersten 'Rechten'. Die Rechten, im Syrischen die 'Schönen' werden diejenigen sein, die im Reiche Gottes zur Seite Christi sitzen dürfen; er kann sich seine Tischnachbarn nicht frei auswählen, sondern nur solche, die ihm sein Vater gegeben hat, vgl. Mt. 20 23: 'welchen es bereitet ist von meinem Vater'. Vgl. noch Joh. 17 6. 9.

18.

Clemens von Alexandrien führt als Parallelen zu Platos Theätet und zu den apokryphen Ueberlieferungen des Matthias, die das Erstaunen als den Anfang der Erkenntnis preisen, eine Stelle aus dem Hebr.-Ev. an, die der zweiten Hälfte von 18 entspricht (stromata II 9, 45). Später V 14, 97 führt er diesmal als gleichartige Parallele zu einem Satz aus Platos Timäus den ganzen oben gebotenen Spruch an. Nun ist offenbar dieser vollere Satz nicht erst von ihm geschaffen, sondern ihm anderweit dargeboten: außerdem bietet er den notwendigen Anfang zu dem kürzeren Satz im II. Buch. Denn darum handelt es sich zu zeigen, wie man durch Nichtruhen doch zur Ruhe kommt, indem das nichtruhende Suchen eben die Ruhe stufenweis finden lehrt. Also wird wohl der ganze Zusammenhang aus dem Hebr.-Ev. stammen. Dort hat es wohl als Aequivalent für Mt. 7 7 f. gestanden.

Daß Clemens bei seiner doppelten Anführung zwischen 'staunen' und sich 'entsetzen', zwischen 'ruhen' und 'ausruhen' wechselt, braucht nicht von freihändiger Uebersetzung, deren Original Zahn finden möchte, herzustammen; es kann gedächtnismäßiges Schwanken sein. Vgl. noch den neuen Fund S. 17 Mitte.

Der Anfang geht von Mt. 7 7 und ähnlichen allgemeinen Sätzen (vgl. Lk. 15 4. 8) aus: Wer sucht, hat nicht eher Ruhe, bis daß er findet .. Wenn er aber endlich findet, so ists etwas ganz anderes und Größeres als was er suchte, so daß er darüber in Staunen und Schreck gerät. Wenn er sich jedoch von solchem Staunen erholt hat, so fühlt er sich königlich beglückt und hat nun endlich Frieden gefunden.

19.

Eusebius berichtet in der Kirchengeschichte III 39, 17, daß Papias unter anderem eine Geschichte von einem Weibe erzählt, die vor dem Herrn wegen vieler Sünden verleumdet wurde; diese Geschichte enthalte auch das Hebr.-Ev. Die Geschichte von der Ehebrecherin Joh. 7 53—8 11, die ursprünglich nicht zum Joh.-Ev. gehörte und von anders woher dorthin gekommen sein muß, kann sehr wohl aus dem Hebr.-Ev. stammen. Freilich sind nicht 'viele Sünden' von ihr berichtet, und man kann auch nicht sagen, daß sie vor dem Herrn verlästert wurde, vielmehr, daß sie mit Recht verklagt ward, steht da. Nun kann freilich im Hebr.-Ev. und bei Papias die Geschichte anders gelautet haben; aber die Pointe hätte doch eigentlich Eusebius mit seiner Angabe schlecht ausgedrückt. Andrerseits paßt das Gesagte auch auf die große Sünderin, Lk. 7 36—50. Dort sind die 'vielen Sünden' geradezu erwähnt (47), und die 'Verlästerung vor dem Herrn' kann in den Worten des Pharisäers, die doch vor Jesus offenbar waren, V. 39 gefunden werden. Dann wäre sie aber im Hebr.-Ev. und bei Papias in einer Form erzählt, die von Lk. so weit abwich, daß sie Eusebius für eine eigene Geschichte hielt und deshalb erwähnenswert fand. Da aber die 'große Sünderin' eine Heimatsstätte in einem uns und dem Eusebius bekannten Ev. (bei Lk.) hat, hingegen die 'Ehebrecherin' ohne das Hebr.-

Ev. (und Papias) heimatlos dasteht, so ist es geratener, ihr die hier gebotene Heimatsstätte zuzuweisen. Doch erschien es nicht geraten, den Text von Joh. 7 53—8 11, so wie ihn etwa v. Soden glaubt feststellen zu können, in den Text des Hebr.-Ev. einzurücken, da selbst v. Sodens Rekonstruktion für Joh. noch zweifelhaft ist, für das Hebr.-Ev. und Papias ein Text gar nicht überliefert ist.

Jedenfalls ist die Barmherzigkeit Jesu, der sich der von anderen verstoßenen 'Sünder' freundlich annahm, auch im Hebr.-Ev. gepriesen worden. Dadurch hat es mit den drei andern gleichartigen Evangelien einen großen Vorzug vor dem Joh.-Ev., das diesen Zug fast ganz unterdrückt hat.

III.

Aegypterevangelium.

(E. Hennecke.)

Literatur: Hilgenfeld N. T. e. c. [2] IV 42—48. Ropes, Sprüche Jesu S. 129—132. Harnack I 12—14 (Tatbestand der Ueberlieferung). II 612—622: sieht die erhaltene asketische Spruchreihe bei Clem. Alex. als singulär an im Verhältnis zum übrigen Stoff (620) und gesteht jener Stelle den Enkratismus zu, nur über das Maß könne man streiten: „So weit entfernt sie sich von dem gemein Kirchlichen nicht, daß man ihr für die Zeit, in der sie entstanden ist, einen häretischen Charakter beilegen müßte" (615); als terminus ad quem der Entstehung wird c. 130 angenommen. Zahn, G.K. II 628 ff. betont vorwiegend den häretischen Gebrauch und apokryphen Charakter des Aeg.-Ev. und setzt als Zeitpunkt seiner Entstehung c. 150 an; übrigens stellt er die Zugehörigkeit der Evangeliencitate des sogen. 2. Clemensbriefes in Frage, worin ihm Resch (ZkWL 1888, S. 232 ff. Agrapha 1889, S. 316—319. 384—387) vorangegangen war. Man wird Ehrhard S. 137 zugeben müssen, daß konsequenterweise alle bei 2. Clem. auftauchenden Evangeliencitate, selbst die wörtlich zu den kanonischen stimmenden, dem Aeg.-Ev. entlehnt sein müßten. Günstiger als andere (in erster Linie C. Schmidt in GgA 1900 Nr. 6; ferner Zahn NkZ 1900, S. 361 ff.; Wernle in ThLZ 1901, S. 74 f.) urteilt Ehrhard S. 138 f. über den Versuch von A. Jacoby (Ein neues Evangelienfragment Straßb. 1900), einzelne sehr trümmerhafte koptische Fragmente, nämlich VI a 2 (s. Apokr. S. 37 f.) dem Aeg.-Ev. zuzuweisen. Die Sprüche von Behnesa sind insbesondere von Harnack auf das Aeg.-Ev. zurückgeführt. Ueber andere vermeintliche Spuren des Aeg.-Ev. vgl. Deißmann ThLZ 1901, Sp. 72. 92 f. G. Wobbermin hat über das Aeg.-Ev. (Religionsgeschichtliche Studien 1896, S. 96—108) die These aufgestellt, es sei wahrscheinlich, daß „dasselbe aus orphisch beeinflußten Kreisen hervorgegangen sei." Man wird sich auf jeden Fall vor allzu zugespitzter Exegese eines geringen erhaltenen Fragments zugunsten irgendwelcher Einreihung in ein größeres Ganzes zu hüten haben. Wie einst Schneckenburger (Ueber das Evangelium der Aegyptier. Ein historisch-kritischer Versuch, Bern 1834) mit seiner Ansicht, das Aeg.-Ev. sei ein Produkt der asketisch spekulativen Ebionitensekte Aegyptens, die ihre Vorläufer im Essäismus und der alexandrinischen Theosophie habe (Hinweise auf die Clementinischen Homilien), genauer aber als Redaktion des populär verfaßten (nazaräischen) Hebräerevangeliums im Geiste dieses Ebionitismus zu bezeichnen (in den er sogar den Inhalt des sogen. 2. Clemensbriefes — damals noch Fragment — überleitet), keine Nachfolge gefunden hat, so dürfte es auch der Hypothese Völters (Petrusevangelium oder Aegypterevangelium? Tübingen 1893) ergehen, der das Aeg.-Ev. als Bearbeitung des älteren Petrusevangeliums faßt, wobei es immer noch ein Petrusevangelium hätte sein wollen, und auch im 2. Clemensbrief das Petrusevangelium benutzt sein läßt (vgl. v. Schuberts

Besprechung in ThLZ 1893, Sp. 501 ff.). An dem bloßen Umstande, daß beide Evangelien in der ganzen altchristlichen Literatur nirgends neben einander genannt werden, rechtfertigt sich diese Vermutung nicht und findet auch keine Stütze an Zahns gleichzeitiger Behauptung (Das Evangelium des Petrus S. 74), daß wenigstens der erhaltene Spruch (des Aeg.-Ev.) im Petr.-Ev. enthalten war (s. Apokr. S. 28), was nur aus der angeblichen diversen Ueberlieferung desselben Spruches (s. darüber unten) erschlossen wird.

Erläuterung der Spruchreihe. Clem. Alex. strom. III 6, 45. 9, 63. 66. 13, 92; excerpt. ex. Theodot. 6, 7. 2 Clem. ad Cor. 12, 2. (Auch Photius bibl. cod. 126 sah die Evangeliencitate bei 2. Clem. als außerkanonisch an.) — a ist bei Clem. Alex. strom. III 9, die erste Wechselrede daraus (ohne die einleitende Angabe des Anlasses zu der Frage) außerdem noch III 6 und excerpt. 67 bezeugt. Clemens handelt im angeführten Buch von der verschiedenen Stellung der Christengemeinschaften zur Ehe oder zu der Frage des geschlechtlichen Verkehrs.

III 6 tut er der Benutzung jener Wechselrede bei den Enkratiten Erwähnung, was mit 1. Joh. 2 16 f. und der richtigen Auslegung der Rede zu bestreiten sei. Denn nicht das sei daraus zu entnehmen, daß dies Leben schlecht und die Schöpfung übel sei, sondern es komme darin einfach die natürliche Folge zwischen Entstehen und Vergehen zum Ausdruck.

III 9 kehrt er dann zu der Stelle zurück und drückt seine Meinung aus, daß sie dem Aeg.-Ev. entstamme. „Denn sie (die Enkratiten) behaupten, daß der Heiland selbst gesagt (folgt c)". Daraus ergibt sich zunächst, daß er unsern Spruch (a) in der enkratitischen Schrift, die ihm vorlag, nicht mit einer Quellenangabe versehen vorfand, sondern aus dem Vorkommen des anderen (c) schloß, daß auch jener dem Aeg.-Ev. entstammte. Entweder war also c in der enkr. Schrift mit der Quellenangabe versehen, und Clemens erschloß dann aus der Aehnlichkeit des Inhalts die gleiche Herkunft von a, oder jener (c) fand sich gleichfalls ohne Quellenangabe vor, aber Clemens wußte anderweitig, vielleicht von einer früheren Lektüre des Aeg.-Ev. her, daß er letzterem zugehöre. Auf alle Fälle ergibt sich aus dem Zusammenhange nichts über die ursprüngliche Stellung des Spruches (c) im Aeg.-Ev. Hilgenfeld und Harnack wollen ihn unmittelbar an die erste Wechselrede anschließen. Mit ebenso großem Rechte könnte man annehmen, daß er der Wechselrede vorhergegangen sei oder an einer beliebigen andern Stelle des Aeg.-Ev. stand; zum Zweifel an seiner Zugehörigkeit zum Aeg.-Ev. überhaupt (Zahn G.K. II 634 A. 4) liegt jedoch kein Grund vor.

Bald darauf wiederholt Clem. die schon III 6 angeführte Wechselrede mit der Absicht, der enkratitischen Deutung der Stelle ausführlicher entgegenzutreten. Es ist mit Recht betont worden, daß zu dieser eingehenden Auslegung und wiederholten Rücksichtnahme auf das Aeg.-Ev. kein Grund zu erfinden ist, wenn ihm nicht die angeführten Stellen oder die ganze Schrift als beachtenswerte Instanz galten, so wenig er auch deren sich sonst bedient. Er holt zugleich den Anlaß zu der Salomefrage nach, den die enkratitische Schrift aus dem Aeg.-Ev. ebenfalls geboten haben muß, und vervollständigt, nachdem er seine Auslegung der Wechselrede gegeben hat, die letztere mit einer weiteren Wechselrede (von der Pflanze). Das dort ausgesprochene ἑξῆς läßt die Zwischeneinfügung von c eben untunlich erscheinen.

Die Form der ersten Wechselrede erscheint an dieser zweiten Stelle abgestumpft. Es ist keine Frage, daß der Satz vom Herrschen des Todes (vgl. βασιλεύειν ἄχρι 1 Kor. 15 25 f.) den ursprünglichen Wortlaut enthält. Er ist der mehr charakteristische und wird zudem durch die Stelle excerpt. 67 in der Hauptsache bestätigt. Auch die Versetzung der direkten Anrede (2. Pers. Plur.) in die 3. Person (freilich auch excerpt. 67) enthält eine Abschwächung. Zahn hat seine umgekehrte Annahme S. 632 A. 1, daß Clem. gerade hier dem Aeg.-Ev. folge, nicht zu begründen vermocht. Seine Unterscheidung einer reineren Version, der Clem. folge, von einer getrübteren der Enkratiten ist unnötig und erschwert das Problem, geschweige denn, daß sich demzufolge (vgl. Zahn, Das

Evang. des Petrus S. 74) als ursprünglicher Standort das Petrusevangelium ergäbe.

Die Auslegung erfolgt in engem Zusammenhange mit der voraufgehenden von c. Das Weibliche ist für Clem. die Begierde, deren Werke Geburt und (darauffolgende) Zerstörung sind. Dem Entstehen und Vergehen, das aus der Begierde entspringt, ist Jesus gekommen ein Ende zu setzen, zur Herbeiführung einer „endgültigen Scheidung und Wiederherstellung der Auswahl, wodurch die mit der Welt vermengten Wesen ihrer Verwandtschaft zugeteilt werden." Das ist gnostisch gedacht; das ἦλθον wird nicht auf das abgeschlossene Lebenswerk Jesu, sondern auf einen bis zum Ende dauernden Prozeß innerhalb der Menschheit bezogen. (Eine andere Verwertung von Mt. 5 17 f. im Evang. der Zwölfe Frgt. 4.) Indem die Sünde nun als Seelentod nach Röm. 5 12 bezeichnet wird, läuft die erste Antwort des Herrn lediglich darauf hinaus, daß es gälte, die Begierde von ihrer Herrschaft abzusetzen. Uebrigens sei das Weib (Eva) mit ihrem Gebären sowohl Ursache des Todes wie des Lebens (1 Mos. 3 20), sofern sie weitere Menschen zur Entscheidung zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gebiert, womit Phil. 1 20 b—24 zusammengebracht wird! — Wenn dieser Auslegung vor der enkratitischen der Vorzug zu geben ist, dann messe man auch sonst überall der künstlichen Interpretation vor der einfacheren den Vorrang bei! Als einfachste Auslegung, zumal von c, ergibt sich die enkratitische, daß Geburt und somit die Ehe überhaupt aufzuhören haben.

Ob der nun folgende Doppelsatz von der Pflanze am Ende von a der eigenen Lektüre des Aeg.-Ev. durch Clem., wie Zahn S. 632 A. 1 unter leichter Aenderung der Interpunktion bei Clem. zu zeigen versuchte, oder jener enkratitischen Schrift, die er vor Augen hatte, seine Einfügung in die Beweisführung verdankt, trägt für den Sinn nichts aus, da die ganze Stelle des Aeg.-Ev. enkratitische Tendenz verrät. Auf die Ehe bezieht er sich sicher (gegen Wobbermin, der S. 98 f. mit Resch eine vegetarische Speiseregel darin erblickt und darin eine Hauptstütze seiner These von dem Ursprung des Aeg.-Ev. in orphischen Kreisen findet, ohne den lückenlosen Anschluß dieses Satzes an die vorhergehende Wechselrede zu beachten). Die enkratitische Auffassung der bitteren Pflanze würde nach den Andeutungen des Clemens darin liegen, daß die Kindererziehung und Abhaltung von den notwendigen Berufsgeschäften ein Haupthindernis der Ehe bildet (womit freilich Paulus 1 Kor. 7 übertrumpft war), während Clemens in der Ueberzeugung, daß das Aeg.-Ev. die Ehe nicht verbiete — vielleicht ein Beweis, daß diese asketische Spruchreihe darin singulär war —, die zu meidende „bittere Pflanze" (vgl. den Baum der Bitterkeit Petrusakten c. 10) in der Auffassung der Ehe als gesetzlichen Joches und Wolllustdienstes findet, was ihrem wahren Zwecke entgegen sei und den Menschen zum Vieh mache (Ps. 49 13. 21), ein Vorwurf, der seitens der Gegner gegen jede Ehe erhoben wurde (vgl. III 17).

b. Nach III 13 behauptete Julius Cassian, der Anführer der Doketen, der περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας schrieb, daß die natürliche geschlechtliche Unterschiedenheit der Körper kein Grund sei zur Billigung der Ehe. Denn wenn diese Einrichtung von Gott wäre, lägen nicht ausdrückliche Aussprüche gegen den ehelichen Umgang vor (Mt. 19 12? Jes. 56 3). Es muß vielmehr geistige Selbstentmannung aus Vorsatz eintreten, und darum wäre es auch absurd, vom Heiland zu fordern, daß er uns körperlich hätte umbilden (!) und dadurch von dem Zusammenhang des Geschlechtlichen befreien sollen. Ebenso argumentirte Tatian. In diesem Sinne führt Cassian nun den Satz b aus dem Aeg.-Ev. als neuen maßgebenden Ausspruch Christi an. Unter dem Anzug der Scham verstand er wohl den Körper; denn er dachte, wie Clemens bemerkt, über die Beschaffenheit der Seele platonisch. Diese war ihm von Anbeginn göttlich; erst die Begierde brachte ihre Verweichlichung (Verweiblichung; die durch Clem. entlehnte Gleichung weiblich = Begierde! s. o.) zuwege und somit ihre Herabkunft zum Entstehen und Vergehen. Die Leiber aber bezeichnete er als Röcke von Fell (M. Nicolas, Études 1866, p. 123 vergleicht Philo). Die Schöpfung (der Leiber mit ihrem Geschlechtsunterschiede, also

mit Begierden) war ihm durch Betrug zustandegekommen (2 Kor. 11 3). Während er also als echter Misogyn, was an Begierde ihm entgegentrat, dem Weiblichen zuwies, wird er das Männliche im vorliegenden Spruche des Aeg.-Ev. irgendwie mit dem Seelischen koordinirt haben (vgl. Ps.-Clem. hom. III 27. 22) so daß der Sinn darauf hinausläuft, daß die Vereinigung von beiden, dem Seelischen und dem Leiblichen, dem Männlichen und dem Weiblichen, ein sittliches Temperament ergibt, in welchem das erstere prävalirt und das letztere damit unwirksam macht (so deutet auch M. Nicolas p. 122). Doch war diese moralische Tendenz mit seinem metaphysischen System hiernach eng verquickt.

Es bedeutet wohl mehr als bloße Analogie, wenn man für diese Ausführung nach ihren zwei Seiten auf die Darstellung über die Naassener bei Hipployt verweist (vgl. deren Uebereinstimmungen mit unserer Spruchreihe Apokr. S. 22). Nach ihrem Mischsystem ist die Seele Ursache alles Gewordenen und bedeutet Adonis, der von Aphrodite und den unterirdischen weiblichen Gottheiten geliebt wird, die Seele, ebenso der von Selene geliebte Endymion, während die Entmannung des Attis durch die ihn gleichfalls liebende Göttermutter die Attraktion der männlichen Seelenkraft an das weibliche Prinzip darstellt (V 7 p. 138). Daß dergleichen Ideen auch über der aufbehaltenen Spruchreihe des Aeg.-Ev. schwebten und man mit einer rein moralischen Deutung nach Art des 2. Clem. nicht auskommt, hat Wobbermin a. a. O. 100 f. A. 1 gegen Zahn mit Recht geltend gemacht. Aber auch des Clem. Alex. Deutung zu dem Citate des Cassian befriedigt nicht. Er koordinirt zwar wiederum das Weibliche mit der Begierde und zugleich das Männliche mit dem Zorn (genau so wie die Apost. Kirchenordnung 7 f. die Sätze der Didache 3, 2 f.!) und läßt auf jene die Scham, auf diesen die Reue folgen. Entledigte man sich der Finsternis der ersteren (des Anzuges der Scham) und ließe diese vereint (τὰ δύο ἕν) auf sich wirken, so käme zugleich eine Einigung von Geist und Seele gemäß dem Gehorsam gegen das „Wort" zustande, — eine Deutung, die an Künstlichkeit wiederum alle anderen überbietet und für die Auslegung der Stelle nicht ernsthaft in Frage kommt. (G. Esser im Katholik 1898 I, S. 143 hat für die Deutung des Spruchs auf die pythagoreische Systoichienlehre verwiesen.)

Der Ausspruch nach Cassian stimmt im ganzen zu der Form bei 2 Clem. 12, 2 (gegen Zahn, G.K. II 637), nur daß das erste Glied (vom Anzug der Scham) dort fehlt und dafür (als drittes) das Auswendige und Inwendige beigefügt ist. Bei Cassian wird der Gegenstand der Frage nicht näher angegeben, sondern auf ihre vorigen Fragen verwiesen, während bei 2 Clem. der Herr von jemand (natürlich Salome, von Zahn, G.K. II 638 ohne Grund beanstandet) gefragt wird, wann sein Reich käme (vgl. Lk. 17 20, auch V. 21 ἐντός). Zahn schlägt S. 634 A. 3 γενήσεται statt γνωσθήσεται vor. Es scheint in der Tat, als ließen sich beide Angaben so leichter vereinigen. Die Salome hätte vorher die Verhältnisse des — künftigen — Reiches erfragt, während sie nun sich bestimmt nach dessen Kommen erkundigt. Tatsächlich liegt aber doch die Frage nach dem Kommen des Reiches schon im Anfange von a ausgedrückt (Apokr. S. 22), woraus sie 2. Clem., der das Aeg.-Ev. selbst vor Augen hatte, nachholte. Das γνωσθήσεται im Referate des Cassian wird darauf abzielen, daß Salome nun erfahren wollte, wann die ihr zuteil gewordenen Aufschlüsse (a) zur allgemeinen Kenntnis der Menschheit gelangten, worauf der Herr deren vorherige Heiligung in enkratitischem Sinne fordert (b). Es ist demnach sehr wohl möglich, daß b sich an a unmittelbar anschloß, und dies um so mehr, wenn wir anzunehmen haben, daß die III 6 und 9 benutzte enkratitische Schrift schon diejenige Cassians war. Was man von der Deutung Cassians abzuziehen hat, um das Wortverständnis der Spruchreihe im Aeg.-Ev. zu gewinnen, ist nicht auszumachen, da wir sonst nichts etwa Gleichartiges aus ihm besitzen und die Zugehörigkeit alles Uebrigen, was man ihm zugerechnet hat, unsicher bleibt. —

Eine interessante Frage bliebe noch, ob die sonstigen Evangeliencitate der Naassenerschrift bei Hippolyt (eine etwas knappe Sammlung bei Preuschen, Antilegomena S. 11 f.) nicht etwa auch dem Aeg.-Ev. zuzurechnen sind. Es

tauchen dort nicht bloß synoptische, sondern auch johanneische Sprüche auf, jene wie diese teilweise frei citirt oder in eigentümlicher Mischung mehrerer Schriftstellen. Da eine solche auch bei den johanneischen Citaten zu beobachten ist, ist kaum anzunehmen, daß hier eine Citatenreihe aus dem Aeg.-Ev. vorliegt; der Verf. der Schrift hat es aber gleichfalls gekannt und wie die kanonischen Evangelien frei benutzt.

IV.
Ebionitenevangelium (Evangelium der 12 Apostel).

(A. Meyer.)

Die Literatur ist im wesentlichen schon beim Hebräer-Evangelium angegeben. Dort ist auch über die Verhandlungen berichtet, die zu einer Unterscheidung des Eb.-Ev. vom Hebr.-Ev. geführt haben. Die Fragmente und Mitteilungen der Alten sind vom Hebr.-Ev. gesondert zusammengestellt von J. A. Fabricius, I p. 346—349 vgl. 339b—341. II 532 f. vgl. 527 f. J. F. Kleuker, Ueber die Apokr. d. N. T. 1798, 158—165. de Wette, Einl. (1826) S. 82—84. Credner, Beiträge I 1832, S. 334—336. Kirchhofer, Quellensammlung 1842, S. (456) 457—460. Anger, Synopsis 1852. Ad. Hilgenfeld, N. T. e. c. IV p. 33 f. Th. Zahn, G.K. II S. 725 f. A. Harnack, I S. 205—209. Eb. Nestle, N. T'. suppl. p. 75 f. E. Preuschen, Antilegomena S. 9—11 (Uebersetzung S. 110—112). Besonders besprochen ist das Eb.-Ev. von: Credner, Beiträge I 332—347. Hilgenfeld, a. a. O. p. 32 und Annotationes 35—38. Zahn, a. a. O. S. 724—742. Harnack, II S. 625—631, I 383—386.

Ein von J. R. Harris 1900 herausgegebenes Ev. der 12 Apostel (vgl. Nestle in ThLZ 1900, S. 557) gehört erst der nachkonstantinischen Zeit an, will aber auch aus dem Hebräischen übersetzt sein. [Dagegen spricht, was der Herausgeber p. 16 f. mit Bezug auf die allgemeine Berührung mit dem sog. Testamentum domini nostri J. Chr. schon bemerkt hat.]

Daß das Eb.-Ev. von seinen Verehrern auch Hebr.-Ev. genannt wurde, berichtet Epiphanius. Was sie damit meinten, ist vorne gesagt; man braucht nach dem dort Ausgeführten nicht an eine Verwechselung durch Epiphanius zu denken. So erklärt es sich auch am besten, daß Hieronymus umgekehrt einmal (gegen Pelag. III, 2) das eigentliche H.-E. 'Ev. nach den Aposteln' nennt. Hier liegt wirklich eine Verwechselung des Hieronymus vor, die aber sehr leicht verständlich ist, wenn das Eb.-Ev. auch den Namen Hebräer-Evangelium führt.

Wie das wahre Hebräer-Evangelium wollte das Eb.-Ev. auch der echte Matthäus sein. Aber es kann noch nicht einmal das Matthäus-Evangelium sein, das nach Irenaeus I 26, 2, III 11 7 die Ebioniten benutzten und das er für den kanonischen und also auch echten Mt. oder dessen hebräisches Original hält. Denn, welche Form des Mt.-Ev. das auch gewesen sein mag, so haben sicher die Ebioniten des Irenäus, die das Gesetz treulich hielten, nicht ein Ev. benutzt, in dem die Opfer verworfen wurden (vgl. Harnack II 630 f.).

Das Fehlen der Kindheitsgeschichte ist bezeugt durch Epiphanius haer. 30, 14: (die Ebioniten) schneiden zuerst die Geschlechtsregister bei Matthäus weg und beginnen dann den Anfang zu machen, wie oben gesagt, indem sie schreiben: „Es geschah, heißt es, in den Tagen des Herodes . . .“. Oben d. h. haer. 30, 13 hatte Epiph. schon kurz angegeben: Der Anfang des bei ihnen gebrauchten Evangeliums lautet: Es geschah . . .

Dies Fehlen einer Kindheitsgeschichte ist freilich nur unserm Mt. und Lk. gegenüber ein Wegschneiden; im übrigen ist es in der evangelischen Erzählung und Literatur das Ursprüngliche, wie Mc. und noch Joh. zeigt (vgl. die entsprechenden Aus-

führungen zum Hebr.-Ev.). Die Erzählung begann also wie bei Mc. und Joh. mit der Verkündigung des Täufers, von dessen Herkunft nur nebenbei ein Gerücht erwähnt wird, Jesus wird gar als bisher ganz unbekannter Mann angeführt.

1.

Daß Fragment 1 den Anfang bildete, bezeugt Epiph. zweimal ausdrücklich. Darauf führt auch die Analogie der Erzählung in den älteren Evangelien und die doppelte Zeitangabe. Den zweiten Absatz von 2, der allerdings die direkte Fortsetzung von 1 bildet, gibt Epiph. im unmittelbaren Anschluß an den ersten, so daß er die beiden Abschnitte wohl in dieser Reihenfolge vorgefunden haben wird. Der erste Abschnitt ist daher ein Einschub in die überlieferte Erzählungsform, der sofort, nachdem die erste Person des Dramas bekannt gemacht war, nun auch die zweite und Hauptperson einführt oder vielmehr die 12 Apostel, die in seiner Begleitung sind. In diesen, die das wahre Israel bilden und heranbilden sollen, setzt sich Jesus auf Erden fort, und diese wieder haben ihre Lehre in „ihrem" Evangelium niedergelegt, durch das also Jesus in der ebionitischen Gemeinde wohnt. Diese gewaltsame Einführung der Person Jesu in dem Bericht von Johannes hat ihre Parallele im Joh.-Ev., wo gleichfalls die Rede vom Logos den ursprünglichen Anfang der ev. Erzählung umrankt und hier nun gar zurückdrängt, so daß umgekehrt die Erwähnung des Johannes wie ein Einschub aussieht.

Der Faden von 1 wird im zweiten Abschnitt von 2 wieder aufgenommen; die Unterbrechung ist sichtlich nur wegen der Einführung Jesu und der Zwölfe erfolgt; also ist zwischen 1 und 2 kaum etwas ausgefallen.

Hinter 2 könnte eine Predigt des Täufers gestanden haben, dann folgte 3. Folglich hat uns Epiphanius den ersten Abschnitt des Eb.-Ev., der den Täufer, Jesum und die Zwölfe einführt und die Taufe Jesu erzählt, ziemlich vollständig überliefert.

1. Epiphan. haer. 30, 13 und bis 'Jordanfluß' nochmals 30, 14. Der chronologische Anfang ist nach dem alttestamentlichen Chronikstil 1. Kön. 11 $_{26}$; Jes. 7 $_1$ und dem Vorbild des Lk. 1 $_5$, 3 $_{1.2}$, der auch das erste Datum hergegeben hat, geformt. Es soll das weltliche und geistliche Regiment im Judentum angegeben werden. Richtig ist nur die Angabe über Kaiphas, die nicht ohne weiteres aus Lk. stammt, der Hannas und Kaiphas nennt; sie ist vielmehr dorther und aus der evangelischen Erzählung erschlossen. Die Angabe über Herodes den König Judäas ist hingegen aus Lk. 1 $_5$ entlehnt. Dort gibt sie richtig die Zeit der Geburt des Täufers und Christi an, hier soll sie fälschlich die Zeit ihrer Wirksamkeit bestimmen. Es ist also der König Herodes, der wirklich auch über Judäa regierte, und der Vierfürst von Galiläa, Herodes Antipas, in eine Gestalt zusammengeschlossen, die wie im Petrus-Ev. als der weltliche Repräsentant des Judentums überhaupt erscheint. — Kaiphas ist im ersten etwas flüchtigeren Citat weggelassen.

einer, Johannes mit Namen] so im zweiten Citat; im ersten nur: Johannes. Das Ev. ist für Leute bestimmt, die noch nichts von der hl. Geschichte, ja von dem großen Propheten des Judentums gehört haben. Sogleich darauf: 2 'ein Mann, namens Jesus'. Vgl. darüber Apokr. S. 24.

Die 'Taufe der Buße' erscheint zuerst und in den Evangelien nur Mc. 1 $_4$ Lk. 3 $_3$, wo Johannes eine T. d. B. predigt; die Verbindung mit 'taufen' hat auch AG. 19 $_4$. Dort wird sie ebenso wie hier dadurch entstanden sein, daß man das 'taufend', das bei Mc. vorhergeht, mit diesen Worten als dem Objekt verbunden hat, wie wohl auch der 'Jordanfluß' aus Mc. 1 $_5$ (vgl. Mt. 3 $_6$) stammt.

Die Ausdrücke: es begab sich (oder 'es trat auf') ἐγένετο, es kam, mit Namen Johannes deuten auf Joh. oder die Quelle evangelischer Erzählung, die auch Joh. 1 $_6$ gebraucht hat, vielleicht das Hebr.-Ev.; die Abstammung des Täufers von priesterlichem Geschlecht ist dem Verf. nicht sehr wichtig (Apokr. S. 25). Daß hier die Abstammung von Zacharias und Elisabeth, worüber doch Lk. eine ganze Erzählung zu bieten weiß, als bloßes Gerücht verzeichnet werden kann, zeigt aufs neue, daß die

Vorgeschichte des Lk. noch auf lange hinaus ohne allgemeine Anerkennung blieb.

2 a.

Epiph. 30, 13. Ein Mann mit Namen Jesus] zeigt nicht nur, daß eine Vorgeschichte fehlte (s. o), sondern auch, daß auf die Herkunft und Geburt keinerlei Wert gelegt wird. Was Jesus diesen Christen bedeutet, ist er durch die Verbindung mit dem himmlischen Christus. Die 'ungefähr dreißig Jahre' aus Lk. 3 23.

Wenn es auffällt, daß die Apostelwahl, also auch die Scene am See vor die Taufe verlegt wird, entgegen den älteren Evangelien, in eine Zeit, wo nach den Ebioniten Jesus noch nichts ist und bedeutet, so erklärt alles der Zweck der Berufung: 'zum Zeugnis für Israel'. Diese Zwölf sollen alles von Anfang mit erleben, namentlich auch die Taufe und Berufung Jesu zum Sohne Gottes. Der Ausdruck ist aus Lk. (6 13 AG. 1 2) auch ins Joh.-Ev. (6 70) übergegangen.

Jesu Reise nach Kapernaum, wo er in das Haus des Simon eintritt, nachdem er am See etliche Jünger berufen hat, findet sich in gleicher Anordnung nur bei Mc. 1 21. 29. 16—20. Bei Mc. und Lk. 4 38 auch 'das Haus des Simon'. Der Beiname wird nicht auf Jesus zurückgeführt, auch ist der 'hebräische' Name Kephas diesen 'Hebräern' unbekannt.

Hier, wo Jesus zum erstenmal redend eingeführt wird, empfahl sich der feierliche Ausdruck 'er tat seinen Mund auf' nach Mt. 5 2.

Das Vorbeigehen am See betonen in anderen Wendungen auch Mc. 1 16, Mt. 4 18. Das Wort λίμνη für See gebraucht nur Lk. 5 1, und See von Tiberias sagt nur Joh. Aber die Benennung λίμνη von Tiberias war wohl überhaupt in der griechischen Welt die geläufigere (vgl. Joseph. bell. jud. III 57, IV 456) anstatt der einheimischen Meer von Galiläa oder Gennesaret.

Vorangestellt werden die Söhne Zebedäi. Sollte eine Verwechselung mit dem Herrnbruder Jakobus vorliegen, der die höchste Autorität der Ebioniten war? Möglich ist dies auf gnostischem Boden wohl, da auch sonst unter den verschiedenen Jakobus des N. T. Verwirrung entstanden ist.

Uebergangen sind Philippus, Bartholomäus, Thomas und Jakobus Alphäi, während Matthäus absichtlich zurückgestellt ist. Daß Verf. zwölf nennen wollte, ist durch den Schluß der Rede Jesu gesichert. Vielleicht hat nur Epiphanius oder einer seiner Abschreiber sich die Mühe der Aufzählung kürzen wollen oder ist versehentlich von Andreas auf Jakobus Alphäi abgeirrt (Hilgenfeld).

Thaddäus aram. Thaddai ist sonst nur bei Mc. 3 18 gesichert, während Mt. 10 3 hier auch Lebbäus gelesen wird und Lk. 6 16 hier den Judas Jakobi anführt.

Simon den Eiferer wie Lk. 6 15; diese griechische Uebersetzung des aramäischen Kananaios Mc. 3 18, Mt. 10 4 spricht nicht gerade für 'hebräische' Herkunft des Ev., ebensowenig Judas Iskariotes, nach Mt. 10 4 gräcisirt für das Hebräische isch-karioth (Mc. 3 19, Lk. 6 16).

Der Zöllner Matthäus wird nach Mt. 9 9 in eins gesetzt mit dem Zöllner Levi, den Jesus nach Mc. Lk. vom Zoll berief. Auch diese Berufung wird also schon als vor der Taufe geschehen vorausgesetzt. Hier zugleich ein sehr deutlicher Wink auf den vorgeschobenen Verfasser des Ev., wie ihn gerade untergeschobene Schriften lieben. Vgl. Joh. 21 24.

will ich] vgl. Mc. 3 13: welche er wollte. Die Benennung Apostel setzen Mt. 10 2 und Lk. 6 13 dem Verzeichnis voran, Lk. führt den Namen auf Jesus zurück, ähnlich unser Verf.

Zum Zeugnis für Israel] die zwölf Apostel also mit Beziehung auf die zwölf Stämme wie Mt. 19 28. Mt. 10 18 ist das Zeugnisleiden der Christen erwähnt; mehr im Sinne unserer Stelle AG. 1 8; doch erst hier von der Rolle des zuschauenden Zeugen (s. o).

2 b.

Es begab sich, daß Johannes taufte] wörtlich: es ward Joh. taufend aus Mc. 1_{4}, nach der Lesart ohne den Artikel vor 'taufend', die an unserer Stelle ihre älteste Bezeugung hat (s. S. 25).

Daß Pharisäer zur Taufe kamen, steht auch Mt. 3_{7} trotz Mt. 21_{32}, Lk. 7_{30}. Hier steht auch noch, daß sie wirklich getauft wurden. Die Ebioniten als die wahren Juden legten vielleicht Wert auf diese Anerkennung der Johannestaufe durch die jüdischen Autoritäten. Jerusalem als Subjekt Mt. 3_{5} (vgl. Zahn 732), das ganze Judäa ebenda und Mc. 1_{5}.

Die Kleidung und Speise des Täufers im Anschluß an Mt. 3_{4} („Speise" statt „Nahrung"). Der vegetabilische Honig steht voran, dann erst daran angeknüpft der Ersatz für die lästigen „Heuschrecken". Es schmeckte nämlich jener Honig nach Oelkräpfeln, wie sie bei uns zu Fastnacht beliebt sind. Die Wahl dieses Vergleichs war nahegelegt nicht nur durch den Gleichklang akris-enkris sondern auch durch den Geschmack des Manna, der 4 Mos. 11_{8} fast ebenso bezeichnet wird; dazu kommt noch, daß an anderer Stelle der Geschmack des Manna mit dem von „Kräpfeln in Honig" verglichen wird 2. Mos. 16_{31}. Diese Beziehung auf den Honig, der soeben im Eb.-Ev. erwähnt war, und die nahe Verwandtschaft beider alttestamentlicher Stellen hat Epiphanius verleitet, gleich darauf auch „Kräpfel in Honig" für das Eb.-Ev. vorauszusetzen.

Wenn auf diese Geschmacksverwirrung nun eine Rede des Täufers folgte, so mag sie einen Vortrag über den Nutzen der vegetarischen Lebensweise und der Waschungen enthalten haben. Epiphanius leitet in der Tat das folgende Fragment ein: Und nachdem er (der Verf. des Evang.) vieles gesagt hat, fährt er fort. Doch kann damit im wesentlichen der Inhalt von 2 gemeint sein, da Epiph. 3 mit diesen Worten direkt an 1 anknüpft.

3.

Die Anknüpfung der Taufe Jesu an das Vorhergehende nach Lk. 3_{21}, der schon vorher vom „Volke" geredet hatte. Dann kommt Jesus und wird getauft (nach Mc. 1_{9}) und zwar ohne Zögern und Widerrede des Täufers, wie sie Mt. 3_{14} bringt, dafür hat sich der Verf. einen viel weiter gehenden Gedanken des Täufers für nachher aufgespart; doch stammt „von dem Wasser" aus Mt. 3_{16}, und ebenso wie dort tut sich der Himmel tatsächlich, nicht nur im Gesicht (Mc. 1_{10}) auf, und dann sieht Jesus den Geist. Dieser heißt wie bei Lk. 3_{22} und im Hebr.-Ev. nach jüdischer und christlicher Kirchensprache „der heilige" (die Basler Ausgabe des Epiph. 1544 hat „Geist Gottes" wie bei Mt.; Petavius gibt beides); dorther auch die Gestalt. Eigentümlich ist dem Eb.-Ev., daß nicht der Geist, sondern die Taube herabkommt, und daß nun diese gar in Jesum hineingeht, während bei Mc. die entsprechende Präposition nur „auf" bedeuten soll, wie Mt. Lk. richtig verstehen.

Das erleichternde „geschah" (vgl. Lk. 3_{22}. Mc. 1_{11}) fehlt in der Handschrift von Venedig, wie es auch bei Mc. nicht sicher überliefert ist.

Die erste Stimme gilt Jesu selbst nach Mc. 1_{11}. Lk. 3_{22}; die dritte ähnlich lautende wendet sich an den verwundernd fragenden Johannes mit Benutzung von Mt. 3_{17}. Auch das Joh.-Ev. hat das Taufwunder als ein Zeichen für den Täufer verwendet (1_{32-34}).

Eine zweite Stimme ist auch noch an Jesus gerichtet. Sie soll ihm die soeben erfolgte Annahme zum Gottessohn mitteilen und zwar auf Grund des vorher bezeugten Wohlgefallens (s. Apokr. S. 26) wie bei Justin dial. 88, 20; 103, 19. Sie stammt aus Lk., wo ihr Wortlaut namentlich im Occident vielfach gelesen wurde, so bei D, in den alten lateinischen Uebersetzungen a b c ff² l. Augustin liest so im Streit mit dem Manichäer Faustus, der ebenfalls in dieser Form citirt: er spricht von jüngeren griechischen Handschriften mit diesem Wortlaut und will ihnen nicht jeden Glauben versagen, ja anderwärts citirt er selbst ohne weiteres so. Es sollen dann eben beide Formen des Worts damals gesprochen sein, gerade wie bei unseren Ebioniten.

Im Orient treten außer Justin auch Clemens von Alex. und Methodius von Olympus († um 310) für diese Lesart ein (vgl. Zahn I, 542 A 1).

Und alsbald] entspricht der Sprache des Mc., die auch auf Mt. abgefärbt hat. Das „große Licht" erinnert sprachlich an Jes. 9 1 eine Stelle, die Mt. 4 16 Verwendung gefunden hat, das „umleuchten" findet sich zweimal bei Lk. (2 9, AG. 26 13). Der Inhalt aber ist unseren Evangelien fremd, doch ist er in der altchristlichen Tradition auch sonst bezeugt. Sehr wahrscheinlich war eine Feuererscheinung bei der Taufe schon im Hebr.-Ev. erzählt (s. S. 27). Tatian hat die Erzählung, daß während der Taufe ein Feuer auf dem Jordan entbrannt sei, in seine Evangelienharmonie aufgenommen. Von dort her kennt sie der syrische Kirchenvater Ephrem, der öfters darauf zurückkommt, und die Taufliturgie der Severianer. Dasselbe berichtet Justin, dial. 88, 8. Sie ist auch in die alte lateinische Uebersetzung der Evangelien eingedrungen, so in cod. Germanensis u. Vercellensis. Hier im Verc. findet sich derselbe Ausdruck wie im Eb.-Ev. „ein großes Licht leuchtet rings umher", allerdings noch „vom Wasser her" und ohne das Objekt „den Ort". Die Vorstellung, daß ein Licht über dem Wasser erstrahlt, findet sich zuerst in der Schrift „Predigt des Paulus", die wahrscheinlich das Hebr.-Ev. benutzt hat. Auch die christliche Sibylle hat sich der Vorstellung bemächtigt: um die Mitte des 3. Jahrh. haben, wie eine afrikanische Schrift de rebaptismate berichtet, Ketzer bei ihrer Taufe ein Feuer über dem Wasser erscheinen lassen.

Zu grunde liegt zunächst die Weissagung des Johannes von der Feuertaufe des Größeren, die mit der Geistestaufe verbunden ist, weiterhin aber wohl auch der Gedanke an das Aufleuchten der Herrlichkeit des Gottessohns, der jetzt eben geboren wird, ja der nach gnostischer Anschauung eben jetzt von der Lichtwelt auf die Erde kommt: Siehe dein Licht kommt, und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir. Jes. 60 1.

Der Erzähler greift nun wieder zurück, auf Jesum selbst, den der Täufer scheinbar jetzt erst bemerkt, obwohl er ihn selbst vorhin getauft hat. Aber jetzt erst nach solchen Zeichen, fällt er dem Täufer auf, und er fragt ihn, wer er sei. Das 'Herr', das die Handschrift in Venedig wegläßt, ist bei alledem nur erst ehrfurchtsvolle Anrede, wie das aramäische mar. Die Auskunft gibt nun Gott selbst in der dritten Stimme (s. o.).

Die Bitte des Täufers ist eine Verstärkung des Ausrufs bei Mt. 3 14: 'Ich hätte Not von dir getauft zu werden' Jesus hindert ihn beim Bitten und Niederfallen, während bei Mt. der Täufer Jesum hindern will, daß er sich taufen lasse. Ebenso wird das 'Laß', das bei Mt. bedeutet: ‚Laß es für jetzt geschehen' hier in dem Sinne gebraucht: Laß es so gut sein, daß du mich getauft hast und ich dich nicht taufe; dann schleppt noch das weitere Mt.-Wort nach: es muß jeder gerechte Brauch erfüllt werden (s. Apokr. S. 26.)

4.

Mit Beziehung auf und im Gegensatz zu Mt. 5 17 f. Apokr. S. 26. Ven. gebraucht die 3. Person; aber auch von da aus müßte man auf ein Herrnwort mit der 1. Person schließen. Verf. versucht hier das Wortspiel der prophetischen Strafrede nachzuahmen, wie er sich im Ausdruck an Jes. 9 11. 16. 20; 10 4 anlehnt; der Zorn läßt nicht ab, bis daß er ausbricht und sich Genüge schafft. Dies hat sich an den Juden erfüllt, die nicht zu opfern abließen, bis Jerusalem und die Opferstätte zerstört wurde.

5.

Der Anfang des Fragments ist noch in die Darstellung des Epiph. verwoben; es scheint aber nach Lk. 8 20 gebildet zu sein. Ebenso ist die Einleitung zu dem Herrnwort selbst nicht mitgeteilt. Die Handbewegung zwischen den beiden Worten nach Mt. 12 49. Bei der Antwort Jesu schwankt die Ueberlieferung des Wortlauts und darum auch die Satzabteilung und Auslegung. Ven. setzt nämlich an dieser Stelle nochmals 'Brüder'. Die Basler- und Petavius-Ausgabe oder ihre Quellen lassen das zweite 'Brüder' fort, offenbar, weil es überflüssig erschien. Ursprünglich

wird aber statt Brüder ἀδελφοί wohl Schwestern ἀδελφαί (vgl. Mt. 12 50 Mc. 3 35) dagestanden haben, das nur wegen des männlichen Relativs verändert ist (Zahn). Damit wird auch die gesuchte Einteilung und Uebersetzung unnötig: diese da sind meine Brüder und meine Mutter; meine Brüder sind, die da tun . . ., die freilich Einteilung und Sinn der Worte bei Mc., Mt. wiedergeben. Dort weist der erste Satz auf die Jünger hin, die da vor ihm sitzen; der zweite gibt die allgemeine Regel an. Lk. hingegen scheint nur diese allgemeine Aussage aufzunehmen. Der Ebionit, der sich ganz wie Lk. ausdrückt, meint aber doch mit seinem 'diese' die anwesenden Jünger, da er die hinweisende Handbewegung aus Mt. beibehält: diese vor mir Sitzenden sind es, welche und weil sie den Willen tun. Das Eb.-Ev. hat schließlich noch 'den Willen' in die Mehrzahl gesetzt, wobei es vielleicht an Einzelgebote des Gesetzes denkt.

6.

Die Jüngerfrage nach Mt. 26 17, die Antwort die Verkehrung von Lk. 22 15, in Form einer Frage, die mit 'nein' zu beantworten ist (Blaß, nt. Gramm. § 75 2). Die direkte Verneinung der Lk.-Stelle wird durch den Zusatz 'Fleisch' vermieden; sonst also mag der Herr immerhin nach dem Passah verlangt haben; aber als er dies sagte, hat er doch nicht an Fleischessen gedacht! Davon haben freilich die Jünger nichts gesagt; aber man konnte 'das Passah' in ihrer Frage auf das Passahlamm beziehen. In der Gegenfrage Jesu soll aber 'dieses Passah' Zeitbestimmung sein: an diesem Passahfest. Der Akkusativ steht als Zeitbestimmung freilich meist auf die Frage wie lang? Doch finden sich wohl auch Uebergänge zu einer Benutzung bei der Frage wann? Blaß § 34 7. 8. Zur Not könnte man auch übersetzen: dieses Passahmahl in Gestalt von Fleisch zu essen. Daß ein solch eingeklemmtes Wort grammatisch Not macht, ist ja selbstverständlich. —

Zahn II 736—741 möchte auch noch ein von Clemens Alex. 'aus einem Evangelium' angeführtes Herrnwort samt seiner Einkleidung auf das Eb.-Ev. zurückführen. Bei Clem. Alex. strom. V 63 (vgl. Ps.-Clem. hom. XIX, 20) heißt es 'nicht aus Neid nämlich, sagt er, hat der Herr geboten, in einem gewissen Evangelium: mein Geheimnis gehört mir und den Söhnen meines Hauses' (Apokr. S. 9 Nr. 6). Andere ziehen es zum Aeg.-Evangelium. — Eine andere Zuweisung an das vorliegende Evangelium s. Apokr. S. 36 unter 2, da dort gleichfalls die Apostel in der Mehrzahl die Redenden sind. Die Reste sind aber zu gering, um eine sichere Entscheidung fällen zu können. Die Anlehnung an Paulus S. 37 Z. 18 ff. = 1. Kor. 15 23 f. 55, die Verwandtschaft mit dem Joh.-Ev. Z. 20 ff. 28 f. S. 38, Z. 2 f. entsprechen wenig dem Geist unseres Eb.-Evangeliums. Ich möchte lieber an eine der Petrusapokalypse und dem Petrusevangelium verwandte Schrift denken (vgl.: wir Jünger, auf dem Berge).

Jesus, Jesu Jünger und das Evangelium im Talmud und verwandten jüdischen Schriften.

(A. Meyer.)

Literatur: Die Quellen sind im Text genannt. Der hebräische Text der auf Jesus bezüglichen Stellen in der älteren jüdischen Literatur ist vortrefflich zusammengestellt von G. Dalman im Anhang zu Laible, Jesus Christus im Talmud (s. u.) Hier ist der uncensirte Text dargeboten, während die gewöhnlichen Talmudausgaben an unserer Stelle mehrfach verstümmelt sind. Nach Dalmans Text sind die hier gebotenen Uebersetzungen zumeist angefertigt. In der englischen Ausgabe hat Dalman den mitgeteilten Stellen eine englische Uebersetzung hinzugefügt, die gleich-

falls beachtet ist. Außerdem sind benutzt: Der hebräische Text der Mischna. Berlin J. Lewent 1832—1834. Tosefta, herausgeg. von M. S. Zuckermandel, Pasewalk 1880. Pal. Talmud, Krotoschin 1866 und Vulgärausgaben des Bab. Talmud.

Verglichen sind die Uebersetzungen von A. Wünsche zum bab. Talmud, Leipzig 1886—1889 und von M. Schwab, Paris zum jerus. Talmud 1871—1889. Mehrfach sind erwähnt die Toledoth Jeschu, spätere legendenhafte Darstellungen des Lebens Jesu aus jüdischer Feder.

Von Toledoth-Drucken seien erwähnt: Wagenseil, ספר תלדות ישו (Buch der Geschichte Jesu) in Tela ignea Satanae Altorf 1681. J. J. Huldreich, ס׳ ת׳ ישו הנוצרי (B. d. Gesch. Jesu v. Nazareth) hebr. lat. Leiden 1705. E. Bischoff, Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu. Leipzig 1895. Gershom Bader: Chelkath M'chokek, Jerusalem 1880 [2] Krakau (kennt drei Handschriften). Sämtliche Drucke und eine große Anzahl Handschriften sind zusammengestellt in S. Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin 1902. Klassificirung der Texte S. 27—37 v. E. Bischoff. Abdruck von Handschriften (mit deutscher Uebersetzung) S. 38—149. Eine deutsche Uebersetzung auch bei: R. Clemens, Die geheimgeh. oder apokr. Evang. V. Stuttgart 1850. — Inbetracht kommende Werke allgemein polemischen Inhalts sind u. a.: Raymundus Martini (Predigermönch in Catalonien, 13. Jahrh.): Pugio Fidei hrsgeg. v. Bened. Carpzov, Leipzig 1687. Rabbi Schimeon b. Duran 1361—1444 קשת ומגן (Bogen und Schild). R. Lipmann: Nizzachon bei Wagenseil. J. C. Wagenseil, Tela ignea Satanae, Altorf 1674, Confutatio libri Toldos Jesu. J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judentum 1700 Bd. I namentlich S. 228—263: Ob im Talmud unseres Heilands Meldung geschehe? Franz Delitzsch, Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Nation. Leipzig 1888. — Bibliographische Werke: J. C. Wolf, Bibliotheca Hebraea II, Hamburg 1721. (979—981). Ugolinus, Thesaurus Antiqu. sacr. Venedig 1744. Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, 2. Aufl., Frankfurt 1892. W. Bacher, Agada der palästin. Amoräer 1892—99. — Wörterbücher, Horae: J. Buxtorf, Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum, Basel 1639. C. Schöttgen, Horae Hebraicae et Talmudicae II de Messia. Dresden u. Leipzig 1742. J. E. Löwy, Kritisch-talmudisches Lexicon. Wien 1863. J. Levy, Chald. Wörterbuch über die Targumim und einen großen Teil d. rabb. Schrifttums 1867—1868. J. Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch. Leipzig 1876. 1889. Hamburger Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud. Abt. II 1883. Artikel 'Eliefer ben Hyrkanos' u. a. S. Krauß, Griechische u. lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch u. Targum 1898—1899. — Ueber Jesus im Talmud: R. M. Meelführer, Jesus in Talmude. Diss. philologica I. II. Altorf 1699. A. C. Werner, Jesus in Talmude. Stade 1731. R. von der Alm, Die Urteile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der 4 ersten christl. Jahrh. über Jesus und die ersten Christen, Leipzig 1864. G. Rösch, Die Jesusmythen des Judentums: ThStK 1873, S. 77—115, vgl. 1878, S. 516—521. Lippe, Das Ev. Matth. vor dem Forum der Bibel und des Talmud, Jassy 1889. H. Laible, Jesus Christus im Talmud. Mit einem Anhange: die talmudischen Texte mitgeteilt von G. Dalman 2. Aufl. (Anast. Neudruck. Leipzig 1900 (1891). Beste Sammlung des Materials, ausführliche aber unkritische Besprechung. Ueber Dalman s. o. Wertvolle Anmerkungen von Dalman und H. Strack. Engl. Uebersetzung Jesus Christ in the Talmud translated by A. W. Streane, Cambridge 1893. L. Couard, Jüdische Sagen über das Leben Jesu. NKZ 1901, 164—176. (Unselbständig.) S. Krauß, Das Leben Jesu n. jüd. Quellen (s. o.) S. 181—194. — Ben Stada, ben Pandera: D. F. Strauß, Athenäum f. Wiss. Kunst u. Leben 1839, 15—30. F. Nitzsch, Ueber eine Reihe talmudischer u. patristischer Täuschungen, welche sich an den mißverstandenen Spottnamen "בן־פ geknüpft. ThStK 1840. S. 115—120 (Παρθένος = Πάνθηρ). F. Hitzig, Ben Pandera u. Ben Stada ZwTh 1865, S. 344—347 (Stada = Wer da). G. Rösch, ThStK 1873, S. 77 f. (Stada = ἀποστάτης). A. Fürst, Origenes wider Celsus, Saat auf Hoffnung 1877, S. 41—52. P. Cassel, Aus Literatur und Geschichte. Berlin und Leipzig 1885, S. 323—347

Karikaturnamen. (Panthera „Unzuchtstier“; Stara = Stern) vgl. Mischle Sindbad 3. Aufl. S. 216. J. Levy, Neuhebr. Wb. unter 'פ und 'ס. S. Krauß, Lehnwörter II unter "פ und "ס, wo auch Literaturangaben (P. von πόρνος; Stada vgl. Σωτάδεια). — Ueber Maria Magdalena: Winer, Bibl. Realwörterb. II 3. Aufl. 57. J. Derenbourg, Essais p. 471. N. 1. Lagarde, Mitteilungen III 257—260. (Auch im N. T. die Haarflechterin! recht leichthin geschrieben; dagegen:) Dalman, Gramm. des jüd. pal. Aram S. 141. A. 7. — Ueber Bileam-Jesus: W. Bacher, Agada der pal. Amoräer I. 24. Geiger, Jüd. Zeitschr. 1868, S. 31. 305. Perles, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1872. 266 f. Zur rabbin. Sprach- und Sagenkunde 1873. S. 16. J. Levy, Chald. Wb. Artikel Bileam. Löwy, Krit. talm. Lexicon: Art. Ahitofel. Th. Zahn, G.K. II 2, S. 674. — R. Eliefer: Derenbourg 357 ff. Hamburger, Realencl. Artikel Eliefer, Laible S. 56—62. Th. Zahn, a. a. O. 674 f. — Der Philosoph und das Evangelium: Fr. Delitzsch, ZlTh, Neue Untersuchungen S. 22, 1856. S. 77. Güdemann, Religionsgesch. Studien. Leipzig 1876. S. 67—97: Die Logia des Mt. als Gegenstand einer talmudischen Satire. A. Neubauer, Studia bibl. Oxoniensia 1885. S. 57 f. Nicholson, The Gospel accord. to the Hebrews 1879. S. 145 ff. Hilgenfeld, N. T. e. c. IV S. 15—21. Laible S. 62 ff. Zahn a. a. O. 675—679. — Der 'Menschensohn' im Talmud: Dalman, Worte Jesu. 1898, S. 202. Vgl. die dort A. 4 angeführte Literatur.

Wie hat sich das Bild Jesu in den Augen der jüdischen Schriftgelehrten gestaltet, die Jesus so vielfach angegriffen und so strenge gescholten hat, die seinen Untergang gesucht und mit herbeigeführt haben? Was hielt man von seinen Wundern, was von seiner Lehre? Wie stellten sich die Rabbinen zu dem Bilde, das die Christen von Jesus zeichneten? Wie dachten sie über die Judenchristen, die doch treue Juden sein wollten?

Ablehnung und Verfolgung des Meisters und der Jünger sind nur die Außenseite dieser ihrer Anschauung; es ist hier unsere Aufgabe, diese selbst kurz zu kennzeichnen; dabei ist hauptsächlich der Talmud, der große Sprechsaal der nachchristlichen Rabbinen zu befragen; vorher aber schon erheben sich jüdische Stimmen, die uns auf das dort zu Hörende vorbereiten.

Zu Jesu Lebzeiten hat man die Wunder Jesu nicht geleugnet, aber man führte sie zurück auf Beelzebul, den obersten der Teufel Mc. 3_{22}; denn die Schriftgelehrten konnten den nicht anerkennen, der die Schriftgelehrten nicht aufsuchte, sondern die Zöllner und Sünder und mit ihnen aß, der den Sabbat brach und den Unterschied von rein und unrein aufhob. Nach seinem Tode war ihnen, wie einer aus ihrer Schule, Paulus, bezeugt, der gekreuzigte Messias ein Aergernis. Daß das Grab Christi leer gewesen sei, haben die Juden zu Zeiten des Mt.-Ev. nicht bestritten; aber sie meinten, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen Mt. 28_{13}. Damals waren sie mit dem Scheltwort Beelsebul („Herr der Wohnung“) für den „Hausherrn“ der Christen wie für seine Hausgenossen schnell bei der Hand Mt. 10_{25}. Sobald die Lehre von der wunderbaren Geburt bei den Juden bekannt wurde, hatte man sie gegen die jüdische Anklage auf Ehebruch der Maria zu verteidigen, wie bei Mt. mehrfach geschieht; ebenso war die Herkunft aus Galiläa und Nazareth in Schutz zu nehmen Mt. 2_{23}; 4_{15}. Das Joh.-Ev. zu Beginn des 2. Jahrhunderts hallt wieder von jüdischen Anklagen gegen die Lehre und Person Jesu wie gegen das Christusbild der Gemeinde; Wohlwollende fragen: was kann aus Nazareth gutes kommen? Joh. 1_{46}; andere sagen: aus Galiläa steht kein Prophet auf 7_{52} und kommt nicht der Messias 7_{41} f. Oder sie schelten ihn einen Samariter, der von Teufel besessen sei 8_{48}, einen Volksverführer 7_{12} Eine harte Rede war ihnen namentlich die christliche Lehre von dem Fleisch und Blut Christi im Abendmahl $6_{52.\ 60}$; daß Christus vom Himmel herabgekommen 6_{41} und dahin aufgefahren sein sollte 7_{33}, da sie doch seinen Vater und Mutter noch nennen konnten 6_{42}; vor allem war ihnen die Lehre von der Gottheit Christi ein Greuel 10_{33-36}. In der ersten Hälfte des Jahrh. klagt

Justin namentlich darüber, daß die Juden den Heiden so viel Schlechtes von Christus und den Christen erzählen: „Daß der Name Jesu geschmäht und gelästert wird in der ganzen Welt, daran sind die Hohenpriester und Lehrer der Juden schuld", dial. c. Tryphone 117. Die Juden verbreiten, daß Christus jene Greueltaten gelehrt habe, welche die Heiden den Christen zuschreiben c. 108. Die Rabbinen ermahnten dabei die Juden, sich mit den Christen überhaupt in kein Gespräch einzulassen c. 112. Daß in der Tat die Juden bei den Heiden gern Schlechtes von Christus erzählten, bezeugt uns der heidnische Schriftsteller Celsus um 180 in seinem 'wahren Wort', das wir aus der Widerlegung durch Origenes kennen. Hier sehen wir zugleich, wie viel und wie Eigenartiges man schon von Jesus zu berichten wußte. Celsus läßt einen Juden auftreten, der Jesus vorwirft: er habe die Geburt aus der Jungfrau erdichtet; in Wirklichkeit sei er in einem jüdischen Dorf geboren, von einer dürftigen Tagelöhnerin des Orts. Von ihrem Gatten, der seines Zeichens ein Zimmermann war, sei sie verstoßen, nachdem sie als Ehebrecherin überführt war. Ausgewiesen von ihrem Mann und ehrlos umherirrend erzeugte sie in der Dunkelheit den Jesus (Orig. gg. Cels. I 28) und zwar von einem gewissen Soldaten Panthera I 32. Dieser Jesus habe dann aus Armut in Aegypten um Tagelohn arbeiten müssen und habe dort einige Zauberkräfte kennen gelernt, mit denen die Aegypter zu prahlen pflegen; so sei er wieder zurückgekehrt, indem er sich auf die Zauberkräfte Großes einbildete und sich deshalb als Gott ausgab (I 28).

Zu der Rede von dem gestohlenen Leichnam der Jünger kam später, als die Christen dagegen den großen Stein oder die eigene Verlegenheit der Jünger beim leeren Grabe geltend machten, bei den Juden noch die spöttische Behauptung, der Gärtner hätte den Leichnam fortgeschafft, damit die Menge der Hinzukommenden nicht seinen Salat niederträte. Wenigstens citirt Tertullian um 195 die Juden wegen dieses unnützen Wortes vor das jüngste Gericht (de spectac. 30).

Dies die Stellung, die das Judentum in der Zeit, da der Talmud zu entstehen begann, Christus und dem Christentum gegenüber einnahm, soweit sich diese Stellung unabhängig vom Talmud kennzeichnen läßt. Wollen wir hierfür nun Bestätigung und Erläuterung im talmudischen Schrifttum selbst suchen und wollen wir die weitere Entwicklung der jüdischen Anschauung von Jesus in den verschiedenen Schichten dieser Literatur verfolgen, so erscheint es zunächst am richtigsten, geschichtlich vorzugehn. Zuerst wäre die Mischna zu befragen, die älteste außerbiblische Aufzeichnung des jüdischen Rechts, die auf Grund älterer Ueberlieferung am Ende des 2. Jahrh. nach Christus (durch R. Juda den Heiligen) zusammengestellt ist. Viel Ausbeute läßt sich aber von vorneherein nicht von einer Sammlung erwarten, die im wesentlichen Rechtsentscheidungen zusammentragen will. Etwas mehr Ausbeute ist in der Ergänzung zur Mischna, der Tosefta zu erwarten, die obwohl später verfaßt, doch zuweilen älteres Material verarbeitet. Reichhaltiger, aber freilich auch viel später (Mitte des 4. Jahrh.) ist die erste Erläuterung der Mischna, der palästinensische Talmud, der die Anschauung der Gelehrtenschule zu Tiberias in Galiläa wiedergiebt, und noch ergiebiger ist die umfangreichste Gesamtschöpfung und der eigentliche Normalkodex des Judentums, der babylonische Talmud, der aber erst im 5. und 6. Jahrh. und außerdem fern von der Heimat Jesu, in Babylon, zusammengestellt ist. Von den Midraschim, den erbaulichen Erläuterungen zum A. T., wie sie die jüdischen Gelehrten des frühen Mittelalters im Anschluß an die Synagogenvorträge sammelten, kommt für uns namentlich der Midrasch zum Prediger Salomonis (Kohelet) inbetracht; auch sonst hat man in der erbaulichen jüdischen Literatur jener Zeit Umschau zu halten, und auch die Mitteilungen oder Auslegungen der großen jüdischen Kommentatoren zu Bibel und Talmud sind zu berücksichtigen. Dabei ist aber jedenfalls darauf zu achten — und das macht auch die Aufzeichnungen späterer Zeit einigermaßen wertvoll, daß die jüdische Ueberlieferung, wie sie einerseits beständig am Umbilden, Ausgestalten und Zusetzen ist, andererseits doch auch recht altes Gut zähe festhält; ist doch häufig der Name der älteren Autorität, auf die man sich stützt, oder die Zeit, aus der die Ueberlieferung stammt, mehr oder we-

niger genau angegeben. Diese Mischung von Altem und Jungem macht freilich auch wieder die zeitliche Ordnung unsicher Dazu kommt noch die andere Schwierigkeit, daß Jesus vielfach unter andern Namen und unter Verhüllungen angeführt wird, deren Umfang nicht von vorneherein festzustellen ist, so daß man nicht immer weiß, ob man es wirklich mit Jesus zu tun hat. Vielmehr ist es eine Hauptaufgabe für jede Untersuchung dieses Gegenstands, hier sehr vorsichtig vorzugehn und alles das auszuscheiden, was jüngere oder ältere Erklärer erst auf Jesum gedeutet haben; vor allem auch schon im Talmud selbst zu verfolgen, wie ganz fremdartige Erzählungen mehr und mehr mit Jesus in Verbindung gebracht werden. Diese Entwicklung, in der Angliederung, Umbildung, Kombination und Ausspinnung einen ganzen Roman Jesu und seiner Mutter zu stande bringen, ist ja mit dem Talmud nicht zu Ende gekommen, hat sich vielmehr schon im frühen Mittelalter noch lebhafter fortgesetzt und hat sich in den verschiedenen Formen der Toledoth Jeschu niedergeschlagen, deren Stoffe schon um 830 Agobard von Lyon kannte, und die dann durchs Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit in immer neuen Gestalten auftauchten, eine Ausgeburt niedrigen Fanatismus, häßlicher Schmähsucht und gemeiner Phantasie. Es empfiehlt sich, den Stoff in Gruppen zu scheiden, und der Entwicklung jeder einzelnen nachzugehn und namentlich ihre ursprüngliche Bedeutung festzustellen.

Bei der Vereinigung andersartiger Typen mit der karikirten Gestalt Jesu können wir die Talmudgelehrten gleichsam beobachten und zugleich das Willkürliche ihres Verfahrens und ihre eigene Unsicherheit feststellen, wenn wir uns eine im bab. Talmud zweimal vorkommende Zusammenstellung von Ansichten über die Herkunft Jesu ansehn, der hier freilich nicht mit Namen genannt, ohne Zweifel aber gemeint ist:

1.

bab. Schabbath 104 b. Sanhedrin 67 a.

B e n S t a d a, das ist B e n P a n d ē r a Es sprach R. Chisda: Ehegatte war Stada, Buhle Pandēra. (Nach andern:) Ehegatte war Paphos ben Juda, seine Mutter hieß Stada. (Aber) seine Mutter war (ja doch) M i r j a m die Haarkräuslerin (m'gaddla) für Frauen? (Deswegen hieß sie doch Stada,) wie man zu Pumbeditha sagt: Gebuhlt hat diese (s'tath da) von ihrem Gatten weg.

Ausgegangen wird hier von der feststehenden Bezeichnung ben Pandera. Fest steht ferner, daß Pandera der natürliche Vater Jesu, der Buhle von Jesu Mutter ist (s. u.). Unklar aber ist man über den Namen der Mutter und den ihres rechtlichen Gatten. Die Mutter soll Stada heißen, was einige aber nur als Beinamen zu Mirjam fassen wollen; R. Chisda (das Haupt der Akademie zu Sora in Babylon 290—300? † 309) hält aber Stada für den Namen des rechtlichen Vaters, während andere diesen Paphos ben Juda nennen.

Eine richtige Erinnerung liegt ja nun jedenfalls in dem Namen Mirjam = Maria vor; die Haarkräuslerin (m'gaddla) scheint durch den Beinamen der Maria Magdalena veranlaßt. Diese war freilich eine Jüngerin, nicht die Mutter Jesu, und ihr Beiname bedeutet vielmehr herstammend aus Magdala, einem Orte am galiläischen See. Aber Maria m'gaddla ist nun keineswegs zuerst durch Mißverstand von Maria Magdalena veranlaßt, vielmehr ist dieser Name ursprünglich zu ganz anderem Zweck geschaffen, nämlich um ein Wortspiel und eine recht tragische Verwechselungsgeschichte zu ermöglichen:

2.

bab. Chagiga 4 b: Wenn R. Joseph an den Spruch kam (Sprüche Sal. 13, 23:) 'Und mancher wird hingerafft ohne Recht', so kam ihn das Weinen an; er sprach: Sollte denn einer dahingehen, ohne daß seine Zeit gekommen ist? Allerdings, wie diese Geschichte mit R. Bibi bar Abaje zeigt: Es befand sich (einmal) bei ihm der Todesengel; dieser sprach zu seinem Boten: Geh, bring mir M i r j a m die Flechterin (m'gaddla) von Frauenhaaren. Er ging hin und brachte ihm Mirjam die Erzieherin (m'gaddla) von Kindern. Der (Todesengel) sprach zu ihm: Ich hatte dir doch gesagt: Mirjam die Flechterin von Frauenhaaren. Der Bote sagte: So will ich sie wieder zurückbringen.

Der Todesengel aber sagte: Da du sie nun einmal gebracht hast, so sei sie unter der Zahl (der Toten). Wie ging es mit ihr zu? Sie nahm einen brennenden Spahn in die Hand, als sie den Ofen auskehrte; er fiel ihr auf den Fuß und verbrannte sie. Ihr Geschick war es, daß sie hierher gebracht wurde. R. Bibi bar Abaje sagte zum Todesengel: Habt ihr denn Macht, so zu handeln? Der Todesengel sagte: Steht nicht geschrieben: Mancher wird hingerafft ohne Recht?

Diese Erzählung, die zunächst auf R. Joseph (bar Chia, das Haupt der Akademie zu Pumbeditha, geboren 259 in Schili in Babylon † 325) und dessen Autorität zurückgeht, ist die jüdische Bearbeitung eines weitverbreiteten Motivs, das unter den Griechen Lukian und Plutarch, unter den Christen Leo der Gr. (dial. IV) wiedergegeben haben; daß nämlich auch der Tod Verwechselungen begehen kann, sei es daß der Name oder der Wohnort des Abzuholenden ihn täuscht. Die jüdische Erzählung benutzt den häufigen Frauennamen und zwei verschiedene aber in ihrer abgekürzten Form gleichlautende Beschäftigungen, um eine solche Verwechselung nahe zu legen. Die Aehnlichkeit, die außerdem mit dem Beinamen Magdalene entsteht, hat später erst bei den Autoritäten des babylonischen Talmuds und zwar jedenfalls nach der Zeit R. Josefs, also etwa im 4.—5. Jahrh., die Beziehung auf Jesus hervorgerufen. Damit war freilich eine ganz unmögliche Chronologie geschaffen: R. Bibi, der wie R. Josef im 4. Jahrh. wirkte, sollte noch erlebt haben, wie Maria Magdalena als Mutter Jesu zum Tode gefordert wurde und trotzdem am Leben blieb. Die älteren Fabulisten kümmern sich um solche Ungeheuerlichkeiten der Zeitberechnung nicht; die mittelalterliche Auslegung sucht, so gut es geht, um die Schwierigkeit herumzukommen, indem sie nun den Todesengel R. Bibi die Geschichte von der Maria erzählen läßt (Tosaphot zu Chagiga 4b nach En Jakob; Dalman, Texte S. 6* engl. 31*): Dies geschah zur Zeit des zweiten Tempels; sie war die Mutter des N. N. (Jesu) wie im Traktat Schabbat (104 b) steht. Die Angabe: zur Zeit des zweiten Tempels ist dabei lediglich aus der Beziehung auf Jesus gefolgert. Der Kommentar zu Schabbat 104 b (s. u. 1) berichtet, daß Rabbenu Tam (R. Jakob ben Meir in Frankreich) den Ben Stada aus chronologischen Gründen nicht mit Jesus dem Nazarener gleichsetzen wolle; so müsse man entweder annehmen, daß der Todesengel dem R. Bibi die ältere Geschichte erzählt oder daß es zwei Haarkräuslerinnen des Namens Mirjam gegeben habe. Die Haarkräuslerin als Mutter Jesu ist seit der Zeit des babyl. Talmuds eine feststehende Figur der jüdischen Ueberlieferung, die auch in die Toledoth Aufnahme gefunden hat (Ausgabe Wagenseil und Huldreich s. u. d. Literaturangaben).

Zwei andere Marien sind nicht einmal im Talmud mit der Mutter Jesu in eins gesetzt. Die eine ist Mirjam die Tochter von (Eli) Ale Bezalim (Zwiebelblatt), der wir in der Hölle begegnen (Ale Bezalim ist wohl Spottname für Eli Bezaleel):

3.

pal. Chagiga 77 d. (pal. Sanhedrin 23 c.)

(Von zwei Frommen starb der eine vor seinem Freunde. Der Ueberlebende war darüber gekränkt, daß man seinem Freunde nur die notdürftigste Totentrauer widmete, während beim Tode eines Einnehmersohnes alle Arbeit ruhte.) Nach einiger Zeit sah der Ueberlebende den gestorbenen Freund sich in einem wohl angelegten Garten mit Wasserquellen ergehen; aber den Sohn Maon's sah er, wie er an einem Wasserstrom die Zunge herausstreckte, ohne trinken zu können. Er sah auch Mirjam, die Tochter von (Eli) Ale-Bezalim — [R. Lazarus ben Jose sagt:] sie war aufgehängt an den Enden der Brüste. [R. Jose ben Chanania (Vizepräsident unter Gamaliel um 100 n. Chr.) sagt: Der Zapfen des Höllentors] <das Höllentor> haftete in ihrem Ohr — Er frug: warum geht es ihr so? Er (der Freund?) antwortete: Weil sie fastete und es bekannt machte. [Andere sagen, weil sie einen Tag fastete und sich zwei Tage Wohlleben anrechnete] Er frug: wie lange wird sie so hängen? Er antwortete: bis Simeon ben Schetach kommt. Dann wird man (die Tür) aus ihrem Ohr fortnehmen und in sein Ohr befestigen.

Der hier (nicht in der Parallelstelle) genannte R. Eliezer ben Jose ist der Galiläer, der in der Mitte des 2. Jahrhunderts dergleichen erbauliche Sachen sammelte, vortrug und aufzeichnete. Das Aufhängen an den Brüsten scheint darauf zu führen, daß sie Unzucht getrieben haben soll. Das Hauptmotiv des gegenwärtigen Berichts scheint aber doch das Höllentor im Ohr zu sein: das muß ursprünglich bedeuten, daß sie mit dem Ohr gesündigt, also nicht gehorsam war oder auf Verbotenes gehorcht hat. Ihr Nachfolger Simon ben Schetach soll dafür gestraft werden, daß er von Hexen gehört hat und sie nicht gleich ausrottete; so galt vielleicht auch Mirjam zuerst als Hexe. Durch die Erwähnung Simons, der Bruder der Königin Alexandra Salome (76—67 v. Chr.) gewesen sein und etwa 90 oder 80 v. Chr. gewirkt haben soll, wird ihre Lebenszeit in das zweite Jahrh. vor Christus verlegt. Irgend eine Beziehung zu Jesus ist dabei nirgendwo zu entdecken. Hingegen läßt sich diesmal die Herkunft der hier verwandten Vorstellung wohl angeben. Ganz denselben Kummer und denselben Trost wie dieser jüdische Fromme erlebt der ägyptische Zauberer Setme Kamuas in den demotischen Kamuas-Romanen aus der Zeit Christi (ed. Griffith 1900). Setme hörte die Stimme einer Totenklage: ein reicher Mann ward mit allem Pomp begraben; dann ward ein Armer in einer Matte bestattet, und niemand ging mit (S. 45). In der Unterwelt zeigte ihm dann Si-Osiris, wie der Arme mit allem Pomp des Reichen ausgestattet ist, während sich in dessen Auge das Höllentor bewegt.

Noch früher, nämlich in die Zeit, da der griechisch-syrische König Antiochus Epiphanes in Jerusalem eindrang und den Tempel plünderte (170 v. Chr.), ist eine andere Maria-Mirjam aus dem Priestergeschlechte Bilga anzusetzen, um derentwillen ihr Geschlecht fortan im Tempeldienst zurückgesetzt und an die (minder ehrenvolle) Südseite des Tempels verwiesen wurde.

4.

pal. Sukka 55 d.

(Die Priesterordnung) Bilga hat für immer ihren Teil an der Südseite, wegen M i r j a m, der Tochter Bilga's, welche (vom Judentum) abfiel und einen Soldaten (oder: Feldherren στρατιώτης) von der griechischen Regierung heiratete, und sie ging hinein und schlug (oder: stampfte) auf die Oberfläche des Altars und sprach zu ihm: Wolf, Wolf (λύκος), du hast das Vermögen Israels zu grund gerichtet und ihnen doch nicht beigestanden in der Stunde der Not.

bab. Sukka 56 b.

Unsere Rabbinen haben überliefert: M i r j a m, die Tochter Bilga's hat Gesetz und Ordnung gewechselt und einen Feldherrn von der griechischen Regierung geheiratet. Als die Griechen in den Tempel eindrangen, stampfte sie mit ihren Sandalen auf den Altar und sprach: Wolf, Wolf, wie lange wirst du das Vermögen Israels zu grund richten und ihnen doch nicht beistehen in der Not? Als die Gelehrten das hörten, nahmen sie ihren Ring und verstopften ihr ihre Fenster.

Der Name ihres Gatten wird nicht genannt; aber er wird als στρατιώτης (Soldat) bezeichnet. Auch jener Panthera, der dem Celsus als Verführer der Maria und als Vater Jesu bezeichnet wurde, war ein στρατιώτης. Wie bei Celsus wird auch an der unter 1 angeführten Stelle des bab. Talmuds Pandera als der buhlerische Vater Jesu genannt, und ben Pandera ist so sehr die bekannte Bezeichnung Jesu, daß hierdurch ben Stada erläutert und der Name Jesu fortgelassen wird. Denn schon in der Tosefta und im pal. Talmud heißt Jesus mehrfach Jesus ben Pandera (im Midrasch Koh. r. bar Pandera) oder (in der Tosefta) Pantere. In den Toledoth ist die jüdische Ueberlieferung mit der christlichen von Joseph als dem rechtmäßigen Gemahl der Maria so verbunden, daß ein Joseph ben Pandera entweder als der rechtmäßige oder der buhlerische Gatte der Maria erscheint. Die byzantinischen Schriftsteller Johannes Damascenus (8. Jahrh.) und Epiphanius Monachus (10. Jahrh.) haben diese Figur denn auch, um sie dem Judentum zu entwinden, in der Familie Jesu untergebracht. Joh. Damascenus teilt sie der Fa-

milie der Maria, Epiphanius der Josephs zu (vgl. Krauß S. 185).

Man hat vielfach versucht, den Namen Panthera oder Pandera symbolisch oder als Entstellung zu erklären. Am glaublichsten ist noch die Annahme von Nitzsch, daß er eine Verkehrung von parthenos (Jungfrau) darstelle; viel wahrscheinlicher aber ist, daß einfach eine Persönlichkeit mit Namen Πάνδαρος, Πάν θηρος oder „Panther“ (gr. Πάνθηρ, aramaisirt panthera) gemeint ist, einem Namen, der auch sonst vorkommt. Da läge es nahe, an jenen griechischen Soldaten, den Verführer oder Gatten der obengenannten Mirjam aus dem Hause Bilga zu denken, der dann freilich, wo die Tradition das Richtige vorträgt, verloren oder zufällig nicht erwähnt, hingegen in einer andern durch die Feindschaft gegen das Christentum verwirrten Tradition erhalten geblieben wäre. Aber nachdem wir einmal auf die ägyptische Märchenwelt hingewiesen sind, wird auch für ‘Pantere’ hier die Lösung zu suchen sein. Pa-neter-a heißt der ‘große Gott’. So wird unter anderem Osiris genannt, und Si-Osiri, Sohn des O., wäre ein Ben-Pantera [1].

Von dem Namen Stada hat man zur Zeit des bab. Talmud und früher schon nicht mehr gewußt, ob es ein männlicher oder weiblicher sei. Die ältere Auffassung scheint die von R. Chisda (nach 250) vertretene zu sein, daß es ein Mannsname ist; die jüngere, die an die Mutter Jesu denkt, wird hierin wohl ebenso willkürlich sein wie mit ihrer Benennung des Vaters (s. u.), sie ist auch sichtlich in Verlegenheit gegenüber dem überlieferten Namen Maria und kann sich nur mit einer schlechten Worterklärung helfen, die aus der Gelehrtenschule zu Pumbeditha (in Babylon) stammt: hier kann man zugleich deutlich sehen, wie gewaltsam oder wie wenig sorgfältig das ganze Verfahren ist. Auch die Aussprache des Namens hat wahrscheinlich gewechselt; durch die Auslegung s'tath da ist für jene Zeit die Aussprache Stada gesichert; aber pal. Sanhedrin 25 cd liest man in der ersten Silbe ein ō, was auf die Aussprache Sotada, d. h. auf den griechischen Namen Σωτάδης (Sotades) führt. Pal. Jebamoth hat als 3. Konsonanten ein r, so daß man stara oder sotera lesen kann. Dies sotera hat man mit σωτήρ (sotēr) Heiland in Verbindung gebracht, wo dann freilich das ben nicht paßt; in stara hat man gr. ἀστήρ (aster) pers. stara Stern wiederfinden wollen und an einen Sternensohn gedacht, wie Juden Jesum gewiß nicht genannt haben werden, von der sprachlichen Gewaltsamkeit ganz abgesehen. Am besten bleibt man bei Sotades stehen, einem Namen, der gerade auch für Aegypten (s. u.) bezeugt ist, wo er sich wahrscheinlich an ägyptische Set-Namen anlehnt. Vielleicht aber ist dieser Name nichts als ein griechischer Ersatz für den Priestertitel Setme, Setne (griech. vielleicht Σεθῶν Herodot II 141?), den der Vater des obengenannten Si-Osiri namens Kamuas führt. Von dem Sohne eines Stada oder Sotades wird nun gelegentlich Folgendes berichtet:

5.

Tosefta Schabbath XII.	Pal. Schabbath 13 d.	Bab. Schabbath 104 b.
Wer (am Sabbat) auf seinem Fleische Einritzungen macht, ist nach R. Eliezer schuldig, nach den Gelehrten frei. R. Eliezer sprach zu ihnen: Hat nicht der Ben Stada nur so (seine ganze Kunst) gelernt? Sie sprachen zu ihm: Wegen Eines Narren sollen wir alle Vernünftigen zu Schaden bringen?	Wer (am Sabbat) auf der Haut Einschnitte macht in Form von Schriftzeichen, der ist schuldig; wer aber (nur) auf der Haut Schriftzüge zeichnet, ist frei. (Aber,) erwiederte ihnen R. Eliezer, hat nicht Ben Stada nur auf diese Weise Zaubereien aus Aegypten gebracht? Man erwiderte ihm: Wegen Eines Narren sollen wir wie viele Vernünftige zu Schaden bringen?	Es ist (außerhalb der Mischna) gelehrt worden: R. Eliezer sprach zu den Gelehrten: Hat nicht der Ben Stada Zauberei von Egypten vermittelst Einritzung an seinem Fleisch gebracht? Man erwiderte ihm: Ein Narr war er, und man bringt keinen Beweis von einem Narren bei.

[1] Was mit der אכסנדריא des Ben Pandera, zu der Haman hinaufsteigen

Von seinem Schicksal hören wir:

6.

pal. Sanhedrin 25 cd.
(Jebamoth 15 d.)

Wie verfährt man mit (dem Verführer zum Götzendienst?), um ihn zu überlisten? Man läßt zwei Zeugen ihm auflauern, im inneren Raume, und läßt ihn im äußeren Raume sitzen und zündet ihm die Lampe an, so daß sie ihn sehen und seine Stimme hören können. So <nämlich> verfuhr man mit Ben Sotada <Stara, Sotera> in Lydda und ließ zwei Gelehrtenschüler ihm auflauern, und sie brachten ihn in das Richthaus und steinigten ihn.

bab. Sanhedrin 67 a.

Allen übrigen in der Thora (verzeichneten) Todsünden läßt man nicht (zum Zweck der Ueberführung) auflauern, außer dem Verführer zum Götzendienst. Wie verfährt man mit ihm? Man zündet ihm die Lampe an im inneren Raum und läßt [für ihn] Zeugen im äußeren Raum sitzen, so daß sie ihn sehen und seine Stimme hören können, während er sie nicht sieht, und jener (den er verführen wollte) spricht zu ihm: Sage mir (noch einmal) unter vier Augen, was du (vorhin) gesagt hast. <(Wenn) er (es) ihm (nun) gesagt hat, so> spricht er zu ihm: (dem Verführer): Wie sollten wir unsern Gott <Vater> im Himmel lassen und fremden Göttern dienen? Bereut er (nun, so ist es) gut. Wenn er aber sagt: Es ist recht und gut so für uns, so führen ihn die Zeugen, die draußen zuhören, ins Richthaus und steinigen ihn. So verfuhr man (auch) mit Ben Stada in Lydda und hängte ihn (dann) am Vorabend des Passah.

R. Elieser (um 100—130 n. Chr.) will das Einritzen oder Aufzeichnen von schriftähnlichen Zeichen auf der Haut für den Sabbat verbieten, da das Beispiel der Ben-Stada zeige, daß es doch ein sehr gewichtiges Schreiben sei. Die anderen Gelehrten halten aber das Verfahren des Ben-Stada für viel zu absonderlich, als daß man daraus eine allgemeine Regel ableiten dürfe. Dieser Ben-Stada kam aus Aegypten, und sein Zaubern beruhte auf der Wunderkraft der Tätowirung. Solches Einritzen ist entweder Rest eines Blutopfers, wie 3 Mos. 19_{28}; 1 Kön. 18_{28}, oder wenn bestimmte Zeichen dargestellt werden, bedeutet es wie das Aufmalen solcher Zeichen, daß man sich einer Gottheit weiht und sich unter ihren Schutz stellt. So sagt Paulus, er trage die Stigmata (Male) Christi an seinem Leibe Gal. 6_{17} und sei dadurch gefeit. Allgemein üblich war die Tätowirung bei den heidnischen Syrern (Lukian de dea Syria 59). In Aegypten stand der Flüchtling, der die Stigmata eines Gottes trug, unter dessen Schutz und Eigentum (Herodot II 113). So konnte man auch hoffen, damit eines Gottes wunderbare Hilfe zu erlangen. Ist dieser ben Stada (?) mit dem ben Sotada in 6 eine Person und historisch, so ist er, da er von einem jüdischen Gericht überführt wird, ein Jude. Jüdische Zauberer gab es damals überall (vgl. AG. 13_{6-12}); außergewöhnlich war nur seine Methode. Den Rabbinen war diese nicht nur ein Greuel, sondern auch etwas Unerhörtes, sie kannten nur dies eine Beispiel und fürchteten so leicht keine Wiederholung. Umsomehr könnte es sich um eine geschichtliche Erinnerung handeln aus einer Zeit, die vielleicht nicht allzuweit zurücklag.

Darauf führt nun auch die andere Stelle, die die Ueberführung und Bestrafung dieses Zauberers — wenn, wie angenommen, beidemal dieselbe Person gemeint ist — als Beispiel hinstellt, wie man einem Verführer aufzulauern und ihn zu bestrafen habe. Die Ueberführung geschah durch zwei Gelehrtenschüler, die Be-

will, als er (Targum II zu Esther 7_9) gehängt werden soll, gemeint ist (ἐξέδρα Tribüne; so Lebrecht, Hammazkir IX, 1869, S. 146. P. Cassel a. a. O. Anh. S 66. Laible-Strack-Dalman S. 17* 84. Dagegen Levy, Wörterbuch ü. d. Targ. verbessert: Alexandria), ist dunkel.

strafung durch Steinigung (worauf dann wohl Henkung folgte); beides fand statt zu Lydda. Dieser Ort, einige Meilen südöstlich von Joppe auf der Straße nach Jerusalem gelegen (vergl. AG. 9 32 ff.), war nach der Zerstörung von Jerusalem wie Jamnia Sitz einer Gelehrtenschule, die namentlich am Anfang des 2. Jahrh blühte. R. Eliezer wirkte ebendort Chagiga 3 b. Ben Sotada erscheint hier nicht als Zauberer, sondern als Verführer zum Götzendienst; beides schließt sich indes nicht aus, ja die Tätowirung war ihrem Wesen nach Götzendienst, wenn das auch dem einzelnen nicht bewußt zu sein brauchte.

Daß mit dem Zauberer und Verführer Jesus gemeint soll, wie der bab. Talmud annimmt, ist in den älteren Quellen nirgends angedeutet[1]; auch weiß der ältere Talmud nichts davon, daß Jesus durch Tätowirung Wunder gewirkt, noch daß er zum Götzendienst verführt habe. Wenn aber der bab. Talmud (unter 6) mitteilt, daß man ihn am Vorabend des Passah gehenkt habe, so ist dabei an den Todestag Jesu gedacht, wie ihn das Joh.-Ev. voraussetzt, vergl. Sanhedrin 43 a f. u.; aber wir wissen ja ohnehin aus 1, daß der bab. Talmud Ben Stada und Ben Pandera gleichsetzt. Hingegen zeigt die jüdische Behauptung bei Celsus (Orig. gg. Cels. I 28), daß Jesus als Tagelöhner in Aegypten gewesen sei, dort ägyptische Zauberkünste gelernt habe und dann in Besitz dieser Kräfte zurückgekommen sei, wie es kam, daß dieser Ben Stada mit Ben Pandera zusammenfließen und auf Jesum gedeutet werden konnte. Celsus weiß von dem Namen Stada noch nichts; der ägyptische Aufenthalt Jesu bei ihm ist aus der Zauberei überhaupt, die in Aegypten besonders blühte, oder aus Mt. erschlossen. Anders läge die Sache, wenn Sotades und Panetera demselben ägyptischen Märchen entstammten (s. S. 54).

In der weiteren jüdischen Literatur ist der Ben Stada hinter Ben Pandera verschwunden. Im Jahre 1240 wurde in Paris gegen die Juden verhandelt, weil sie Jesum für den unehelichen Sohn der Maria und des Ben(!)-Stada erklärten. Krauß S. 14. In den uns vorliegenden Tholedoth kommt aber der Name nicht vor.

Vielleicht ist es bemerkenswert, daß nach muhammedanischem Glauben der Kampf Jesu mit dem Antichrist vor Lydda ausgekämpft werden soll, wie nach christlicher Ueberlieferung der drachentötende Ritter Georg aus Lydda stammt. Doch ist hier wahrscheinlicher an Umdeutung eines alten Drachenmythus zu denken, der in der Lokalsage der dortigen Gegend eine Rolle gespielt haben mag.

Man könnte für die Beziehung des ben Stada auf Jesus anführen, daß dieser Zauberer immer nur mit dem Namen seines Vaters genannt und sein eigener Name, wie es scheint, sorgfältig verschwiegen wird. Aber sonst scheut sich doch weder der pal. noch der bab. Talmud, den Namen Jesu zu nennen. Ferner kommen, abgesehen von dem mit Bar zusammengesetzten Namen wie Bartimäus, Bartholomäus auch reichlich Benennungen mit Ben vor. Man sagt nicht nur ben Sira, wo allerdings gerade Jesus zu ergänzen ist, sondern auch ben Katin (Mischna Joma) ben Kamzar (ebda), ben Assai, ben Soma (Chagiga 14 b). Diese Bezeichnung tritt ein, wenn der Vatername charakteristischer ist als der eigene. So heißt ben Assai mit eigenem Namen Simon, ebenso wie der etwa gleichzeitige Simon ben Nannos.

Der rechtmäßige Gatte der Maria-Stada wird in der Stelle Paphos ben Juda genannt. Was es ursprünglich für eine Bewandtnis mit ihm hatte, sieht man aus folgender Klugheitsregel, die R. Meir (um 130—160) Ehemännern vorzutragen pflegte:

7.

bab. Gittin 90 a. Tosefta Sota V:)

Es ist (außerhalb der Mischna) gelehrt worden: R. Meir pflegte zu sagen: Wie es (mancherlei) Geschmack in bezug auf Speisen gibt, so gibt es auch (mancherlei) Geschmack in bezug auf Weiber. Es gibt manch einen, dem fällt eine Fliege in den Becher: er schwenkt sie heraus und trinkt ihn (doch) nicht. Das war die Weise des

[1] Rabbenu Tam (R. Jakob ben Meir) bestreitet im Mittelalter aus chronologischen Gründen die Identität von Ben Stada mit Jesus von Nazareth; s. S. 52.

Paphos ben Juda, der vor seinem Weibe (die Tür) verschloß und dann fortging. Es gibt (auch) manch einen, dem fällt eine Fliege in den Becher, und er schwenkt ihn (rein) und trinkt ihn. So ist die Weise jedes (vernünftigen) Menschen, wo (die Frau) mit ihren Brüdern und Verwandten redet, und er läßt es zu. Endlich gibt es (wohl auch) manch einen, dem fällt eine Fliege in die Schüssel, er saugt sie auf und ißt die Schüssel (weiter). So ist die Weise eines schlechten Menschen, der sein Weib ausgehen sieht, das Haupt entblößt und auf der Straße spinnend, ihre Kleider beiderseits geschlitzt und sich vor den Leuten badend.

Das Weib des Paphos wird hier so wenig getadelt, wie das an zweiter Stelle genannte, das mit Brüdern und Verwandten redet. Bei der Fliege, die in den Becher fällt und dann entweder entfernt oder nicht entfernt wird, ist der Vergleichungspunkt nur darin zu suchen, daß der Mann sich vor Verführung seines Weibes wahrt oder nicht wahrt. Im zweiten Fall geschieht dies dadurch, daß der Mann nur Verkehr mit Brüdern und Verwandten in anständigen Grenzen zuläßt. Paphos tat aber noch mehr, er schloß die Türe zu, wenn er fortging: er war allzu vorsichtig, gerade wie jener, der den Becher trotz der Entfernung der Fliege doch nicht trinkt. Daß er sich ihrer enthalten habe, liegt in dem 'und ging fort' also nicht. Für sich, nach ihrem Charakter kommt die Frau überhaupt nicht inbetracht, und zu irgend einer Beziehung auf Maria, auf die außereheliche Erzeugung Jesu liegt durchaus kein Grund vor. Weil aber Paphos allerdings einen (törichten) Verdacht auf sein Weib hatte, hat man später das Weib für verdächtig, dann für schuldig gehalten und schließlich mit der bekannten schuldigen Maria, der Haarkräuslerin, gleichgesetzt. So auch der Kommentator Raschi (R. Salomon ben Isaak † 1105) z. St.: P. b. J. war der Gatte der Mirjam, der Haarflechterin für Frauen. Wenn er aus seinem Hause auf die Straße ging, verschloß er die Türe vor ihr, damit sie mit keinem Menschen spräche, und das war ein recht unpassendes Verfahren; denn infolgedessen trat Feindschaft zwischen ihnen ein, und sie ward ihm ungetreu. In den Toledoth (Typus Huldreich) ist demgemäß auch Paphos b. Juda der rechtmäßige Gatte der Mirjam.

Hat sich so herausgestellt, daß alle die u. 1 im bab. Talmud genannten Personen ursprünglich keine Beziehung zu Jesus hatten, so läßt sich auch nachweisen, daß in einer Erzählung dieses Talmuds, wo der Name Jesu von Nazareth ausdrücklich genannt ist, diese Benennung erst auf späterer Bestimmung eines zuvor unbestimmten Gelehrtenschülers beruht:

8.

bab. Sanhedrin 107 b.

Unsere Rabbinen haben gelehrt: Beständig soll die Linke fortstoßen und die Rechte (wieder) heranziehen; nicht wie Elisa, der den Gehasi mit beiden Händen fortstieß, und nicht wie R. Josua ben Perachja, der Jesus <den Nazarener> mit beiden Händen fortstieß. Gehasi: vgl. 2. Kön. 5 23. 26. 27; R. Josua ben Perachja, wie so? Als König Jannai unsre Rabbinen töten ließ, ging R. Josua b. P. [und Jesus] nach Alexandria in Aegypten: Als Friede geworden war, sandte ihm

bab. Sota 47 a.

Unsere Rabbinen haben gelehrt: Beständig ..... Elisa 2. Kön. 5 23. 26. 27;

Als König Jannai unsre Rabbinen töten ließ, verbarg den Simeon Schetach seine Schwester; R. Josua ben Perachja ging und floh nach Alexandria in Aegypten.

pal Chagiga 77 d.

Die Einwohner von Jerusalem wünschten den Juda ben Tabai als Nasi in Jerusalem einzusetzen. Aber er floh und ging nach Alexandria. Da schrieben die zu Jerusalem: Aus Jerusalem der großen an Alexandrien die kleine. Wie lange wohnt mein Verlobter bei euch, und ich muß sitzen und um ihn trauern? Als er nun Alexandria verließ und sich auf ein Schiff begab, sprach er: Was fehlte der Debora, der Herrin des Hauses, die uns bei sich aufgenommen hatte? Es ant-

Simeon ben Schetach Botschaft: Von mir [Jerusalem] der heiligen Stadt an dich Alexandria in Aegypten [meiner Schwester]! mein Gatte weilt in dir, ich aber sitze vereinsamt. Da machte er (R. J. b. P.) sich auf und kam in ein gewisses Hospiz, wo man ihm große Ehre antat. Er sprach: Wie schön ist diese Herberge (aksanja ξενία)! Er <Jesus> sprach zu ihm: Rabbi, sie hat (doch) schmale Augen! (nämlich die Wirtin, gleichfalls: aksanja) Er sprach zu ihm: Du Bösewicht, beschäftigst du dich mit so etwas? Er ließ 400 (Leute mit) Trompeten ausgehn und tat ihn in den Bann. Oftmals erschien er (wieder) vor ihm und bat ihn (wieder) aufzunehmen; aber er beachtete es nicht. Eines Tages war (R. Josua) gerade dabei, das 'Höre Israel' (5. Mos. 6 4) zu lesen, da kam (Jesus) in der Hoffnung, er möchte ihn annehmen. (R. Josua) gab ihm mit der Hand ein Zeichen, (ihn beim Hersagen) nicht zu stören). Da meinte er, er habe ihn ganz verstoßen, ging hin, richtete einen Ziegelstein auf und fiel vor ihm nieder. (R. Josua) sprach: Bekehre dich! (Jesus) antwortete: So bin ich von dir unterwiesen: Jeder der (selbst) sündigt und (auch) die Masse sündigen macht, hat es nicht mehr in der Hand, Buße zu thun.

Und es sprach der (betreffende) Herr (von dem die Ueberlieferung stammt): Jesus <der Nazarener> hat gezaubert und (damit) Israel (zum Götzendienst) verführt und verlockt.

Als Friede geworden war, sandte S. b. Sch. . . . . . .

Daraus schloß (R. J. b. P.) daß Friede geworden war . . . . sie gelangten in jenes Hospiz . . . . man stand vor ihm auf in feiner Ehrerbietung, man that ihm große Ehre an. Da saß er und hub an zu rühmen: Wie gefällig ist diese Herberge! Er sprach zu ihm . . .

Jeden Tag erschien er vor ihm; aber er nahm ihn nicht an.

wortete einer seiner Schüler: Ihre Sehkraft war gebrochen! (R. Juda) sprach zu ihm: Du hast dich zwiefach vergangen: erstens, daß du mich verdächtigt hast, und dann, daß du sie betrachtet hast. Was habe ich davon gesagt, daß sie eine Schönheit sei? Ich habe nur an Thaten gedacht. Und er ward zornig über ihn und ging davon.

Josua ben Perachja, eine der ältesten rabbinischen Autoritäten, gilt als älterer Zeitgenosse des unter 3 und auch hier genannten Simon b. Schetach, der ein Bruder der Königin Salome gewesen sein soll, die ihn nach der Parallelstelle Sota 47 a

vor ihrem Gatten Alexander Jannai verbarg. Der Kampf dieses Königs mit den Pharisäern ist historisch; daß Simon b. Schetach von der Königin verborgen wurde, wird auch sonst erwähnt. Die ganze Erzählung beruht also auf richtigen Erinnerungen aus der Zeit um 100 v. Christus. Schon daraus folgt, daß Jesus hier keinen Platz hat. So hat denn auch die Parallelstelle selbst im bab. Talmud Sota 47 a den Namen Jesus nicht (wie in der ersten Stelle in der eigentlichen Erzählung die Handschriften wegen des Namens Jesus auseinandergehen), läßt vielmehr nur einen ungenannten Schüler auftreten. Der pal. Talmud nennt statt des Josua den etwas jüngeren Jehuda ben Tabai und weiß auch nur von 'einem seiner Schüler'. Uebrigens sagt die erste Stelle ausdrücklich, woher die Deutung auf Jesus stammt. Eine der Autoritäten des bab. Talmud, die diese Geschichte überliefert hat, fügt hinzu: das war Jesus; denn der hat gezaubert und Israel damit verführt; dasselbe was nach Sanhedrin 43 a und der Ueberlieferung, auf die dort verwiesen wird, der Herold vor Jesus 40 Tage lang ausrief (s. u. 14). Es ist also diese Ueberlieferung, aus der man jene Erzählung von Josua b. P. bereichert hat.

In den Toledoth (Typus Huldreich) ist Josua ben Perachja als Lehrer Jesu beibehalten, auch in anderen Toledoth-Formen taucht er hier und da in der Geschichte Jesu auf (s. Krauß S. 6. 8. 33. 36.)

Nicht im Talmud, aber in den Toledoth (Ms. Straßburg, Wien, Jemen; Krauß S. 52, 90, 122) wird ein Ereignis mit Jesus in Verbindung gebracht, wobei ein frecher Knabe als Bastard und zugleich als Sohn einer menstruirenden Frau erkannt wird. Der talmudische Bericht, auf den die Toledoth zurückgehen, lautet folgendermaßen:

9.

Kalla 18 b. [Von einem Unverschämten sagt R. Elieser (ben Hyrkanus): (er ist) ein Bastard, R. Josua (ben Chananja): Sohn einer Menstruirenden, R. Akiba: ein Bastard und Sohn einer Menstruirenden]. Einstmals saßen Aelteste [am Thore]; da gingen vor ihnen zwei Knaben vorüber, der eine mit bedecktem <entblößtem>, der andere mit entblößtem <bedecktem> Haupte. Von dem, dessen Haupt entblößt war, sprach R. Elieser: ein Bastard, R. Josua sagte: Sohn einer Menstruirenden, R. Akiba sagte: ein Bastard und Sohn einer Menstruirenden. Sie sprachen zu Akiba: Wie hat dein Herz dich vermocht, über die Worte deiner Genossen hinauszugehen? Er sprach zu ihnen: Ich will es beweisen. Er ging zur Mutter des Knaben und sah <fand> sie, wie sie saß und Hülsenfrüchte auf der Straße verkaufte. Er sprach zu ihr: Meine Tochter, wenn du mir etwas sagst, wonach ich dich frage, <siehe> so bringe ich dich ins ewige Leben. Sie sprach zu ihm: Schwöre mir! Da schwur R. Akiba mit seinen Lippen und machte es ungiltig in seinem Herzen. (Dann) sprach er zu ihr: Dieser dein Sohn, welcher Art ist er? Sie sprach zu ihm: Als ich ins Brautgemach geführt ward, hatte ich meine Regel, und mein Ehegatte hielt sich von mir ferne; da ging mein Brautführer zu mir ein, und so bekam ich diesen Sohn. So ward der Knabe (zugleich) als Bastard und als Sohn einer Menstruirenden befunden. Sie sprachen: Groß ist R. Akiba, welcher seine Lehrer beschämt <des Irrtums überführt>. Zur selben Stunde sprachen sie: Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, der sein Geheimnis dem R. Akiba ben Joseph offenbart.

Die ganze erbauliche Geschichte ist offenbar nur erzählt und erfunden, um die rabbinische Anschauung, daß ein Bastard oder ein in der Monatsregel erzeugter Sohn ein besonders frecher werden müsse — von einem Knaben verlangte die jüdische Sitte, daß er mit bedecktem Haupt und gesenktem Angesichte an Aelteren vorbeigehe —, zu belegen, und dann, um wiedermal die etwas vorwitzige aber doch stets das Richtige treffende Klugheit des jungen Akiba (um 130) zu veranschaulichen, wie die Schlußwendung deutlich zeigt. An Jesus hat nicht einmal der bab. Talmud gedacht; er hätte ihn zu erwähnen kaum versäumt. Es ist späterer jüdischer Fabelei, die jeden Schmutz bei Jesus abzuladen sich freute, und dem Eifer christlicher Gelehrten, die schon im Talmud soviel Christenhaß als möglich finden wollen,

vorbehalten geblieben, auch bei dieser Erzählung an Jesus zu denken.

Noch weniger ist dies angezeigt bei einer Mischnastelle, die manche (so Derenbourg; auch Laible S. 31, vergl. jedoch Dalman S. 93) auf Jesus beziehen wollen:

10.

Mischna Jebamoth IV, 13: Es sprach R. Simeon ben Assaj (um 130): Ich habe eine Rolle mit Genealogien in Jerusalem gefunden; darin war geschrieben: Der und der Mann ist ein Bastard von der (Ehe)Frau eines Mannes.

Es ist eine unbewiesene Behauptung, daß schon im Talmud und gar in der Mischna Jesus mit bloßem: ‚der und der Mann' genügend gekennzeichnet oder auch nur angedeutet sei. Der Zusammenhang zeigt vielmehr, daß es sich an dieser Stelle nur um ein Beispiel handelt, bei dem der Personenname gleichgiltig ist. Von einer „Freude" des R. Schimeon b. A., die uneheliche Geburt Jesu hier urkundlich bestätigt zu finden, ist hier gar keine Rede. Jebam IV, 14 wird gefragt: Wer ist ein Bastard? R. Akiba sagt: Alles was aus einer wegen zu naher Verwandtschaft verbotenen Ehe stammt. R. Josua mildert das: nur wenn man dabei vor Gericht des Todes schuldig wird. Zur Feststellung des Sprachgebrauchs führt R. Simeon b. A. die obige Ausdrucksweise einer alten Genealogie an.

Man hat auch gemeint, daß an einigen Stellen in der jüdischen Literatur Jesus unter dem Namen Bileam versteckt sei. Besonders deutlich scheint das manchen (z. B. Levi Chald. Wb., I 236 vergl. Krauß 267; dagegen äußert sich M. Friedländer, Der Antichrist 1901 S. 190 f.) an folgender Stelle:

11.

bab. Sanhedrin 106 b. Es sprach irgend ein Ketzer zu R. Chanina: Hast du vielleicht gehört, wie alt Bileam geworden ist? Er antwortete: Geschrieben steht darüber nichts; aber da geschrieben steht (Ps. 55 24): Die Männer der Blutschulden und des Trugs bringen es nicht zur Hälfte ihrer Tage, so ist er entweder 33 oder 34 Jahre alt geworden. (Der Ketzer) antwortete: Du hast recht geantwortet; ich sah selbst eine Tafel Bileams, darin geschrieben stand: 33 Jahre war Bileam der Lahme, als ihn der Räuber (? ληστής) Pinehas tötete.

Jesus ist in der Tat etwa so alt geworden, obwohl im N. T. nur die Angabe etwa '30 Jahre alt' (Lk. 3 23) und 'noch nicht fünfzig' (Joh. 8 57) vorkommt. Die Zahl 33 ist aber doch hier ganz einfach errechnet, und das Exempel wird uns noch dazu vorgemacht. Des Menschen Leben währet 70 Jahre, die Hälfte ist 35, weniger als das ist 34 oder 33 Jahre. Ganz dasselbe wird später nach R. Jochanan für Doeg und Ahitofel behauptet, die mehrfach mit Bileam als Hauptsünder zusammengenannt werden (s. u. 12). Uebrigens beruft sich der „Ketzer" auf eine apokryphe Bileam-Schrift (der Ketzer ist nicht notwendig ein Christ; eine solche Berufung auf ein Apokryphum kann schon allein Ketzerei sein); auch hier ist unter Bileam ganz deutlich der biblische genannt; denn nach Sanhedrin 105 a war Bileam an einem Fuße lahm, nach 4. Mos. 23 3: Er ging mit verrenktem Fuß. Auf den historischen Bileam deutet auch die Erwähnung seines Mörders Pinehas. Daran ändert auch nichts das unerklärte Wort lista'ah, das, wenn es Räuber (oder Philister) bedeutete, auf Pilatus ebensowenig paßt, wie auf Pinehas.

Ebenso ist der alttestamentliche Bileam gemeint, wenn es in der Mischna heißt:

12.

Mischna Sanhedrin X, 2: 3 Könige und 4 Privatleute haben keinen Teil an der zukünftigen Welt: 3 Könige: Jerobeam, Ahab, Manasse; ... 4 Privatleute: Bileam, Doeg, Ahitofel, Gehasi.

Bileam ist hier doch ebenso zu nehmen wie die drei Edlen und die drei Verräter, die bab. Berakhot 18 a (s. u.) durchaus in ihrer historischen Umgebung genannt werden. Allerdings ist Bileam kein Jude, aber Doeg ist es auch nicht, sondern gehört dem verfluchten Edom an. In diesen drei 'Privatleuten' Jünger Jesu zu sehen, ist reine Willkür. Anders liegt die Sache bei der rabbinischen

Auslegung der Weissagung Bileams. Hier scheint es in der Tat, als ob Bileam auf das Auftreten Jesu hingewiesen haben solle. Die Rabbinen haben nämlich die Worte 4. Mos. 23_{19}: Nicht ein Mensch ist Gott, daß er lüge,

Noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereue;

Sollte er etwas ankündigen und nicht ausführen?

u. a. auch in dieser Weise abgetrennt und interpretirt

(Einer sagt:) „Nicht ein Mensch, Gott bin ich", der lügt;

„Ein Menschensohn", es wird ihn gereuen

Er wird etwas ankündigen und nicht ausführen.

So heißt es:

13.

pal. Taanith 65 b. Es spricht R. Abbahu (aus Cäsarea; ein Freund und Kenner älterer Auslegung im 2. Jahrh.) Wenn zu dir ein Mensch spricht: „Gott bin ich", so lügt er, „ein Menschensohn bin ich", so wird er es am Ende bereuen, „ich werde aufsteigen zum Himmel", der spricht es und kann es nicht ausführen.

Ausführlicher ist die Auslegung, die das Sammelwerk Jalkut Schimeoni (aus dem 13. Jahrh.) aus dem Midrasch Jelamdenu (zwischen 4. und 9. Jahrh.) aufgenommen hat:

13 a.

Jalkut Schimeoni zu 4. Mos. 23_{7} (nach Midrasch Jelamdenu.) (Zu Sprüche Sal. 27_{14}: Der seinen Freund mit lauter Stimme lobt.) Wie laut war Bileams Stimme?

R. Jochanan sagte: Sechzig Meilen (reichte die Stimme Bileams). R. Josua ben Levi sagte: Siebenzig Völker hörten die Stimme Bileams. R. Elieser hak-Kappar sagt: Es legte Gott Kraft in seine Stimme, und so reichte er von einem Ende der Welt zum andern, dieweil er ausschaute und sah die Völker, die der Sonne und dem Mond und den Sternen und dem Holz und dem Stein dienten; und er schaute und sah, daß ein Mensch, eines Weibes Sohn, in Zukunft auftreten sollte, der da versuchte, sich selbst zum Gott zu machen und alle Welt verführen sollte. Er legte also Kraft in seine Stimme, daß ihn alle Völker der Welt hörten. Und so sprach er: Sehet zu, daß ihr nicht in die Irre geht hinter jenem Menschen her, von dem es heißt: Gott (ist) nicht ein Mensch, daß er lüge; und wenn er sagt, er sei ein Gott, so ist er ein Lügner und er steht im Begriff, in die Irre zu gehen und zu sagen, daß er hingeht und kommen wird zu bestimmter Zeit; von ihm gilt, er sagts und tut es nicht. Siehe, was geschrieben steht: er hub an seinen Spruch und sagte: Wehe, wer wird leben, wenn er (sich zum) Gott setzt. (4. Mos. 24_{23} eigentl.: Wer wird leben, wenn Gott solches setzt d. h. verhängt.) Bileam wollte sagen: Weh wer wird leben von dem Volke, welches auf jenen Mann hört, der sich selbst zum Gott macht.

Vgl. zur Ausnutzung von 4. Mos. 24_{23} noch: bab. Sanhedrin 106 a: „Wehe dem der lebt vom Setzen (sim) Gottes". Es spricht Resch Lakisch: Weh dem, der sich am Leben erhält vom Namen (šem) Gottes. R. Jochanan hat gesagt: Weh dem Volk, das zu jener Zeit gefunden wird, wo der Heilige seinen Kindern Erlösung schafft (also nach der richtigen Deutung der Buchstaben auf sim ‚Walten' Gottes). Wer wagt es, sein Kleid zwischen einen Löwen und eine Löwin zu werfen, zur Zeit, wenn sie sich begatten?

Die Gestalt, die in der Jalkut-Stelle gezeichnet wird, könnte wohl der historische Christus oder der Christus der Kirche sein sollen. Es kann damit aber auch eine Erscheinung wie Simon Magus oder der Antichrist gemeint sein, der „Weltverführer", durch den der „Abfall" kommt, der sich erhebt über alles was Gott heißt und sich selbst als Gott hinstellt, voll Zeichen und Wundern der Lüge für die Verlorenen, die der Lüge glauben; der dann hinweggerafft wird (vergl. 2. Thess. 2_{3-12} wo es auch V. $_{3}$ heißt: Niemand lasse sich auf irgend eine Weise betrügen).

Das Wort 4. Mos. 24_{23} und seine Deutung durch Resch Lakisch hat der berühmte jüdische Ausleger Raschi auf Bileam selbst bezogen, der sich selbst Leben verschaffte (d. h. Leben, Ansehen, Ehre verschaffte) mit dem Namen Gottes (indem er sich Gott nannte), indem er sich selbst zu Gott machte. Andere (nehmen eine

allgemeine Deutung an): Weh den Menschenkindern, welche sich Leben verschaffen und ergötzen in dieser Welt und das Joch des Gesetzes vom Halse nehmen und sich mästen. — An Christus und eine Selbsterweckung vom Tode (man könnte dabei an die Verheißungen samaritanischer Goëten wie Menander erinnern) haben diese Ausleger und wohl auch Resch Lakisch nicht gedacht.

Am deutlichsten scheint R. Abbahu auf Jesus zu zielen, indem er die Bezeichnung 'Menschensohn' aus 4. Mos. 23_{19} aufnimmt und mit 'Gott' in Parallele setzt. Er könnte dies direkt aus dem Munde von Christen haben (Dalman, Worte Jesu S. 203); doch kann er den Ausdruck auch an Dan. 7_{13} geschöpft haben, wo freilich das aramäsche barnasch steht. So klar wie Dalman denkt, ist die Stelle doch nicht: Warum soll es ein Unrecht und zu bereuen sein, wenn Jesus sich 'Menschensohn' nennt, zumal wenn R. Abbahn dabei nicht an Dan. 7_{13} gedacht hätte. Die Jalkuterklärung gibt 'Menschensohn' offenbar mit: 'ein Mensch, Sohn eines Weibes' wieder und stellt dies natürlich in Gegensatz zum Gottsein.

Indes ist die Erklärung, die R. Abbahn gibt, die einzige der beigebrachten Talmudstellen, die man mit Recht als verhüllte Anspielung auf Christus betrachten kann. Dies umsomehr, als auch der Jude bei Celsus sagt, Jesus habe sich zum Gott gemacht; von hier aus wird es auch nahe gelegt, die Stelle aus Jelamdenu auf Christus zu beziehen.

Der Vorwurf, der in den vorhergehenden Stellen auftaucht, einer habe sich selbst zum Gott gemacht, ist sonst nicht gegen Jesus erhoben worden. Die nachfolgenden Stellen, in denen nunmehr ausdrücklich von Jesus die Rede ist, werden uns in Verbindung mit dem, was wir aus den Umdeutungen der babylonischen Gelehrten entnehmen konnten, zeigen, was man zur Zeit des babylonischen Talmuds und seiner Autoritäten für Vorwürfe gegen Jesus erhob und welches Urteil man infolgedessen über ihn gefällt hat. Dies, nicht so sehr eine wirkliche Kunde über das Leben Jesu, ist die wertvolle Erkenntnis, um derentwillen solche Stellen unsere Aufmerksamkeit erfordern.

14.

bab. Sanhedrin 43 a.

Vor (dem Verurteilten) ging der Herold einher (wenn er zur Steinigung geführt wurde), eher aber nicht. Es ist aber doch gelehrt worden: Am Vorabend des Passah <am Vorabend des Sabbats und am Vorabend des Passah> hängten sie Jesus <den Nazarener>, und der Herold ging vor ihm her 40 Tage (und rief): <Jesus der Nazarener> geht hin, daß er gesteinigt werde, weil er Zauberei getrieben und Israel verführt und verlockt hat. Jeder der einen Reinigungsgrund für ihn weiß, soll kommen und ihn mitteilen; aber sie fanden keinen Reinigungsgrund für ihn und so hängten sie ihn am Vorabend des Passah (am Vorabend des Sabbats und am Vorabend des Passahs). Ulla hat gesagt: Kann man ihn <Jesus den Nazarener> überhaupt zu denen rechnen, für die sich eine freisprechende Wendung erwarten ließ? Er war doch ein Verführer, und (selbst) der Barmherzige hat gesagt (5. Mos. 13_{8}): Du sollst ihn nicht verschonen noch ihn verbergen. (Allerdings), aber bei Jesus liegt die Sache insofern anders, als er der Regierung nahe stand.

Unsere Rabbinen haben gelehrt: Fünf Schüler hatte Jesus: Matthai, Naki, Nezer, Buni und Toda. Als sie den Matthai brachten, sprach er zu ihnen: Soll Matthai getötet werden? es steht doch geschrieben (Ps. 42, 3): Ich Mathaj (= wann?) werde kommen und Gottes Angesicht sehen. Sie antworteten: Ja doch, Matthai soll getötet werden, denn es steht geschrieben (Ps. 41_{6}): Mathaj (= wann) wird sterben und sein Name vergehen. Sie brachten den Naki: Er sprach zu ihnen: Soll Naki getötet werden; es steht doch geschrieben (2. Mos. 23_{7}): Den Naki (= unschuldigen) und gerechten sollst du nicht töten. Ja doch (hieß es), Naki soll getötet werden, denn es steht geschrieben (Ps. 10, 8): Im Geheimen soll Naki getötet werden (= mordet er den unschuldigen). Sie brachten den Nezer: Er sprach: Soll Nezer getötet werden? es steht doch geschrieben (Jes. 11_{1}): Und Nezer (ein Schößling) wird von seinen Wur-

zeln sprossen. Sie sprachen zu ihm: Ja doch, Nezer soll getötet werden; denn es steht geschrieben (Jes. 14 19): Und du wirst aus deinem Grabe geworfen, wie ein verachteter Nezer (Schößling). Sie brachten den Buni. Er sprach: Soll Buni getötet werden? es steht doch geschrieben (2. Mos. 4 22): Buni (b'ni mein Sohn) mein Erstgeborener, Israel. Sie sprachen zu ihm: Ja doch, Buni soll getötet werden, denn es steht geschrieben (2. Mos. 4 23): Siehe, ich töte deinen Bun(i) (deinen Sohn), deinen Erstgeborenen. Sie brachten den Toda. Er sprach: Soll Toda sterben? Es steht doch geschrieben (Ps. 100 1): Ein Psalm für Toda (zum Danken): Sie sprachen zu ihm: Er soll getötet werden, denn es steht geschrieben (Ps. 50 23): Wer Toda (Dank) opfert, der preiset mich[1].

Die Notiz, Jesus sei am Vorabend des Passah gehenkt worden, ist uns schon unter 6 aus Sanhedrin 67 a vorgekommen; diese Stelle war abhängig von der pal. Sanh. 25 cd. par. verzeichneten Tradition, wo von ben Stada die Rede ist. Der bab. Talmud bezog dies auf Jesum und benutzte eine Kunde, die letztlich wohl aus dem Joh.-Ev. stammt, um den genaueren Termin festzustellen. Der Ausruf des Herolds, der auch Sanhedr. 107 b als zusammenfassendes Urteil über Jesu Verhalten im Munde einer älteren Autorität vorkommt (s. u. 8), wird im letzten Grunde auf das Urteil R. Eliefer's über Ben Stada (s. u. 5) zurückgehen, das auf Jesus übertragen wurde. Für den bab. Talmud also ist Jesus Zauberer, der Israel durch Zauberei verführt hat. Damit wird seine Wundertätigkeit anerkannt und noch nicht einmal auf Beelzebul (denn man kann auch im Namen Gottes zaubern), sondern eher auf einen Mißbrauch des Gottesnamens zurückgeführt.

Um dies recht deutlich festzustellen, ward erzählt, vierzig Tage habe man nach einem Reinigungszeugen gesucht und keinen gefunden. Die vierzig Tage sind die bekannte runde Zahl, die schon im A. T. und auch im Leben Jesu eine Rolle spielt. Dies Verfahren ist späteren Rabbinen selbst allzuunwahrscheinlich vorgekommen: R. Ulla dachte an Rücksichtnahme auf die Regierung, der Jesus nahe gestanden haben sollte.

Man wird diesen Ausdruck im Talmud zunächst auf die römische Regierung zu beziehen haben. Bekanntlich hat die spätere christliche Auffassung dem Pilatus ein sehr freundliches Verhalten Jesus gegenüber zugeschrieben, so daß zuletzt Pilatus gar ein christlicher Heiliger ward, während die Hauptschuld an Jesu Hinrichtung den Juden zufiel. Andrerseits hat man — und das wird hier noch eher in Betracht kommen — den Kaiser Tiberius sehr aufgebracht wider Pilatus und die Juden sein lassen, daß sie Jesum ungerechter Weise getötet hatten; so mag sich bei den Juden die Meinung gebildet haben, daß die römische Regierung wirklich auf Jesu Seite stand und zwar dann natürlich nicht wegen seiner Unschuld, sondern aus Parteilichkeit und persönlichen Rücksichten. Aber die spätere jüdische Darstellung des Lebens Jesu weist für die Deutung dieses Ausdrucks nach einer ganz anderen Richtung; die Toledoth kennen eine jüdische Königin Helene, die aus der einzigen Königin der Juden Alexandra Salome (s. o.) und der zum Judentum übergetretenen Königin von Adiabene Helena zusammengeflossen und durch Vermischung mit Helena, der Mutter des Kaisers Constantin, zur Christenfreundin geworden sein wird. Diese soll Jesus in der Tat zunächst durch seine Zaubereien für sich gewonnen haben, bis er später auch von ihr entlarvt wurde. Vielleicht haben wir hier die älteste Spur dieser Legendenbildung, deren Entstehung uns im übrigen nicht mehr ganz durchsichtig ist[2].

---

[1] Hierzu ist neuerdings zu vergleichen das Bruchstück einer aramäischen Fassung der Toledoth Jeschu, in der Rumpelkammer der Synagoge zu Kairo gefunden von Schechter in Oxford, abgedruckt bei Krauß S. 143 f., besprochen von Bischoff ebda. S. 36:

Man kam zu] Toda. Er sprach zu ihm (lies: ihnen): So spricht David: Ein Psalm [für Toda; sie sprachen zu ihm] usw.

[2] Daß man an Jesu Abstammung an Davids Hause gedacht hätte, ist nicht wahrscheinlich.

Das ist um so wahrscheinlicher, als die nunmehr im Talmud erzählte Hinrichtung der Jünger Jesu alsbald auch in den Toledoth nachklingt, nur daß die hier genannten Namen und die damit verbundenen Schriftstellen dort von dem Zauberer Jesus für sich in Anspruch genommen werden, dagegen hat das Fragment aus Kairo die ältere Fassung. Der bab. Talmud ist wie dies der Meinung, daß mit Jesus fünf Schüler ergriffen und hingerichtet wurden.

Es ist möglich, daß die mit ihren Namen verbundenen Wortspiele schon ohne Rücksicht auf Jünger Jesu nur mit Beziehung auf vorhandene jüdische Personennamen gebildet sind; daß man sie dann, weil Matthai jedenfalls ein Jünger Jesu war, auf Christen bezog, es können auch umgekehrt Namen von Judenchristen, die den Rabbinen bekannt waren, zu den Wortspielen Anlaß gegeben haben. Auch in diesem Falle kann man nicht verlangen, daß wir diese Namen noch als Namen von Christen nachweisen können. Matthai = Matthäus wird ja wohl der Apostel und Evangelist sein sollen; bei Naki kann man an Nikodemus denken, dessen jüdischer Name wörtlich so gelautet haben könnte; auf Lukas zu raten ist jedenfalls bloße Spielerei, Buni soll nach einigen auch Nikodemus sein; nach bab. Taanith 20 a gab es einen reichen Juden, Buni, mit seinem griechischen Namen Nikodemus geheißen, der den Festpilgern Wasser verschaffte, auf dessen Gebet Gott Regen und Sonnenschein sandte: freilich zeigt eben diese Geschichte, daß der Talmud ihn als frommen Juden und nicht als Christen kannte; in Nezer vermutet man Anspielung auf die Bezeichnung Nazarener; Toda soll Thaddai = Thaddaeus sein. Wie man sieht, sind die Beziehungen nicht alle einleuchtend, es bleibt doch möglich, daß ursprünglich bekannte jüdische Namen zu den Wortspielen Anlaß gegeben haben und daß die Beziehung aufs Christentum erst später hereingetragen wurde.

Sehr viel wertvoller ist für uns eine traditionelle Schriftanwendung, die der bab. Talmud zweimal mitteilt:

15.

bab. Sanhedrin 103 a.

R. Chisda hat im Namen des R. Jeremia bar Abba gesagt: Was heißt das, was geschrieben steht (Ps. 91 10): Kein Unheil wird dir widerfahren und keine Plage zu deiner Hütte sich nahen? . . . . 'Kein Unheil wird dir begegnen' d. h. nicht werden böse Träume und lüsterne Gedanken dich schrecken ,und keine Plage wird zu deiner Hütte sich nahen!' d. h. du wirst keinen Sohn oder Schüler haben, der seine Speise öffentlich verbrennt, wie Jesus der Nazarener.

bab. Berakhot 18 a.

Als unsre Rabbinen sich vom Hause Rab Chisdas verabschiedeten — einige sagen vom Hause des Samuel ben Nachmani — sprachen sie zu ihm (Ps. 144 14): 'Unsere Fürsten (oder nach rabbinischer Deutung: unsere Gelehrten s. Dalman, vgl. Uebersetzung S. 35*) beladen' Rab und Samuel — einige sagen R. Jochanan und R. Eliezer — (erklären dies Wort verschieden); der eine sagt: Unsere Fürsten im Gesetz und beladen mit Gesetzeserfüllungen; der andere sagt: Unsere Fürsten im Gesetz und in Gesetzeserfüllungen und beladen mit Züchtigungen (Jes. 53 8). 'Kein Bruch' d. h. nicht sei unsre Gesellschaft, wie die Gesellschaft Sauls, von dem Doëg der Edomiter ausging. 'Und kein Ausgang' d. h. nicht sei unsre Gesellschaft wie die Gesellschaft Davids, von dem Ahitophel ausging. 'Und kein Geschrei' nicht sei unsre Gesellschaft wie die Gesellschaft des Elisa, von dem Gehasi ausging. 'Auf unsern Gassen' d. h. daß wir keinen Sohn oder Schüler haben, der seine Speise öffentlich verbrennt wie <Jesus> der Nazarener.

Die Tradition geht zunächst auf R. Chisda oder seine Zeit, also auf die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts zurück. Die sprüchwörtliche Redensart: „Jesus hat seine (zu kochende) Speise öffentlich verbrannt“ muß aber viel älter sein, hat sie doch auch R. Chisda schon empfangen. Das Tadelnde in dieser Redensart, die nach den Wörterbüchern Ketzerei und Götzendienst andeutet (Laible S. 50), muß in der Hervorhebung der Oeffentlichkeit liegen, denn sie wird bei Gelegenheit des Wortes „in den Gassen“ erwähnt. Ferner muß darin ein Abfall, eine Verleugnung enthalten sein, wie die parallelen Namen zeigen. Endlich sagt die Redensart selbst: Jesus hat das, womit man ihn genährt hatte, was ihn hätte weiter ernähren sollen, verbrannt oder auch nur anbrennen lassen, so daß jedermann es sah oder den Geruch spürte. Also wird der Vorwurf wohl besagen: Jesus hat die rabbinische Lehre, mit der er aufgezogen war, die er hätte pflegen, die ihm hätte zum Leben helfen sollen, verdorben, unbrauchbar gemacht oder angegriffen und geschmäht, und das vor aller Augen, so daß sie in üblen Geruch bei allen kam. Diese Charakteristik trifft wörtlich zu und stellt also die beste Erinnerung des bab. Talmud an Jesus dar. Die Rabbinen haben ihm seine Auflösung und Schmähung der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit nicht vergessen und Jesum darob auch in die Hölle versetzt.

16.

bab. Gittin 56 b 57 a.

Onkelos, Sohn des Kalonikos, Schwestersohn des Titus, wollte Proselyt (des Judentums) werden. Er ging hin und ließ den Titus durch Beschwörung (aus der Unterwelt) heraufkommen. Er sprach zu ihm: Wer ist angesehen in jener Welt? (Titus) antwortete: Israel! — Soll man sich ihnen also anschließen? Er antwortete: Ihrer Worte (Gebote) sind viel, und du vermagst sie nicht zu halten; gehe hin und befehde sie in dieser Welt, und du wirst zum Haupte werden. Denn es steht geschrieben: (Klagel. 1 5): Ihre Widersacher sind zum Haupte geworden d. h. jeder der Israel bedrängt, wird zum Haupte gemacht. Er frug: Worin besteht dieses Mannes (= dein) Gericht? Er antwortete: In dem was er (= ich) selbst für sich bestimmt hat: Jeden Tag sammelt man seine Asche und richtet ihn, und sie verbrennen ihn und verstreuen (seine Asche) auf sieben Meere (vgl. 56 b: Als Titus starb, befahl er den Seinen, sie sollten ihn verbrennen und seine Asche auf sieben Meere verstreuen, damit ihn der Judengott nicht finden und richten könne). Er ging hin und ließ den Bileam durch Beschwörung heraufkommen. Er frug ihn: Wer ist in jener Welt angesehen? Er antwortete: Israel. — Soll man sich also ihnen anschließen? Er antwortete: Nicht suche ihr Heil und ihr Bestes alle Tage! Er frug: Worin besteht dieses Mannes (dein) Gericht? Er antwortete: In siedendem Samenerguß (weil er Israel zur Unzucht verführt hat). Er ging hin und ließ Jesus durch Beschwörung heraufkommen. Er frug ihn: Wer ist in jener Welt angesehen? Er antwortete: Israel! — Soll man sich ihnen anschließen? (Jesus) antwortete: Ihr Bestes suche und ihr Unheil suche nicht. Jeder der sie anrührt, ist wie der, der seinen Augapfel anrührt! Er frug: Worin besteht dieses Mannes (dein) Gericht? Er antwortete: In siedendem Kot, denn der Herr (Rab Acha bar Ulla?) hat gesagt: Jeder der die Worte der Gelehrten verspottet, wird gerichtet in siedendem Kot (vgl. Erubin 21 b im Namen des Rab Acha bar Ulla: Aus Pred. 12 12 folgt: wer über die Worte der Gelehrten spottet, wird durch siedenden Kot gerichtet).

Komm und siehe, was für ein Unterschied ist zwischen den Abtrünnigen Israels und den Propheten der Weltvölker!

Hier haben wir eine treffliche Bestätigung unserer obigen Auslegung; wir lernen weiter noch, daß man ihm immer noch den israelitischen Patriotismus zutraute, den auch der abtrünnige Jude nicht verleugnet. Bileam und Titus raten, das Judentum zu befehden, Jesus tritt auch in der Hölle noch für die Ehre seines Volkes ein. So hat in Wirklichkeit der große Gesetzesbekämpfer Paulus „verbannt“

sein wollen von Christus weg um des Heiles seines Volkes willen.

Der siedende Kot ist nicht erst von Juden für Jesus erfunden, auch nicht erst aus Pred. 12_{12} (viel Lesen ermüdet den Leib)[1] oder Ps. 40_{8} (Erubin 19 a) erschlossen worden, sondern ist ein Strafmittel, das in der Hölle der griechischen Mystiker (so in Aristophanes' Fröschen, Lukians wahrer Geschichte II 30) und in der frühchristlichen Petrusapokalypse sowie in späteren christlichen Apokalypsen öfter wiederkehrt. Die Kunst, mit Beschwörungen die Unterwelt zu befragen, wird allerdings auch im A. T., aber auch bei den Griechen durch Odysseus und sehr ausgiebig durch die Zauberer des ägyptischen Märchens ausgeübt: Er sprach eine geschriebene Beschwörungsformel über den Toten, er ließ ihn auferstehen; er sprach eine Formel über ihn, er ließ ihn alles erzählen, was mit ihm geschehen war (Griffith S. 27).

Von Jesus selbst sind auch die älteren Autoritäten, von denen eine zuverlässige Tradition in größerem Umfang im Talmud aufgenommen ist, zu weit (etwa 100 Jahre und darüber) entfernt, als daß sie historische Kunde, die mehr als einen allgemeinen Eindruck wiedergibt, vermitteln könnten. Wohl aber werden sie mit Judenchristen zusammengekommen sein, und so können sie uns von dieser ältesten Form des Christentums und so mittelbar auch von Jesus vielleicht noch einige Kunde geben. In der Tat werden solche Berührungen von einigen der früheren Rabbinen, nämlich aus der Zeit R. Eliesers und R. Ismaels (100—130), ja noch von R. Josua ben Levi (um 250) berichtet. Ja, wir lernen durch die Rabbinen noch einen Judenchristen persönlich nach Namen, Aufenthalt, Tätigkeit und Auffassung Christi und des Christentums kennen, Jakob von Kephar-Sekhanja oder Kephar-Samma. Das erste, was von ihm berichtet wird, ist seine Heiltätigkeit. Er ist, wie auch die Juden ihm zutrauen, imstande, einen Schlangenbiß auf den Namen Jesu ben Pandera, d. h. in seinem Sinne und Geist und unter Nennung seines Namens zu heilen.

17.

Pal. Schabath 14 d. (Ab. zara 40 d.) Tosefta Chullin II 23).

Ein Vorkommnis mit R. Elieser, dem Sohne Damas, den eine Schlange biß, und es kam Jakob von Kephar-Samma, ihn im Sinne Jesu <ben> Pandera zu heilen <er sprach zu ihm: ich gebiete dir im Namen Jesu ben Pandera>; aber R. Ismael ließ es nicht zu Er sprach zu ihm: Ich bringe Beweise bei, daß er mich heilen darf. Aber er hatte noch nicht Zeit gefunden, seine Beweise beizubringen, da starb der Sohn Damas. Da sprach R. Ismael: Heil dir, Sohn Damas, daß du in Frieden aus der Welt gegangen bist, ohne den Zaun, den die Gelehrten aufgerichtet haben, zu durchbre-

Bab. Aboda zara 27 b.

Ein Vorkommnis mit Ben Dama dem Schwestersohn des R. Ismael, den eine Schlange biß, und es kam <ein Ketzer> Jakob von <Kephar> Sekhanja ihn zu heilen;

aber R. Ismael ließ es nicht zu. Er (Ben Dama) sprach zu R. Ismael: Mein Bruder laß es zu, daß ich von ihm geheilt werde; ich bringe Beweis bei aus dem Gesetze, daß es ihm erlaubt ist. Aber er hatte noch nicht Zeit gefunden, seine Worte zu vollenden, da ging seine Seele (von ihm) aus, und er starb. Es rief R. Ismael über ihn aus: Heil dir, Sohn Damas, daß dein

Kohelet rabba zu (Pred. Sal.) 1_{8}.

. . . Kephar Schekhanja, um ihn im Sinne von Jesus ben Pandera zu heilen.

Darüber freute sich R. Ismael und sprach . . . . . .

[1] Eine Erörterung hierüber auch in den mittelalterlichen Tosafot s. Dalman vgl. Uebersetzung S. 39*.

chen; denn es steht geschrieben: Pred. Sal. 10 8: Und wer den Zaun durchbricht, den beißt die Schlange. Aber hat ihn nicht eine Schlange gebissen? Aber (der Vers will sagen:) Daß ihn nicht eine Schlange für die zukünftige Welt beißt. Und was hätte er anführen können? (3. Mos. 18 5:) daß der Mensch es tue und darin lebe.

Leib rein geblieben ist und deine Seele in Reinheit ausgegangen ist und hast die Worte der Gelehrten nicht übertreten; denn sie haben gesagt (Pred. Sal. 10 8): Und wer den Zaun durchbricht, den beißt die Schlange.

Es hätte ihn noch eine Schlange gebissen.

Wie man sieht, ist es von vorneherein nichts Ungewöhnliches, daß ein Jude sich durch einen Christen auf den Namen Jesu heilen läßt, auch sind die Rabbinen geteilter Meinung, ob man es verbieten soll. Der Neffe, R. Eliezer ben Dama glaubt es aus der Schrift als erlaubt beweisen zu können. R. Ismael meint, es liege darin eine seelengefährliche Befleckung, schlimmer als ein Schlangenbiß. Aber vielleicht handelt es sich für ihn um das Erlaubt- oder Verbotensein von Beschwörungen überhaupt, nicht bloß der im Namen Jesu. Auf jeden Fall liegt hier ein gegnerisches Zeugnis für die Geschichtlichkeit der frühchristlichen Heiltätigkeit vor, die freilich hier schon in Gefahr ist, auf eine bloße Beschwörung herabzusinken, insofern auf den Glauben des zu Heilenden überhaupt nicht Bedacht genommen wird.

Vielleicht nur eine Dublette ist die Erzählung von Josua ben Levi, die also ins 3. Jahrh. zu setzen wäre; an die Person dieses erzählungsfrohen Lehrers knüpften sich überhaupt viele derartige Geschichten (Zunz S. 148). Hier geschieht die Heilung wirklich und zwar im Sinne Jesu, aber sie wird hier direkt Beschwörung genannt und geschieht nach Koh. r. durch Hersagen von Bibelversen wie etwa 2. Mos. 15 26. Es könnte dies eine Vermischung zweier verschiedener Methoden in praxi oder in der Erzählung sein. Die ältere Quelle hat freilich: nach dem Wort des N.N. Auch hier könnte wie in der vorhergehenden Stelle, das Verbotene in der Beschwörung als solcher und nicht gerade in der Heranziehung des Namens Jesu liegen.

18.

Pal. Schabbath 14 d. Pal. Aboda zara 40 d.

Der Enkel (des R. Josua ben Levi) hatte sich verschluckt; es kam ein Mensch <einer> und besprach ihn im Namen Jesu <ben> Pandera, und er bekam wieder Luft. Als er herausging, sprach er (= R. Josua) zu ihm: Welche Formel hast du über ihn gebraucht? <Was hast du über ihn gesprochen?> Er antwortete: nach dem Wort eines gewissen. Er (R. Josua) erwiederte ihm <erwiederte>: Es wäre ihm besser, daß <Wie (gut) wäre es ihm, wenn> er tot wäre und (hätte) so (etwas) nicht (erlebt). Und es geschah ihm so (der Enkel starb), „wie ein eilfertiges Wort, das ausgeht von einem Herrscher“ (Pred. Sal. 10 5).

Kohelet rabba zu (Pred. Sal). 10 5.

Der Enkel des Josua ben Levi hatte sich verschluckt; er ging und holte einen von den Leuten des Bar-Pandera, um das Verschluckte wieder herauszubringen.

Er (R. Josua) sprach zu ihm:

Was hast du über ihn gesprochen? Er antwortete: Den und den Vers, einen nach dem andern (?)[1]. (R. Josua) erwiederte: Es wäre ihm besser, wenn er ihn begraben hätte, als daß er einen solchen Vers über ihn gesprochen. Und es geschah ihm so „wie ein eilfertiges Wort, das ausgeht von einem Herrscher“.

[1] Dalman S. 38*: nach Weise eines gewissen Menschen (?).

Auf die gesetzliche Art des Christentums, wie es das Judenchristentum jenes Jakob im Anfang des 2. Jahrhunderts vertritt, läßt folgendes Erlebnis R. Eliesers einen Blick tun:

19.

bab. Aboda sara 16 b 17 a.

Unsere Rabbinen haben gelehrt: Als R. Elieser <der Große> auf (den Verdacht der) Ketzerei (hin) ergriffen wurde, führten sie ihn zum Richtplatz (gradus), um (ihn) zu richten. Der Statthalter (ἡγεμών) sprach zu ihm: Ein Greis wie du beschäftigt sich mit diesen nichtigen Dingen? Er sprach zu ihm: Getreu (waltet) über mir der Richter. Da der Statthalter glaubte, daß er das in Bezug auf ihn sage — er hatte es aber nur in Bezug auf seinen Vater im Himmel gesagt —, so sprach er zu ihm: Da ich dir zuverlässig erscheine, so bist du entlassen (dimissus) und freigesprochen. Als er nach Haus gegangen war, kamen seine Schüler zu ihm, um ihn zu trösten, aber er nahm ihren Trost nicht an. Es sprach zu ihm R. Akiba: Rabbi, erlaube mir, dir ein Wort zu sagen von dem, was du mich gelehrt hast. Er sprach zu ihm: Rede! Sprach (R. Akiba) zu ihm: Rabbi, vielleicht, daß Ketzerei an dich gekommen ist, und es war dir wohlgefällig, und zur Strafe dafür bist du auf Ketzerei hin ergriffen worden. (R. Elieser) antwortete: Akiba, du erinnerst mich: einmal ging ich auf der oberen Straße von Sepphoris und fand einen von den Schülern Jesu des Nazareners: Jakob von Kephar-Sekhanja war sein Name. Er sprach zu mir: Es steht geschrieben in eurem Gesetz (5. Mos. 23 19): Du sollst nicht Buhlerlohn (in das Haus deines Gottes) bringen. Darf man aber davon einen Abort für den Hohenpriester errichten? Darauf erwiederte ich ihm nichts. Er sprach zu mir: So hat mich Jesus der Nazarener belehrt (Micha 1 7): Vom Buhlerlohn ist es genommen, zum Buhlerlohn solls wieder kommen; vom Ort des Schmutzes kommts, zum Ort des

Kohelet rabba zu (Pred. Sal.) 1 8.

Tosefta Chullin II, 24.

Eine Geschichte, die R. Elieser wiederfuhr, der wegen Ketzerei ergriffen wurde; der Statthalter nahm ihn und brachte ihn aufs Tribunal (βῆμα), um ihn zu richten. Er sprach zu ihm: ein so bedeutender Mann wie du beschäftigt sich mit diesen unbedeutenden Dingen? Er sprach zu ihm: Getreu (waltet) über mir der Richter. (Der Statthalter) glaubte, daß er dies seinetwegen sagte; er aber hatte es nur im Gedanken an den Himmel gesagt. Nachdem ich dir so zuverlässig erschienen bin, so bin ich auch zu vertrauensvoller Meinung geneigt und will sagen: Es ist möglich (oder Frage): Ist es möglich, daß diese (eure) Sitzungen sich versehentlich in so unbedeutende Dinge verloren haben; du bist entlassen (dimissus) und frei. Als R. Elieser vom Tribunal entlassen war, grämte er sich darüber, daß er [unter dem Gesichtspunkt der Ketzerei] wegen Ketzerei ergriffen war. Es kamen seine Schüler zu ihm, um ihn zu trösten, aber er nahms nicht an. Es kam R. Akiba zu ihm und sprach zu ihm: Rabbi, vielleicht hat einer von den Ketzern vor dir etwas gesprochen, und es war dir angenehm. Er sprach zu ihm: Beim Himmel! Du erinnerst mich. Einmal ging ich die Straße (strada) von Sepphoris hinauf; da kam ein Mann zu mir, Jakob von Kephar Sekhanja war sein Name, und sagte mir ein Wort im Namen Jesu ben Pandera, und dies Wort gefiel mir; es lautete so: Geschrieben steht in eurem Gesetz (5. Mos. 23 19): Du sollst nicht den Lohn einer Buhlerin noch den Preis eines Hundes (in das Haus deines Gottes) bringen. Was ists also mit diesem? Ich antwortete: Sie sind gebunden (verboten). Er sprach zu mir: Sie sind verboten

Jesu ben Pantere

Schmutzes frommts <kehrts zurück>. Dieses Wort gefiel mir, und deshalb bin auf Ketzerei hin ergriffen worden, und (mit Recht; denn) ich habe übertreten, was im Gesetz geschrieben steht (Sprüche Sal. 5 8): ‘Laß deinen Weg ferne von ihr sein‘ d. h. von der Ketzerei ‘und nahe dich nicht der Tür ihres Hauses‘ d. h. der Obrigkeit[1].

als Opfer, aber nicht zur Vernichtung. Ich frug: Was soll denn mit ihnen geschehen. Er sprach: Man kann daraus Bäder und Aborte errichten. Ich sprach zu ihm: Du hast wohl geredet; es war mir die Vorschrift (die solchen Beifall verbietet) im Augenblick nicht gegenwärtig. Als er sah, daß ich seinen Worten zustimmte, sprach er zu mir: Also sprach Ben Pandera: Vom Unrat kommen sie herein, zum Unrat gehen sie heraus, wie gesagt ist (Micha 1 7): Von Buhlerlohn ists genommen, zum Buhlerlohn solls wieder kommen; sie sollen Aborte für das Publikum (daraus) errichten. Das gefiel mir, und deswegen bin ich im Verdacht der Ketzerei verhaftet und nicht nur das; ich habe auch übertreten, was im Gesetz geschrieben steht (Spr. Sal. 5 8): Laß deinen Weg fern von ihr sein . . . das ist die Ketzerei . . . Und an den Folgen soll R. Elieser gestorben sein.

R. Elieser muß, vielleicht zur Zeit, da er wegen Rechthaberei und Widerspenstigkeit von den Rabbinen in den Bann getan war, einmal bei der römischen Behörde in Verdacht gekommen sein, ein Christ zu sein. Die Christenverfolgung unter Trajan (98—117) erstreckte sich auch über Syrien und Palästina; in Jerusalem soll 107 Symeon gekreuzigt sein. Das Kränkende für R. Elieser lag nicht so sehr in der Verhaftung, als in der bloßen Vermutung, er könne ein Christ sein. Nach der Regel: womit einer gesündigt, damit wird er gestraft, brachte sein Schüler, der berühmte R. Akiba, das Geständnis aus ihm heraus, daß er einmal an dem Ausspruch eines Christen Gefallen gehabt habe. Auf der oberen Straße zu Sepphoris, der Stadt auf dem Berge nahe Nazareth, hatte ihm jener Jakob ein Problem aus dem bei den Rabbinen so beliebten Kapitel ‚rein und unrein‘ vor elegt, das R. Elieser nicht sofort lösen konnte, wofür Jakob aber eine Lösung wußte, die er auf Jesus zurückführte und die R. Elieser wohl gefiel. Sie war allerdings auch ganz im Geist der Rabbinen, wie das ganze Thema: Buhlerlohn darf sonst nicht als Opfergabe in den Tempel kommen; aber ein Abort für den Hohepriester (wenn er im Tempel zu wohnen hatte) darf daraus bezahlt werden.

Jesus hat in der Tat einmal derbwitzig vom Abort ‚dem Reinigungsort‘ geredet, der alle Speisen reinigt: daraus, daß nichts, was auf den Abort kommt, levitisch unrein ist, hatte er gefolgert, daß es auch nicht vorher, wenn es in den Menschen eingeht, unrein sein kann (Mc. 7 19). Dies ist eine Frage, die fürs praktische Leben von höchster Bedeutung war: was Jakob hier vorbringt, ist eine rabbinische Subtilität ohne praktisches Interesse für das Volk: es ist nicht wahrschein-

[1] Im Fragment von Kairo: Es antwortete Elieser dem Hegemon. Und er sprach zu Josua ben Pe[rachja: Ich fand] einen von den Jüngern Jesu. Er sprach zu mir: [So belehr]te mich Jesus der Frevler: Vom Hurenlohn sollst du nicht [herein] bringen, um einen A]bort zu machen (s. Bischoff bei Krauß S. 36).

lich, daß Jesus darauf eingegangen ist. Das hindert aber nicht, daß ein Wort wie Jakob es mitteilt, als Herrnwort bei den Judenchristen jener Zeit umging und, im Kampfe mit den Rabbinen, als Trumpf verwendet wurde; es mag sich dies „Herrnwort“ wie so oft, auf Grund des echten Wortes gebildet haben.

Sehr bezeichnend ist der Vorgang aber für das damalige Judenchristentum in der nächsten Heimat Jesu. Man sieht, wie jüdisch gesetzlich es geworden war und wie es die christliche Freiheit nur in kleinlichen Kunstgriffen auszuüben verstand; aber trotzdem waren sie durch den Namen Jesu, der sich wider die Rabbinen empört hatte, von den übrigen Juden wie durch eine tiefe Kluft geschieden.

Uebrigens scheint es auch unter den damaligen Christen unlautere Gestalten gegeben zu haben, die dem ‚Evangelium‘ wahrlich keinen guten Namen bei den Juden machen konnten.

20.

Schabbath 116 a b.

Imma Salome, das Weib des R. Elieser, Schwester des Rabban Gamaliel hatte in ihrer Nachbarschaft einen gewissen Philosophen (Bischof?), der in dem Rufe stand, daß er keine Bestechung annehme. Sie wollte sich über ihn lustig machen; sie brachte ihm (daher) eine goldene Lampe, trat vor ihn hin und sprach zu ihm: Ich möchte, daß man mir Anteil gebe am weiblichen Familiengut. Der Philosoph sagte ihnen: so teilet! Sie erwiederte: Es steht nun aber <oder: im Gesetz> geschrieben: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben. Er sprach: Vom Tage, da ihr aus eurem Lande in die Fremde gingt, ist das Gesetz Mosis aufgehoben und das Evangelium gegeben, und darin steht geschrieben: Der Sohn und die Tochter sollen zusammen erben. Am folgenden Morgen brachte er (Rabban Gamaliel) ihm einen lybischen Esel. Er (der Philosoph) sprach zu ihnen: Ich habe (jetzt auch) das Ende des Evangeliums eingesehen, und darin steht geschrieben: Ich Evangelium bin nicht gekommen, vom Gesetze Mosis wegzutun, sondern hinzuzutun [zum Gesetze Mosis] bin ich gekommen, und (im Gesetze) steht geschrieben: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben. Sie sprach zu ihm: Laß doch dein Licht leuchten gleich der Lampe! Er (Rabban Gamaliel) aber sprach: Gekommen ist der Esel und hat auf die Lampe getreten.

Der „Philosoph“ ist kein Jude, da er von „eurem Land“ redet, sondern ein Heidenchrist und wohl in der „Fremde“ außerhalb Palästinas. Er ist nicht als Richter zu denken, da er nicht eingreift, sondern nur eine theoretische Entscheidung gibt. Er ist vielmehr ein Ratgeber in Gewissenssachen; wahrscheinlich ist statt Philosoph vielmehr ‚Episkop(a) Bischof‘ zu lesen. Da es sich nicht um einen Judenchristen handelt, so ist bei dem Evangelium nicht an das Hebr.-Ev. zu denken; es wird überhaupt kein Evangelium gegeben haben, worin der Satz: ‚Sohn und Tochter sollen zusammen erben‘ steht; es müßte denn vom gleichmäßigen Ererben des Gottesreiches in einer christlichen Schrift etwas gestanden haben. Aber der Bischof ist ja überhaupt nicht zuverlässig; der goldene Leuchter hat ihn mehr lesen lassen als geschrieben stand. So sagt er auch nur zu seiner Entschuldigung, daß der Spruch von der Erfüllung des Gesetzes am Ende des Evangeliums stehe. Dies Wort ist eine Uebertragung dessen, was Jesus Mt. 5_{17} von sich sagt, auf das ‚Evangelium‘ als das neue Gesetz.

R. Elieser ist wieder der berühmte, den wir schon vorhin zu seinem Unglück und zu seiner bitteren Betrübnis mit Christen verkehren sahen, seine Gattin und sein Schwager Gamaliel II, das Haupt des Judentums zu seiner Zeit (etwa 90—110) geben sich alle Mühe, keinen Gefallen am Evangelium zu finden. Als ihr Wohnsitz ist wohl Jamnia zu denken, eine Stadt an der Küste Palästinas, die wohl die Juden als die ihre ansahn (Philo leg. ad Cajum § 30), die aber von Haus aus eine heidnische also „fremde“ war. Ihre Absicht oder die Absicht dieser Erzählung ist nicht nur, den christlichen Bischof lächerlich zu machen, sondern auch das Evangelium. So nannte R. Jochanan das Evangelium: ‘awon-gillajon Freveltafel, R. Meir: awen-gillajon Unglückstafel’; ‘awon-gillajon ist auch an unserer Stelle statt Evangelion

geschrieben. So finden sich auch in ihren Aussagen vor dem Bischof zwei Karikaturen von Evangelienworten: Imma Salome sagt: Laß doch dein Licht leuchten gleich dem Leuchter, mit Anspielung auf Mt. 5 $_{16}$ f. Besonders boshaft aber ist Rabban Gamaliel, denn er macht aus dem Scheffel, hebr.: chomer, der nach Jesus nicht über die Lampe kommen soll, einen Esel chamor, der auf das Licht tritt.

Derartige Verzerrung und Verkehrung der evangelischen Erzählung, die man nicht lesen wollte und zu lesen verbot, ist neben dem vielfach übernommenen talmudischen Stoff auch der Hauptinhalt der späteren Toledoth, wie sie seit dem frühesten bis zum spätesten Mittelalter von Juden verfaßt und gelesen wurden.

Fassen wir zusammen, was der Talmud und die verwandte jüdische Literatur über Jesus sagt, so ist zunächst festzustellen, daß die Mischna nichts von ihm erwähnt. Das ist bei einem Rechtskodex wohl erklärlich, aber doch bemerkenswert, zumal da die Autoritäten der Mischna nachweislich mit dem Christentum in Berührung gekommen sind. In deren Augen ist, nach der Tosefta und dem pal. Talmud, das Christentum eine Kunst wunderbarer Heilung, die u. a. auch Beschwörung, aber jedenfalls nicht Zauberei genannt wird, und eine ketzerische Auslegung des Gesetzes. Demgemäß ist auch den späteren Rabbinen noch Jesus ein Wundertäter und einer, der die Lehre der Rabbinen öffentlich herabgesetzt und verspottet hat.

Ganz anders wird die Auffassung, wo das Judentum mit dem Heidenchristentum in Berührung kommt; es ist nur natürlich, daß es dann das Gegenbild des heidenchristlichen θεός καὶ σωτήρ (Gott und Heiland) und des Jungfrauensohnes wird. So kommt es, daß die Auffassung, wie sie Celsus und wie sie der babylon. Talmud wiedergiebt, sich ungefähr entsprechen. Aus dem Wundertäter wird der heidnische Zauberer, der mit ben Stada in eins gesetzt wird; Christus wird der, der sich selbst zum Gott macht; er ist der Bastardsohn der Maria. Daß die Christen unterdeß auch Maria Magdalena fälschlich zur großen Sünderin gemacht hatten, war auch verhängnisvoll für das Bild der Maria Mgaddla, die nunmehr zum Sammelpunkt aller verdächtigen Frauenspersonen im Talmud wurde.

Im ganzen muß man billigerweise sagen, daß **Jesus im Talmud** nichts anderes ist, als **das, natürlich durch den jüdischen Widerwillen verzerrte, Spiegelbild der juden- oder heidenchristlichen Christusbilder der Kirche**. Daß sich das Judentum mit besonderem Haß oder Eifer der Gestalt Christi angenommen hätte, läßt sich nicht einmal sagen; man merkt deutlich die Nachwirkung des rabbinischen Prinzips, sich möglichst der Beschäftigung mit ketzerischen Menschen, Büchern und Gedanken zu enthalten. Die Toledoth sind nur in den niederen Kreisen des Judentums beliebt gewesen.

Ein Gewinn für die Kenntnis der Geschichte Jesus ist vom Talmud nicht zu erhoffen, und auch der rätselhafte Name Panthera, der so früh und so sicher auftritt, und sich sowohl in der älteren wie in der jüngeren Strömung der jüdischen Darstellung findet, so daß ihn sogar die christlichen Schriftsteller irgendwie in der Verwandtschaft Jesu unterbringen müssen, hat seine romanhafte Herkunft verraten. Da die viel älteren Quellen des Lk.-Ev., die Genealogien bei Mt. und Lk., die älter sind als diese, da auch die Juden zur Zeit des Joh.-Ev. (nach 6 $_{42}$) als den wirklichen Vater Jesu nur Joseph kennen, da der Vorwurf der unehelichen Geburt überhaupt erst als Gegenbild der Behauptung der jungfräulichen Geburt auftritt, so ist nicht daran zu denken, daß das Judentum uns etwa den wahren Namen von Jesu Vater erhalten hätte, zumal der Jude bei Celsus selbst bezeugt, Jesus sei irgendwo außerhalb des öffentlichen Lebens gezeugt und in der Dunkelheit geboren; wie hätten da die Juden den Vater Jesu überhaupt feststellen können!

Ein wirklicher Gewinn ist die Bekanntschaft, die wir mit Jakob von Kephar Sekhanja machen; wir lernen hier das spätere Judenchristentum in scharfer Beleuchtung und in seiner ganzen Eigenart kennen.

V.

Petrusevangelium.

(A. Stülcken).

Ausgaben: Erste, z. T. noch fehlerhafte Ausgabe von U. Bouriant, Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, T. IX fasc. 1. Paris, Sept. 1892, S. 137—147. — Erste deutsche Ausgabe: A. Harnack, SBA 1892, erweitert und mit einer ausführlichen Abhandlung versehen: TU IX 2, Lpz. 1893. ²1893. — Genaue Wiedergabe der Handschrift: A. Lods in Mémoires etc. (s. o.), T. IX fasc. 3. Paris 1893, (Heliogravüre) und O. v. Gebhardt, Das Evang. und die Apok. des Petrus . . . im Lichtdruck. Lpz. 1893. — Uebersichtliche synoptische Tabelle (Septuaginta, PE und die 4 kan. Ev.): H. v. Schubert, Das Petrusevangelium, Berl. 1893 (Ergänzungsheft zu dem größeren Werk, s. u.). — Text bezw. Uebersetzung auch in den meisten der folgenden Abhandlungen; außerdem in E. Nestle, Novi Testamenti gr. supplementum, Lpz. 1896, S. 68—72; E. Preuschen, Antilegomena, Gießen 1901, S. 14—18 und 114—118; E. Klostermann in ‚Kleine Texte für theol. Vorlesungen, hrsg. von H. Lietzmann: Apocrypha I'. Bonn 1903.

Lit.: A. Harnack, s. o.; dazu ThLZ 1894, Sp. 9 ff. Gesch. d. altchr. Lit. II 1 (s. Register). — Th. Zahn, Das Evgl. des Petrus, Erl. u Lpz. 1893. (Abdruck aus NkZ 1893, 2 u. 3); J. Kunze, D. neuaufgef. Bruchstück des sog. PE, Lpz. 1893, und NJdTh II S. 583 ff. III S. 58 ff.; H. v. Soden, ZThK III 1893, S. 52—92; K. Manchot, ProtKZtg 1893 Nr. 6—9; D. Völter, Petrusevang. oder Aegypterevangelium? Tüb. 1893; H. v. Schubert, Die Komposition des pseudopetr. Evangelienfrgm., Berl. 1893; Ehrhard S. 127 ff.; Stocks, NkZ XIII, 4. S. 276—314). — A. Lods, L'évangile et l'apoc. de Pierre, Paris 1893. — J. A. Robinson und M. Rh. James, The Gospel according to Peter etc.², Lond. 1892. — Dazu eine Fülle von Artikeln in Literaturzeitungen und Zeitschriften. —

Die Ueberlieferung. Eine direkte Erwähnung des PE findet sich bei Serapion von Antiochien (190/1—211/2; Eus. h. e. VI 12), Origenes (in Mt. X 17), Eusebius (h. e. III 3, 2. 25, 26), Hieronymus (de vir. ill. 1), Theodoret (haer. fab. comp. II 2) und Gelasius, Decr. de libris rec. — Eusebius berichtet nur, daß das nach Petrus genannte Evangelium unecht und von keinem kirchlichen Schriftsteller als Autorität benutzt sei; Hieronymus und das Decretum Gelasii begnügen sich, wohl nur auf Grund der Angaben des Eusebius, mit der bloßen Verwerfung; Theodoret bringt nichts als die sehr zweifelhafte Notiz, daß die Nazaräer das ‚Evangelium nach Petrus' in Gebrauch hatten. Wertvoller sind die Nachrichten des Serapion und des Origenes. Der letztere sagt a. a. O.: „Die Brüder Jesu sollen nach einigen, die sich damit auf eine Ueberlieferung des sogenannten Evangeliums nach Petrus oder des Buches des Jakobus stützen, Söhne Josephs von einer ersten Frau sein, die vor Maria mit ihm zusammenlebte". Aus dem Bestreben, Jesus als einzigen Sohn der Maria hinzustellen, darf man schließen, daß dies Evangelium auch die Erzählung von der Jungfrauengeburt enthielt. — Von Serapion hat eine besondere Schrift über das PE, ein Sendschreiben an die Gemeinde zu Rhossus, dem Eusebius noch vorgelegen, der — nach einer nur den Worten des Serapion selber entnommenen Einleitung — a. a. O. § 3—6 die folgende Stelle daraus mitteilt[1]: 3. „Denn wir, liebe Brüder, nehmen Petrus sowohl wie die übrigen Apostel auf wie Christum; das aber, was unter ihrem Namen gefälscht ist, lehnen wir als Sachverständige ab, da wir wissen, daß wir derartiges nicht überkommen haben. 4. Ich nämlich lebte, als ich bei euch war, in der Vorstellung, daß die Gesamtheit am rechten Glauben hänge, und sagte, ohne das von ihnen unter dem Namen des Pe-

[1] Vgl. Zahn, G.K. II S. 744 ff. J. Kunze NJdTh II S. 603 f. III S. 58 ff. — Zur Erläuterung außerdem vor allem Zahn, G.K. 1 S. 177 ff. Harnack I, S. 11, TU IX 2 S. 4 f.

uns vorgelegte Evangelium durchzugehen: 'Wenn dies allein es ist, was euch anscheinend Mißmut bereitet, so soll es gelesen werden'. Jetzt aber, da ich aus dem, was man mir mitgeteilt hat, erfahren habe, daß es eine Ketzerei war, in der sich ihr Sinn versteckte, will ich mich beeilen, wieder zu euch zu kommen; erwartet mich daher, liebe Brüder, in Bälde. — 5. Wir aber[1], liebe Brüder, da wir begriffen, zu welcher Sekte Marcianus gehörte, — und wie er sich selbst widersprach, nicht wissend, was er redete, werdet ihr erfahren aus dem, was ich an euch schrieb — 6. wir konnten uns nämlich von anderen, die eben dies Evangelium in Gebrauch haben, d. h. von den Nachfolgern derer, die es einführten, die wir Doketen nennen (denn die meisten Gedanken gehören der Lehre jener Leute an) — von ihnen konnten wir's entleihen und durchgehen und finden, daß das Meiste der rechten Lehre des Heilands entspricht, einiges aber (an Geboten) hinzugefügt ist, was wir auch für euch unten angeschlossen haben". Das Verständnis dieser Ausführungen ist nicht in allen Punkten gesichert. Aber fest steht jedenfalls, daß das PE dem Serapion bei seinem ersten Besuch in Rhossus noch nicht bekannt war; daß ein Teil der Gemeinde unter Führung eines Marcianus ihm in einer gewissen Verstimmung, die doch wohl auf vorangegangene Mißhelligkeiten in der Gemeinde deutet, das Petrusevangelium vorlegte; daß er in gutem Zutrauen, aber etwas voreilig, die Lektüre des Buches gestattete; daß er dann später, als er von der häretischen Neigung jener Gemeindeglieder hörte, sich das Buch von Doketen verschaffte, doketische Züge und Zusätze zu den Geboten des Herrn (also wohl Enkratitisches) darin fand und nun seine Zustimmung zurückzog. Zweifel dagegen herrscht vor allem darüber, ob mit den § 4 erwähnten Worten des Serapion („so soll es gelesen werden") die Privatlektüre des PE freigegeben (Zahn) oder der gottesdienstliche Gebrauch desselben (Kunze) oder dessen Fortsetzung (Harnack, v. Soden u. a.) angeordnet sei. Zu der Auffassung Zahns scheint vor allem die Form des Entscheides: ἀναγνω-σθήτω nicht zu passen: das bedeutet doch nicht nur eine Erlaubnis, sondern eine Art bischöflicher Verfügung; daß aber eine solche die Privatlektüre des PE gewissermaßen zur Pflicht machte, wird man nicht für wahrscheinlich halten können. Auch Serapions Entschuldigung wäre weniger gewunden ausgefallen, wenn es sich nicht um eine für den Bischof höchst peinliche, für die Gemeinde höchst wichtige Frage, um eine Gemeindesache gehandelt hätte. — Andererseits wird man sich kaum vorstellen können, daß, wie Harnack meint, das PE schon eine Zeit lang im Gebrauch der Gemeinde gewesen sei, dort aber kurz vorher Anstoß erregt habe und dann von Serapion zuerst in seiner Geltung bestätigt, später verworfen sei. Denn bei solcher Sachlage wäre es undenkbar, daß die Gegner des PE sich des Bischofs apodiktische Entscheidung hätten gefallen lassen, ohne ihre Gegengründe vorzubringen. Dogmatische Bedenken, wie Serapion sie nachher hatte, können unmöglich schon bei seiner Anwesenheit laut geworden sein (vgl. § 4). Die beste Lösung scheint danach die von Kunze angedeutete zu sein: das PE ist erst kurz vor dem Besuch des Serapion, wohl durch Marcianus, nach Rhossus gebracht; ein erster Versuch, es in den Gemeindegottesdienst einzuführen, ist auf den — wohl nicht durch dogmatischen Anstoß, sondern etwa durch konservatives Festhalten an der bisherigen Gewohnheit veranlaßten — Widerstand eines Teiles der Gemeinde gestoßen: die Anrufung des Bischofs hat dann, da ihn ein flüchtiger Einblick befriedigte, den erwähnten Erfolg gehabt. — Ueberzeugt man sich von der Richtigkeit dieser Auffassung, oder jedenfalls von der Unrichtigkeit der von Harnack vorgebrachten, so fällt damit das einzige Zeugnis, aus dem man bisher schloß, daß das PE von irgend einer Gemeinde der Großkirche als Leseschrift im Gottesdienste benutzt sei. Vielmehr weist uns § 6 des Schreibens des Serapion in häretische Kreise: Serapion hat das ihm bis dahin unbekannte Buch bei antiochenischen Doketen gefunden und zugleich vernommen, daß diese ihr Evangelium schon von anderen überkommen haben (Zahn,

[1] Der Text ist im Folgenden nicht ganz gesichert. Da aber für die vorliegende Frage wenig darauf ankommt, gebe ich ihn ohne Varianten.

S. 74, denkt an die antiochenische Schule Valentins, aus der Cassian es in die neue Sekte der Doketen und Enkratiten eingeführt habe; mehr als Vermutung ist das freilich nicht).

Daß Serapion selber und seine nähere Umgebung in Syrien das aller Wahrscheinlichkeit nach in Syrien entstandene PE nicht kannte, ist jedenfalls ein Beweis dafür, daß von einer weiten Verbreitung und einer fast kanonischen Geltung des PE gegen Ende des zweiten Jhdts. nicht geredet werden darf. Daß er es nur bei Doketen fand, macht auch eine Entstehung in doketischen oder verwandten Kreisen mindestens wahrscheinlich, zumal wenn man daneben hält, daß er es mit ziemlicher Bestimmtheit nur etwa eine Generation zurückdatirt. Daß er endlich das Meiste „der rechten Lehre des Heilands" entsprechend findet, deutet — wenn es nicht nur zur Entschuldigung seines anfänglichen Irrtums vorgebracht wird — darauf hin, daß es sich um einen gemäßigten, nicht mit starken Farben aufgetragenen Doketismus handelt.

Das ist das Ergebnis, auf das uns die Tradition in ihrem ersten einwandfreien Zeugnis für die Existenz eines PE führt.

Der **Inhalt und Charakter** des wiederaufgefundenen Stückes rechtfertigt diese Tradition. Das Wesentlichste darüber ist bereits Apokr. S. 28 f. bemerkt. Daß das PE jünger ist als unsere vier kanonischen Evangelien, ergibt sich schon bei einer bloßen Nebeneinanderstellung der einzelnen Erzählungen[1]: überall ist die Form im PE die am weitesten ausgebildete bezw. verbildete; wenn z. B. schon Matthäus und Johannes der Figur des Pilatus etwas mehr Sympathie entgegenbringen als Marcus, so wird hier Pilatus ganz entlastet; der Antijudaismus des Johannes wird von PE bei weitem übertrumpft; Nebenfiguren wie Joseph von Arimathia werden in den Vordergrund geschoben, die Worte des Schächers vergröbert, die apologetische Erzählung von der Grabeswache noch apologetischer gemacht; der Moment der Auferstehung, von den übrigen Evangelisten übergangen, von Matthäus zuerst scheu angedeutet, wird mit breiten Pinselstrichen ausgemalt. Dazu kommt die gesteigerte Lust am Wunderbaren: der Stein des Grabes rollt von selber fort; der Auferstandene und seine Begleiter haben riesengroße Gestalten, das Kreuz wandelt und redet: alles Dinge, die, auch wenn man den nicht ganz einwandfreien Ausführungen Stocks' folgend einen Einfluß jüdisch-rabbinischer Literatur annimmt, zweifellos gegenüber den evangelischen Berichten das Sekundäre geben. Zum Ueberfluß beweist endlich, neben dem Sprachgebrauch (ἡ κυριακή = der Sonntag!), die vollkommene Gleichgiltigkeit gegen die konkreten Geschichtsangaben, gegen Orts- und Personennamen (vgl. Apokr. S. 28), die Unklarheit in der Schilderung der Situationen usw., aufs deutlichste, wie fern der Verfasser den Ereignissen steht. (Die einzelnen Belege hierfür s. in den Bemerkungen zu den einzelnen Versen.)

Daß aber sämtliche **Evangelien**, auch das vierte, nicht nur zeitlich vorangegangen sind, sondern daß sie selber dem Verfasser vorgelegen haben und von ihm benutzt sind, wird seit v. Schuberts Nachweisen fast allseitig zugestanden. (Die Aufstellungen v. Sodens und Manchots sind dadurch wohl endgiltig abgetan.) Abgesehen von wörtlichen Entlehnungen ist schon die Sprache, die aus dem Sprachgut aller vier Evangelisten gemischt ist, ein Beweis dafür (z. B. in der zweifellos aus Mc. geflossenen Erzählung von den Frauen am Grabe 55 f. johanneische Ausdrücke, 59 lukanisches Gut u. s. w.). Diese Erscheinung wäre unerklärlich, wenn dem Verfasser nicht die aufgezeichneten Evangelien, sondern nur ihre Traditionskreise bekannt wären. Dieselbe Mischung zeigt sich in der Auswahl des Stoffes: Da ist 10 ff. in einen an Johannes angelehnten Aufriß 13 die Rede des reuigen Schächers nach Lk. eingefügt und die johanneische Erzählung vom Brechen der Beine damit zusammengeschweißt; an die matthäische Geschichte von der Grabeswache wird ohne den

[1] Vgl. vor allem A. Sabatier, L'évangile de Pierre et les évangiles canoniques. Paris 1893.

von Matthäus vorgenommenen Ausgleich der Bericht des Mc. von den Frauen am Grabe angeschlossen u. dgl. m.

Allerdings ist der Verfasser kein Abschreiber; er durfte es auch nicht sein; denn er schrieb ja nicht eine Evangelienharmonie, sondern ein neues Evangelium, in dem Petrus selber über das Leben Jesu berichtet: Dann mußte aber dies Evangelium auf der einen Seite mit den älteren Evangelien Hand in Hand gehen, auf der andern sich durch Ergänzungen, Abweichungen und Korrekturen von ihnen abheben und dadurch seine Existenzberechtigung nachweisen. Aber weiter, auch abgesehen von dieser Nötigung zur Selbständigkeit, muß der Verfasser, wenn er überhaupt ein solches Werk unternahm, mit der Darstellung der übrigen Evangelien nicht ganz zufrieden gewesen sein; sie entsprachen augenscheinlich nicht der Sachlage, wie er sie ansah, und nicht den Bedürfnissen, für die er oder seine Umgebung sie brauchte. Darum ist er an die Arbeit gegangen; so erscheint es nur natürlich, daß er die Anschauungen und Interessen (das Wort „Tendenz" wird man besser vermeiden) seiner Gegenwart hineinspielen läßt in die Zeit, von der er unter dem Namen des Petrus berichtet: So haben, neben der Freude an der Ausmalung und sagenhaften Bereicherung der Stoffe und neben der absichtsvollen Selbständigkeit gegenüber den Evangelien, auch eben diese Bedürfnisse seiner Zeit oder Umgebung zu Aenderungen, Auslassungen, Umdeutungen und Steigerungen seiner Vorlagen geführt, wie wiederum namentlich v. Schubert nachgewiesen hat. (Ueber diese Interessen s. Apokr. S. 29 und unten in den Bemerkungen zu den einzelnen Versen.)

Das alles sind nicht mühselig konstruirte Erklärungsversuche für einen anders leichter erklärbaren Tatbestand, sondern Erwägungen, die sich von selber an die Hand geben. Die Frage kann nur sein, ob dem Verfasser außer den vier Evangelien und außer dem, was er zweifellos aus seinem Eigenen hinzugetan hat, noch anderes Material zu Gebote stand, und, wenn das der Fall ist, ob es auf eigene Ueberlieferung oder auf andere schriftliche Quellen zurückgeht. Im ersten Falle steigt natürlich der Wert des PE, und seine Entstehung muß zurückverlegt werden in eine Zeit, „wo der Strom der Ueberlieferung noch frei flutete"; aber auch im zweiten Falle könnte uns wertvolles Gut hier erhalten sein, nur daß freilich das Urteil darüber erschwert ist, solange man den Charakter und die Vertrauenswürdigkeit der betreffenden Quelle nicht kennt.

Spuren eigener Ueberlieferung glaubt namentlich Harnack, der für 1–5. 28–56 eine Erklärung wie die oben gegebene für zulässig und ausreichend zu halten scheint (II S. 654), in 6–27. 57 ff. neben dem aus bloßen „Reminiscenzen" beigebrachten Stoff der kanonischen Evangelien zu finden. Dahin gehören nach ihm vor allem einzelne Züge der Leidensgeschichte, die er „in ihrer Kürze und Einfachheit höchst wertvoll" nennt, und die Schilderung des Verhaltens der Jünger nach Jesu Tode. (Dagegen kann Harnack für seine These nicht den Schluß des Fragments anführen, da er nach ihm nicht aus Ueberlieferung, sondern aus der Marcusquelle stammt.) Jene Schilderung klingt allerdings nicht unwahrscheinlich, und wenn sie sich auch ohne Schwierigkeit teils aus der Sachlage, teils aus Anklängen in den Evangelien ableiten läßt (s. u. zu der Stelle), so ist doch die Annahme, daß dem Verfasser hier ein uns unbekannter Bericht vorgelegen hat, wenn auch nicht nötig, so doch nicht kurzer Hand abzuweisen. Ob aber, auch wenn man sich für diese Annahme entscheiden zu müssen glaubt, an „eigene gute Ueberlieferung" oder an eine schriftliche Vorlage zu denken sei, deren Wert für uns undurchschaubar wäre, muß vorläufig eine offene Frage bleiben. — Die Leidensgeschichte aber zeichnet sich, abgesehen von dem doketischen Vers 10 vgl. 19 und dem noch näher zu erörternden Vers 6 f. vor der der kanonischen Evangelien wesentlich durch ihre Dürftigkeit aus und hat doch aus allen vier Evangelien Elemente übernommen und unklar mit einander und mit eigenen wertlosen Zutaten vermischt. Besondere Tradition wird man doch im Ernst weder in 14 noch 16, noch in 18. 22. 23 finden wollen! Höchstens kann man es als möglich ansehen, daß die Weissagungen des A. T. den unverkennbaren Einfluß, den sie auf diese Erzählung gehabt haben, bereits vor der Zeit des Verfassers

geübt haben mögen; daß es sich also insofern hier z. T. schon um überkommenes Gut handeln mag, — nur daß dies nicht einer Ueberlieferung, sondern einer Konstruktion seinen Ursprung verdanken würde. In welcher Form aber dem Verfasser dies Material zugeflossen sei, mündlich oder schriftlich, würde dabei gleichfalls dunkel bleiben

Etwas festeren Boden für diese Quellenfrage gewinnen wir aber m. E. durch den vielerörterten Vers 6 f. des Fragments: Sie aber nahmen den Herrn und stießen ihn im Lauf und sprachen: 'Laßt uns schleifen den Sohn Gottes, da wir ihn in unsere Gewalt bekommen haben'. Und sie bekleideten ihn mit Purpur und setzten ihn auf einen Richterstuhl und sprachen: 'Richte gerecht, du König von Israel'." — Dieser unkanonische Zug geht unverkennbar auf ein Mißverständnis von Joh. 19 13 zurück, wo man in dem Satze: ὁ οὖν Πειλᾶτος ... ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος das ἐκάθισεν transitiv auffaßte (Harnack S. 63 f. verteidigt diese Auffassung als die ursprüngliche); der Verfasser des PE könnte daraus die geschilderte Situation abgeleitet haben. — Aber das Problem komplicirt sich durch einen Vergleich unserer Stelle mit Justin apol. I 35 (Corp. apol. ed. J. C. Th. Otto, I. S. 90).

PE	Justin.
ἔλεγον· σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες .... καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ.	καὶ γάρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν.

Daß zwischen den beiden Stellen eine Verwandtschaft besteht, ist unleugbar; es fragt sich nur, welcher Art sie ist: ist Justin von PE abhängig? oder PE von Justin? oder beide von einer gemeinsamen Quelle? Alle diese Möglichkeiten sind zur Lösung herangezogen worden. — Zunächst wird aus Justin klar, daß zur weiteren Ausbildung der aus Joh. 19 13 geflossenen Vorstellung auch der Weissagungsbeweis beigetragen hat. Denn Justin greift deutlich zurück auf das Citat Jes. 58 2, das er wenige Zeilen vorher in auffälliger Verbindung mit Jes. 65 2 gebracht hat, und aus dem die Aufforderung „Richte gerecht" bezw. „Richte uns" abgeleitet zu sein scheint. Dort heißt es: (LXX) αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν δικαίαν. Aber gerade das charakteristische δικαίαν, das unser Fragment in seinem δικαίως aufgenommen hat, hat Justin sowohl im Citat wie in der Anwendung ausgelassen. Sollte Justin, wenn er PE hier benutzte und dessen Erzählung wiedergeben wollte, dazu die alttestamentliche Parallele, auf die er hinweist, selbst gefunden und trotzdem das dort wie hier enthaltene δικαίαν bezw. δικαίως getilgt haben? Man wird das kaum für glaublich halten können. — Weiter heißt es in der zugrunde liegenden Johannesstelle: ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος; PE sagt dafür ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως; Justin: ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος: sollte Justin das zweifellos ursprünglichere βήματος erst nachträglich in seine abgeänderte Vorlage hineingebessert haben? oder soll es Zufall sein, daß er den Ausdruck von PE durch den der johanneischen Grundstelle ersetzt? — Endlich das σύρωμεν bezw. διασύροντες. σύρειν ist nur in der Bedeutung „schleifen" zu belegen und ist vom Verfasser des PE auch zweifellos so verstanden (vgl. vorher: sie stießen ihn im Lauf); διασύρειν dagegen heißt sowohl „schleifen" wie „verspotten", und das letztere ist augenscheinlich der Sinn bei Justin. Mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht, daß diese Bedeutung auch im PE für die folgende Verspottungsszene passender wäre als die des „Schleifens". Auch Harnack gibt es zu und schlägt (S. 63) sogar vor, entgegen allen Belegen, das σύρειν im PE mit „verspotten" zu übersetzen. Kann man sich von dem Rechte dazu nicht überzeugen, so bleibt kaum etwas anderes übrig als die Annahme: der Verfasser habe ein διασύρειν, wie Justin es bietet, vor sich gehabt, dieses, wie es möglich war, in der falschen Bedeutung „Schleifen" verstanden und nach seiner Eigenart (vgl. v. Schu-

bert S. 17) das Kompositum durch das Simplex ersetzt, eben dadurch aber den Fehler unheilbar gemacht. Dafür spricht auch, was bisher übersehen ist, das vorhergehende ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες: man hat sich über die Unklarheit der Situation beschwert, da es völlig undeutlich bleibe, ob diese Szene im Gerichtsgebäude oder auf dem Weg zum Richtplatze oder auf dem Richtplatze selber (auf dem man sich
10 befindet)' spielt. Mir scheint, der Verfasser ist zu dieser Verwirrung verführt eben durch ein von ihm als „Schleifen" aufgefaßtes διασύρειν, für das er sich die Situation, die er in seinen Vorlagen nicht fand, durch das 'sie stießen ihn im Lauf' zu schaffen suchte. Der Wortlaut des PE, für sich betrachtet, weist also schon auf irgend eine andere, wahrscheinlich schriftliche Quelle hin, die ungefähr dasselbe bot wie Justin. Ist aber διασύρειν vermutlich das Ursprüngliche: sollte Justin den Verfasser des PE in genialer Weise durchschaut und wiederum den Wortlaut von dessen Vorlage aufs glücklichste wiederhergestellt haben? — Nach alledem ist m. E. eine Abhängigkeit des Justin vom Petrusevangelium an dieser Stelle direkt ausgeschlossen. Eher ließe sich der umgekehrte Fall denken: PE 6 f. könnte aus dem Justin geflossen sein. Dagegen spricht aber, daß PE, ohne sich auf die Jesajastelle 58 2 zu beziehen, das bei Justin fehlende δικαίαν richtig aufgenommen hat. Läßt man danach auch die Benutzung des Justin durch das PE fallen, so bleibt nur die Annahme einer gemeinsamen Quelle übrig. Harris[1] hat als solche eine Sammlung von „Testimonia" gegen die Juden vermutet, in der alttestamentliche Weissagungen mit ihren neutestamentlichen Erfüllungen zusammengestellt gewesen wären, ein Buch, das der späteren antijüdischen Polemik zu Grunde lag, etwa (nach Harnack TU I 3 1883) der Dialog des Jason und Papiscus. Da es sich um eine Erzählung handelt, die ihre Gestalt unter Mitwirkung des Weissagungsbeweises erhalten hat, und da Justin, wie erwähnt, das Citat Jes. 58 2 mit 65 2 eigentümlich verbindet, so hat der Gedanke etwas Bestechendes. Freilich läßt er sich durch nichts weiter begründen. — Dagegen hat v. Schubert[2] darauf aufmerksam gemacht, daß Justin selbst wenige Zeilen nach der erwähnten Stelle schreibt (apol. I 35): „Daß dies so geschehen ist, könnt ihr aus den Pilatusakten erfahren". Von dem Grundsatz aus, daß apokryphe Züge, die einer solchen Verweisung vorangehen, zunächst aus der namhaft gemachten Quelle abzuleiten sind, postulirt er als gemeinsame Vorlage für PE und Justin alte Acta Pilati, die Grundschrift der späteren umfangreichen Pilatusliteratur. Durch den Nachweis, daß in eben dieser Pilatusliteratur verstreut sich überall Anklänge an das PE finden, die durch bloße Einwirkung des PE schwerlich erklärt werden können, und daß die Figur des Pilatus frühzeitig in Verbindung mit dem Petruslegendenkreis getreten ist, hat er seine Position erheblich verstärkt. Daß es Acta Pilati im 2. Jahrh. überhaupt gegeben habe, wird allerdings von Lipsius, Harnack u. a. bestritten. Aber die Frage bedarf zum mindesten einer neuen Untersuchung (vgl. Apokr. S. 75). — Endlich sei nur noch angedeutet, daß — wenn Harnack darin Recht hätte, daß PE zwar den unechten Marcusschluß benutzte, aber ihn noch in seinem ursprünglichen Zusammenhange las — auch die Schrift, der dieser Mc.schluß entnommen ist, als Quelle für den Verfasser des PE in betracht kommen könnte (also etwa die Diegesen des Aristion). — Ein abschließendes Urteil darüber, welche von diesen Möglichkeiten Wirklichkeit gewesen sei, wird sich nicht fällen lassen.

Wie viel PE dieser seiner Quelle entnommen hat, ob nur diese eine Stelle oder auch sonstige Eigentümlichkeiten (z. B. einiges aus der Leidensgeschichte oder 23 ff.?), läßt sich bei unserer mangelhaften Kenntnis dieser Quellen selber nicht ausmachen. Zuweit geht wohl v. Schubert, wenn er auf die Rechnung des Verfassers von PE fast nur die Unklarheiten und Unrichtigkeiten schiebt und schon die

[1] Ich entnehme die Notiz aus J. A. Robinsons Aufsatz in The New World, Dez. 1894, Boston, S. 702.

[2] Vgl. auch Kunze S. 34; Holtzmann, Hist. Zeitschr. N. F. XXXVI. S. 305.

ganze Zusammenarbeitung der vier Evangelien der Vorlage zuschreibt. Aber über das non liquet ist hier vorläufig nicht hinauszukommen.

Das Urteil über den Charakter der Arbeit bleibt natürlich dasselbe, auch wenn wir für dieses oder jenes Stück die Verantwortung einem Vorgänger des PE zurechnen müßten. Das Petrusevangelium hält sich zwar in seinen Erfindungen (z. B. hinsichtlich der Auferstehung) immerhin auf einer etwas höheren Linie als die meisten späteren apokryphen Schriften, aber es gehört seiner ganzen Haltung nach doch in ihre Reihe, wenn man es auch an den Anfang derselben rücken mag. Es ist bezeichnend, daß selbst Harnack auf die Frage „Wie ist die Entstehung einer solchen Darstellung denkbar in einer Zeit, wo unsere 4 Evangelien schon existirten?“ in ThLZ 1894 Sp. 16 erwidert: „Gewiß ist die leichteste, vielleicht die einzig mögliche Antwort die, daß wir den Verfasser in einem Kreise zu suchen haben, der von der großen Kirche seitab stand, wenn er sich auch dogmatisch nicht durchgreifend von ihr unterschied“, und ganz ähnlich in TU IX 2 [2] S. 37: „Aus diesem Dilemma ist nur dann ein gewisser Ausweg möglich, wenn sich nachweisen ließe, daß das Petrus-Evangelium von vornherein für eine außerkirchliche christliche Partei geschrieben ist, die sich an die Ueberlieferungen und Ordnungen der großen Kirche nicht gebunden fühlte.“ (Aehnlich Lods S. 73.) Auf diese „leichteste, vielleicht einzig mögliche“ Antwort, die zudem mit dem Zeugnis der Tradition (Serapion) aufs beste übereinstimmt, wird man doch nur auf Grund der gewichtigsten Beweismittel verzichten können.

Die einzige Gegeninstanz aber, die Harnack anzuführen weiß, ist die angebliche Benutzung[1] bei Justin. Die meisten der S. 38 f. aufgezählten Vergleichungen sind freilich — auch abgesehen von der Möglichkeit, daß auch hier die erwähnte gemeinsame Quelle vorliegt, — nicht schlagend. So läßt sich Apol. I 40 ungezwungen mit Zahn u. a. aus AG. 4 27, wo gleichfalls auf Ps. 2 verwiesen ist, ableiten. Auf die Stellen Apol. I 50 (Dial. 106), Dial. 108 wagt Harnack selber ebensowenig wie auf Dial. 103 einen Nachdruck zu legen. Auch der Titel „König“ für den Tetrarchen Herodes (Dial. 103) beweist nichts (vgl. Mc. 6 14. 22 ff. u. Parallelen). Ueber Apol. I 35 ist oben schon ausführlich geredet. So bleiben nur noch Dial. 106 u. 97: An der erstgenannten Stelle, auf die Harnack neben Apol. I 35 am meisten Gewicht legt, sagt Justin: „Wenn es aber heißt, daß er den Petrus, einen der Apostel, umgenannt habe, und wenn geschrieben steht in seinen Erinnerungen (ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ), daß auch dies geschehen sei, nachdem er auch zwei andere Brüder, die Söhne des Zebedäus, umgenannt habe in Boanerges, d. h. Donnerssöhne“ usw. Wie der überlieferte Text lautet, kann das αὐτοῦ, auf das hier alles ankommt, nur auf Petrus bezogen sein. Da die betreffenden Angaben sich Mc. 3 16 f. finden, so hat man die angeblichen Petrusmemoiren in unserem Marcusevangelium gesucht, wozu Papias (Frgm. II 15, pa S. 129) das volle Recht gibt. Bei dieser keineswegs künstlichen Deutung könnte man sich Harnack (ebenso übrigens Lods S. 59 f.) gegenüber durchaus beruhigen. Aber man wird einen Schritt weiter gehen müssen: Schon vor Auffindung des PE ist die Richtigkeit des Textes bezweifelt; denn der Ausdruck τὰ ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ wäre bei Justin ganz singulär, wie namentlich Robinson (The New World Dez. 1894, S. 695 f.) nachgewiesen hat. Wo Justin von den Apostelerinnerungen spricht, bezieht er das Wort niemals auf eine einzelne Evangelienschrift: 5mal schreibt er: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ; 3mal: τὰ ἀπομν. τῶν ἀποστόλων; 4mal (nachdem die ausführlichere Bezeichnung vorangegangen ist) nur τὰ ἀπομνημονεύματα. Da nun Justin uns nur in Einer Handschrift[2] vorliegt, so hat man allen Grund, bei einer so auffälligen Notiz den sonstigen Sprachgebrauch zu Rate zu ziehen und danach eine Textverderbnis (αὐτῶν statt αὐτοῦ, oder

[1] In der Aufzählung der angeblichen Benutzungen folge ich im wesentlichen dem Gange bei Harnack S. 37 ff.

[2] Der betr. Einwand von Lods S. 59 wird dadurch hinfällig.

τὰ ἀπομν. τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ, oder Streichung des αὐτοῦ) anzunehmen. Danach bleibt nur die Stelle Dial. 97, wo Justin mit PE den Ausdruck λαχμός gemein hat. Aber auf dieses Eine Wort wird niemand die Abhängigkeit Justins von PE gründen wollen, selbst wenn es sich nicht schon durch Joh. 19 24 nahelegte.

Fällt aber, vollends durch das S. 76 f. Erwähnte, das Zeugnis des Justin, so hindert nichts, das PE dahin zu stellen, wo das Zeugnis des Serapion und, nach der obigen Darlegung, der Inhalt des Fragments selber ihm seinen Platz anweisen: *Es wird in den Kreisen eines gemäßigten Doketismus*, der sich vielleicht mit enkratitischen Neigungen verband, *um die Mitte des zweiten Jhdts. in Syrien*, wo es zuerst auftaucht und nachgewirkt hat, *entstanden sein*.

Die *späteren Benutzungen* sind ziemlich zweifellos nur in der Didaskalia, der Grundschrift der Apostolischen Konstitutionen (s. *Harnack* S. 40 ff.). Didask. V 19 blickt wohl auf V. 1 u. 2 des vorliegenden Fragments. Daß man danach ein gewisses Recht hat, in sonstigen abweichenden Zügen der Leidensgeschichte, wie die Didaskalia sie bietet, gleichfalls eine Nachwirkung des PE zu vermuten, ist zuzugeben. Leider ist aber die Ausbeute recht gering; denn die allein in Betracht kommenden Stellen V 14 f. 17 sind so sehr mit „Fabeleien des Verfassers" durchsetzt, daß man seine Vorlage nicht mehr erkennt. — Eine ganz andere Frage aber ist es, (trotz *Resch*, Agrapha S. 319 ff.), ob man berechtigt ist, nun sämtliche apokryphen Evangeliencitate oder -anspielungen der Didaskalia Einem besonderen Didaskalia-Evangelium zuzuschreiben und dieses ohne weiteres mit dem Petrusevangelium zu identificiren [1]. Wieviel von diesem Sondergute [2] auf das PE zurückzuführen ist, läßt sich darum auch nicht mit annähernder Bestimmtheit sagen; am meisten Wahrscheinlichkeit hat von *Harnacks* Ausführungen darüber noch die, daß die wohl im 2. Jhdt. in das Johannes-Evangelium eingeschobene Perikope von der Ehebrecherin (Joh. 7 53 – 8 11), — die sich im Orient *nur* in der Didaskalia II 24 (auch im lat. Veronenser Fragment derselben, ed. E. *Hauler*, Lpz. 1900, S. 35) findet, dem PE entstammt [3]. Wenn Eusebius (h. e. III 39, 17, vgl. pa S. 129 f.) sie bei Papias und im Hebräerevangelium las, so mag sie sowohl dort wie hier gestanden haben, möglicherweise auch aus dem Hebr.-Ev. ins PE aufgenommen sein.

Ueber das Gebiet der Möglichkeiten kommen wir auch in Bezug auf die sonstigen von verschiedenen Forschern namhaft gemachten Benutzungen nicht hinaus. Nach den Berührungen zwischen den außerkanonischen Citaten der Didaskalia und Clemens von Alexandrien wäre es nicht ausgeschlossen, daß auch der letztere das PE kannte. Die Spuren des PE, die *Murray* (nach *Harnack* S. 60) im Matthäus-Kommentar des Origenes finden will, sind bis auf die Parallele zu 1 ziemlich undeutlich. Dagegen hängt wohl der Zusatz zu Mc. 16 4 im Codex Bobbiensis (*Harnack* S. 57) mit PE 35 und 40 zusammen. Zweifellos ist die nahe Verwandtschaft von PE 25 mit einem Zusatz zu Lk. 23 48, den zwei syrische und

[1] Vollends gar wegen einer außerkanonischen Stelle, die ebenso wie in der Didaskalia auch in der Didache sich findet (I 3 „und ihr werdet keinen Feind haben") auch die gesamten Besonderheiten der Evangeliencitate in der Didache auf das PE zurückzuführen (*Harnack* S. 58 f.), ist geradezu ein Mißbrauch des Rechtes zu Hypothesen. — Derselbe Vorwurf vager Kombinationen trifft die Annahme einer Benutzung des PE im Barnabasbrief (*Völter*, *Hilgenfeld*), 2. Clemensbrief (*Völter*), bei Ignatius und Papias (*Harnack*).

[2] Es handelt sich, nach *Harnack*, um Folgendes: 1) Was du nicht willst daß man dir thue, das füge auch keinem andern zu. 2) Vergebet, so wird euch vergeben werden; gebet, so wird euch gegeben werden. 3) Wehe denen, die da haben und heuchlerisch sich geben lassen. 4) Es werden Sekten und Spaltungen sein (vgl. *Apokr.* S. 9). 5) Werdet bewährte Wechsler (vgl. *Apokr.* S. 9). 6) Die Liebe deckt eine Menge von Sünden zu. 7) Die Stimme bei der Taufe: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget". 8) Die Erzählung von der Ehebrecherin Joh. 8.

[3] Im Zusammenhang damit möchte *Harnack* auch den Zusatz des Cod. D zu Lk. 6 4 (s. *Apokr.* S. 11 sub c 1) dem PE zuweisen.

eine lateinische Handschrift (Harnack S. 58) und vermutlich schon Tatian bieten und der auch sonst, vor allem auf syrischem Boden (Doctrina Addai; Ephraem), begegnet. Doch ist es nicht unmöglich, daß der betreffende Zusatz schon vom Verfasser des PE im Lukas-Evangelium gelesen wurde (s. u. zu der Stelle). — Dafür, daß Lactanz (die Stellen bei Kunze, NJdTh III S. 96 f.) und Kyrill von Jerusalem das PE kannten, spricht manches (zu den bei Harnack S. 59 f. angeführten Stellen aus Kyrill kommt noch Historia eccl. et myst. c. 12: συρόμενος ἤγετο εἰς τὸ σταυρωθῆναι). Ziemlich unsicher ist dagegen wieder die Benutzung bei Ps.-Ignatius ad Trall. 9 („vor Sonnenuntergang wurde er begraben" — „als der Herrntag dämmerte, stand er auf von den Toten"). — Ausdrücklich genannt wird das PE an keiner dieser Stellen.

Ob endlich der Text des Fragments der unveränderte des 2. Jhdts. ist, ist eine bisher wenig erörterte Frage. Völter hat umfangreiche Ausscheidungen vornehmen wollen (3—5 a. 11—13. 21—24. 36. 37 b. 39—42. 52—54. 56 b)[1], mit wenig Glück. Auch Manchots Versuch einer Quellenscheidung[2] ist entschieden mißlungen. Jedes derartige Unternehmen ist bei dem heutigen Stand unseres Wissens um das PE aussichtslos.

Bemerkungen[3].

1: Die Situation ist jedenfalls die von Mt. 27 24 f. Nach dem im Anfang stehenden δέ ist es wahrscheinlich, daß vorher nur von Pilatus, noch nicht von den Juden die Rede war; das Wort „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" wird also zum mindesten nicht zwischen der Händewaschung des Pilatus und PE 1 berichtet sein. Danach scheint auch die Parallele in der Didaskalia V 19 in ihrem Hauptteil auf die Mt.stelle zurückzugehen: „Der heidnische Richter wusch sich die Hände und sprach: Ich bin unschuldig am Blute dieses Gerechten! Sehet ihr zu! — Israel aber schrie: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder"; während der Fortgang allerdings von PE beeinflußt ist: „und der König Herodes befahl, ihn zu kreuzigen" (vgl. 2). —

Die Situation von Mt. 27 ist aber in PE dadurch verschoben, daß hier Herodes und die Juden die eigentlichen Richter sind (gegen Wabnitz, Revue de théologie 1893, S. 289 ff.): das apologetische Interesse, das in der heidenchristlichen und heidnischen Umgebung zugleich ein antijüdisches ist, läßt den Verf. hier und im Folgenden von Pilatus und den Römern überhaupt fast alle Schuld nehmen und die Verantwortung den Juden allein aufbürden: Der römische Statthalter selber muß Jesu Unschuld bezeugen. Die Weiterbildung der Erzählung nach dieser Richtung hin über die Ansätze bei Mt. hinaus lag im 2. Jhdt. gewissermaßen in der Luft (vgl. Apokr. S. 74).

und da sie sich nicht waschen wollten: cod.: κ . . . βουληθέντων, nach dem Zusammenhange, vielleicht auch nach einer Stelle bei Origenes (comm. ser. in Mt. 124), hat man zu ergänzen: καὶ μὴ β. (Zahn: καί τινων; Wabnitz: καίτοι). Pilatus verläßt jedenfalls den Gerichtssaal; er scheint dort auch nur eine Art Ehrenpräsident gewesen zu sein. Denn 2 der (Tetrarch, hier) König (vgl. Mc. 6 14 ff.) Herodes ist es, der den Befehl zur Hinrichtung gibt unter Hinweis auf einen früheren, also im vorhergehenden wohl erwähnten Befehl. Wie die Richter sind auch die ausführenden Häscher zweifellos Juden (vgl. 5).

den Herrn zu ergreifen: cod.: παρ . . . μφθῆναι; vermutlich = παρα-

[1] Er sieht in dem Fragment das Bruchstück eines zum Aegypterevangelium erweiterten Petrusevangeliums!

[2] 28—49. 56 u. einzelnes in 50—55 soll ein „Evangelium des Paulus" sein, älter als unsere Evangelien!

[3] Im Folgenden sind vor allem die Bemerkungen Harnacks, v. Schuberts und Zahns verwertet.

λημφθῆναι (Manchot: παραπεμφθῆναι, geleiten, bei Justin vom Sündenbock gebraucht vgl. 3. Mos. 16 21).

3–5. Die Bitte des Joseph um den Leib des Herrn (nach Völter Einschub, dann freilich an dieser Stelle erst recht unbegreiflich) ist noch vor die Verspottungsscene gerückt, vermutlich, weil dem Verf. daran liegt, die Zeit zwischen Jesu Tode und dem Sonnenuntergang möglichst frei zu halten, damit an der rechtzeitigen Bestattung Jesu kein Zweifel bleiben kann (s. u.). — 3. Joseph (der Zusatz „von Arimathia" fehlt wie alle genaueren Ortsangaben) wird zum Freund des Pilatus, ein Zug, der sich zweifellos nur auf Grund der vorliegenden Erzählung gebildet hat; zugleich wird dadurch Pilatus noch näher an den Herrn herangerückt. — 4. Pilatus hat also mit der ganzen Hinrichtung so wenig zu tun, daß er nicht einmal über den Leichnam verfügen kann. — 5. Zur Anrede des Herodes an Pilatus vgl. Lk. 23 12. — Die Antwort des Herodes dient wiederum dem Nachweis, daß Jesus vor Sonnenuntergang begraben sein müsse; den Juden selber wird das Streben danach zugeschoben, vgl. Joh. 19 31 und Josephus bell. Jud. IV 5, 2 (bei Zahn S. 28). Vielleicht steht dies „chronologische" Interesse des Verfassers in irgend einem Zusammenhange mit der christlichen Osterfeier und der Berechnung der „drei Tage im Grabe", um die sich z. B. auch Didaskalia V 14 u. Aphraates (TU III, 1888, hom. XII § 5) bemühen.

am Tage vor den süßen Broten: doch wohl, wie im Johannesevangelium, am 14. Nisan. — 6 f. Der Ort der Handlung ist nicht klar. Wahrscheinlich meint der Verf., daß sie den Herrn nach Golgatha (der Name wird nicht erwähnt) schleppen und erst dort verspotten; s. im übrigen oben S. 76 f. — Die Einzelheiten der Verspottungsscene sind aus allen Evangelien zusammengetragen und zwar wohl unter Vermengung der Verspottung vor dem hohen Rat (Mc. Mt.) mit derjenigen im Richthaus.

10 ff. Der Verf. schließt sich im Gange an Joh. an. Aber 10 der Ausdruck κακοῦργοι ist specifisch lukanisch.

Er aber blieb stumm: Vielleicht hat Jes. 53 7 eingewirkt. Der Ausdruck könnte allenfalls von Jesu Selbstbeherrschung im Leiden verstanden werden (Harnack vergleicht Martyrium Polycarpi 8, pa S. 119), ist aber hier jedenfalls doketisch zu deuten. Denn ein Verfasser, der die vier Evangelien mit ihren Kreuzesworten vor sich hatte, der insonderheit bei Lukas, dem er gleich darauf folgt, an eben dieser Stelle ein Wort des Herrn fand („Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun"), kann diesen Zug des schmerzlosen Schweigens nicht harmlos, sondern nur mit Absicht, also wohl im Interesse einer bestimmten christologischen Anschauung hineinkorrigirt haben. Die Dehnbarkeit des Ausdrucks — wenn sie nicht für den Dienst der Propaganda berechnet ist — weist freilich auf einen verhältnismäßig milden Doketismus hin. — 11. Die Inschrift setzen natürlich die Juden selber; eben deswegen tritt für „König der Juden" „König von Israel" ein, vgl. die gleiche Anrede im Munde der Hohenpriester und Schriftgelehrten Mc. 15 32. 12. Vgl. Justin, Dial. 97, oben S 79. — 13. Die Rede des Schächers nach Lk., aber nach jeder Richtung hin vergröbert: an die Juden statt an Jesus wendet er sich und preist Jesus in heidenchristlicher Weise als „Heiland der Menschen". — 14. Das Schenkelzerbrechen, nur Joh. 19 31 ff. erwähnt als Maßregel zur Beschleunigung des Sterbens, von der nur Jesus verschont bleibt, wird hier als eine Wohltat angesehen und diese von den Juden aus Zorn dem gläubigen Schächer verweigert. Die Worte auf Jesus zu beziehen (Harnack u. a.), wird im Zusammenhange kaum möglich sein. Allerdings bleibt es eine Gedankenlosigkeit, wenn der Verf., dem so viel an der Bestattung vor Sonnenuntergang liegt, die Juden hier absichtlich das Ende hinausschieben läßt.

15. Im folgenden sind vor allem Lk. und Mc. benutzt. — Es war aber Mittag: gegen Joh. 19 14 übereinstimmend mit der synoptischen Tradition. — Die Verfinsterung wird hier und vollends in 18, wohl unter dem Einfluß der öfter benutzten Weissagungen Amos 8 9 f. Jer. 15 9. Jes. 59 10, bis zur vollen Finsternis

gesteigert: die Juden denken schon an Sonnenuntergang; ihr einziger Schrecken ist freilich der über die etwaige Gesetzesverletzung, vergl. aber 25. — Sie haben ein Schriftwort: Die Wiederholung des Schriftcitats ist vielleicht durch eine Randglosse veranlaßt. Duhm (bei Harnack S. 64) schlägt sogar, aber wohl mit Unrecht, vor, 15b—17 als Einschub zu streichen, um den Zusammenhang zwischen 15a u. 18 herzustellen. 16: Galle mit Essig: Mt. und Mc. berichten von einer zweimaligen Tränkung, zuerst vor der Kreuzigung (Mc. 15_{23}: gewürzter Wein; Mt. 27_{34} Wein mit Galle gemischt), und dann nach dem Ruf: Eli, Eli usw. (Mc. 15_{36}. Mt. 27_{48}: mit Essig); Lk. und Joh. kennen nur diese zweite Tränkung, die bei Joh. veranlaßt ist durch das Wort des Herrn: Mich dürstet. Dies letzte Wort hat der Verfasser getilgt, den Angstruf der Verlassenheit aber nachgestellt, beides wohl im Zusammenhang mit seiner doketischen Neigung. Die Zusammensetzung des Tranks scheint aus einer Verbindung von Mt. 27_{34} mit 27_{48} erschlossen zu sein, wie sie an der Hand von Ps. 69_{22} nahe genug lag, und wie sie vielleicht schon zur Zeit der Abfassung des PE auch in den Text des kanonischen Mt. 27_{34} eingedrungen war und sich ebenso im Barnabasbrief (7, 3. 5 pa S. 17) und bei Irenäus und Tertullian findet. Von hier mit Völter auf Abhängigkeit des Barnabasbriefes von PE zu schließen, ist ein kühnes Unterfangen. — Wodurch sich der Verfasser diese Tränkung veranlaßt denkt, ist nicht ganz deutlich. Im Zusammenhange sollte man allerdings nach 15 eine Maßregel zur Beschleunigung des Todes und nach 17 eine neue Grausamkeit der Juden erwarten. Möglich, daß darum Zahn (S. 31) Recht hat, wenn er, nach der Bedeutung des Wortes χολή an einigen Stellen der LXX, hier an einen Gifttrank denkt. Dann ist es allerdings eine „Vollendung ihrer Sünden", wie der — aus johanneischem Sprachmaterial zusammengesetzte — V. 17 es nennt.

18. Jedenfalls soll der Eindruck der vollkommenen Finsternis gesteigert werden (s. o. zu 15). Neben den erwähnten Weissagungen könnte vielleicht das zu 5 angeführte chronologische Interesse des Verfassers mitgesprochen haben, um durch Anrechnung dieser 3 Stunden als einer wirklichen Nacht die 3 Tage Grabesruhe herauszubekommen (vgl. die Didaskalia a. a. O.). — Der Text ist in der Handschrift verderbt; cod.: περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν ἐπέσαντο· καὶ κτλ. Das Wort ἐπέσαντο ist im Codex selber über einer Rasur geschrieben. Die Zahl der Verbesserungsvorschläge ist Legion. Zum Teil hat man sich mit der Einfügung eines καὶ vor ἐπέσαντο (Harnack), oder mit der Konjektur ἔπεσάν τε (Robinson) begnügt; freilich bleibt die Verbalform anstößig. Andere wollen ein καὶ einschieben, aber daneben das Wort ἐπέσαντο ändern, z. B. in ἔπαισαν (Hilgenfeld), ἔπταισαν (Hoffmann), μὴ πέσοιντο (Bennett), πταίοντες (Lejay), ἀνεπέσαντο (Lods); πεσοῦνται (abhängig von ὅτι, Harnack). Andere schieben das καὶ vor νομίζοντες ein und lesen am Ende ἐξίσταντο (Redpath), ἀνεπαύσαντο (v. Gebhardt), ἀνέπεσαν. τότε (v. Schubert). Wieder andere suchen in ἐστιν ἐπέσαντο, zusammengenommen, ein von ὅτι abhängiges Verbum: ὅτι νὺξ ἐστιν (αἰσιά) Hilgenfeld, oder: ὅτι νὺξ ἐνεπέσατο (v. Gebhardt früher) oder ὅτι νὺξ ἐνέπεσεν· τότε .. (Lundborg). Ganz befriedigend ist keine dieser Lösungen. Möglicherweise sind mehrere Worte ausgefallen. — Zur Sache vergleicht Harnack Ps. Cyprian de monte Sina et Sion 8: inludentes prostrati in faciem iacuerunt.

19. Der Herr bricht sein Schweigen: „Meine Kraft! Kraft! du hast mich verlassen!" Der Verf. gibt also das Wort in einer Abänderung wieder, die, ebenso wie die veränderte Stellung im Gang der Erzählung (s. oben zu 16), nur als bewußte Korrektur im christologischen Interesse verstanden werden kann. Aus der Frage ist eine objektive Aussage geworden (doch vgl. Nestle bei Harnack S. 66), und das „Eli" ist (sei es in andrer Deutung des אֵלִי oder in Ableitung von einem חֵיל) durch δύναμις ersetzt. Der Jesus, der da stumm blieb wie einer, der keinen Schmerz empfindet, bricht sein Schweigen erst im Augenblick des Todes, und nicht mit einem Wort, das auf seelisches Leiden hinweist, sondern mit der Aussage, daß ihn eben die Kraft verlassen hat, die ihm sein schmerzloses Schweigen ermöglichte. Es wird also an seine gottentstammte Kraft

gedacht sein, etwa an den „oberen Christus“, an die Kraft, der er, wie man aus Lk. 1_{35} herauslesen mochte, von Mutterleib an seine Göttlichkeit verdankte, und die als das πνεῦμα (Lk. a. a. O.) sein Lebenselement war. So mochte der Verf. die entsprechenden Aussagen der kanon. Evangelien (vgl. Mt 27_{50}; Joh. 19_{30}: er gab seinen Geist auf; Lk. 23_{46}: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist) deuten. — ward er aufgenommen: Aussagen, die die Vorstellung einer Himmelfahrt vom Kreuze aus auszudrücken scheinen, begegnen öfter in der altchristlichen Literatur. Auch hier kann das Wort harmlos gewählt sein, aus der heiligen Scheu heraus, vom κύριος ein Sterben auszusagen. Wahrscheinlich liegen aber auch darin, wie zweifellos im Hauptteil des Verses, gnostisch-doketische Einflüsse vor; aber freilich, wie der Fortgang z. B. 24 beweist, in milder und vielleicht absichtlich verhüllter Gestalt, sodaß man kaum die Einzelheiten einer Christologie des Verfassers daraus ableiten kann. Nicht einmal darüber kann man in diesen Worten eine Entscheidung suchen, ob das, was „aufgenommen“ wird, eben die δύναμις ist oder ein drittes Element neben ihr und dem Leibe usw. Immerhin legt sich der Vergleich mit der valentinianischen Gnosis (Zahn S. 35) oder den Doketen des Hippolyt (v. Schubert S. 46) nahe, ohne daß man den Verf. auf einen dieser Standpunkte festnageln könnte. Reiches Material darüber legt jetzt Stocks, NkZ XIV 7, S. 515 ff. vor.

21. Die bestimmte Aussage, daß der Herr mit Nägeln durch die Hände ans Kreuz geheftet war, findet sich nur noch im Bericht über seine Erscheinung vor Thomas, Joh. 20_{20} ff. — Der Gestorbene ist noch immer (vgl. 24) ὁ κύριος: wieder ein Beweis, daß kein strikter Doketismus vorliegt. Dasselbe ergibt sich aus der eigenartigen Begründung des Erdbebens, das, echt legendenhaft, auf die Berührung der Erde mit dem Leib des Herrn zurückgeführt und dadurch ins Zauberhafte gezogen wird. — Die Freude 23 bezieht sich auf ihre Besorgnis von 15: das Gesetz ist nicht verletzt; dabei bleibt aber der innere Schrecken, den das Erdbeben erregt hat, und der dann 25 zum Ausdruck kommt. Dazwischen ist wenig passend die Bestattung eingefügt, vielleicht weil der Verf. nach dem zu 3—5 u. 18 Bemerkten sie nicht früh genug erzählen kann. — 23. Zu der eigenartigen Begründung vgl. Joh. 11_{45}. — 24. Vgl. zu 21. — Das Waschen fehlt in den Evangelien; Joh. berichtet hier die Salbung durch Nikodemus, während bei Mt. eine Salbung ganz fehlt und bei Mc. und Lk. am Ostermorgen durch die Frauen beabsichtigt ist. — Daß das Grab dem Joseph gehörte, berichtet nur noch Mt., während Joh. 19_{41} f., mit seiner andersartigen Motivirung der Wahl gerade dieses Grabes, es auszuschließen scheint. Den Garten wieder erwähnt nur Joh. Wenn aber PE für das Grab den Namen Josephsgarten kennt, so kann das, wenn nicht Erfindung, nur eine Zurücktragung aus der Zeit des Verf. sein, in der der Josephsgarten „eine bekannte Lokalität“ sein mochte.

25. Der Eindruck des Sterbens Jesu auf den Hauptmann und die Wache (bei Lk. auch auf das Volk), 21 nur flüchtig ausgebeutet, wird hier nachgebracht, aber, da die Wache unter dem Kreuze fehlt, natürlich auf die Juden bezogen, aus deren Mund ein solches Eingeständnis für die Apologetik besonderen Wert haben mußte. Dazu war am gelegensten die Bemerkung Lk. 23_{48}. Die Klagenden sind — in einer Ansammlung von Ausdrücken, die den Mangel an wirklicher Kenntnis verrät — „die Juden, Aelteste und Priester“. Der ihnen in den Mund gelegte Weheruf findet sich im ursprünglichen Lukastext nicht; aber wahrscheinlich schon Tatian, sicher 2 syrische und eine lateinische Handschrift (Cod. syr. Cureton u. Harris u. Sangermanensis 1) kennen diesen oder einen ganz ähnlichen Zusatz (s. o. S. 79 f.). Es ist möglich, daß er aus PE in Lk. eingedrungen ist, nicht ausgeschlossen aber auch, daß PE bereits einen so erweiterten Lk.text vorfand (vgl. Zahn S. 46 f.). — In 26 f. wird demgegenüber das Bild der Jünger um Petrus (der hier als Ich hervortritt) gezeichnet: eine Schilderung, die sich so in den kanonischen Evangelien nicht findet, aber dort Anknüpfungspunkte genug hat, von denen aus der Verf. dies Bild gewinnen konnte, wenn nicht seine Sonderquelle (s. oben S. 77) es ihm darbot: Die (übrigens selbstverständliche) Trauer: Lk. 24_{17} ff. Joh. 16_{20} ff. Joh. 20_{11}. Mc. 16_{10};

die Furcht und ängstliche Zurückgezogenheit: Mc. 14 50 u. Par. Joh. 19 38. 20 19. 26; zum Verdacht, sie wollten den Tempel zerstören: vgl. die Anschuldigungen gegen Jesus und Stephanus, wobei das Verbrennen sich dem Verf. im Rückblick auf das Jahr 70 nahelegen mochte; das Fasten: Mc. 2 20 u. Par.

27 in Trauer und Weinen: so wörtlich Mc. 16 10, im unechten Mc.schluß, den der Verf. also gekannt zu haben scheint, wenn auch (Harnack) möglicherweise noch in seinem ursprünglichen Zusammenhang (?). — Bis zum Sabbat: der Sabbat bricht freilich schon an eben diesem Freitag Abend an. Der Verf. hat also jedenfalls sehr flüchtig gearbeitet. Man könnte nach 58 versucht sein, an den nächstfolgenden Sabbat zu denken (Robinson), doch müßte dann der Ausdruck wohl anders gewählt sein. Wahrscheinlicher ist (Harnack), daß er die ganze Zeit seit der Gefangennehmung, also von Donnerstag Abend an[1], im Auge hat. Sehr ansprechend ist auch v. Schuberts Vermutung, daß er an die Fastensitte seiner Zeit gedacht und darüber den Zusammenhang vergessen hat. —

28. Von jetzt an folgt der Verf. dem Mt. in der Einschiebung der Erzählung von der Grabeswache. Zur Motivirung wird 25 wieder aufgenommen, freilich so, daß diesmal die Oberen dem Volke entgegengesetzt werden. Das Volk ist auf Jesu Seite getreten, schlägt sich (wie Lk. 23 48) an die Brust und erkennt (wie der Hauptmann Lk. 23 47) Jesu Gerechtigkeit und Frömmigkeit an, sodaß „Schriftgelehrte, Pharisäer und Aelteste" (s. zu 25) 29 aus Furcht vor der Volksstimmung sich bei Pilatus um die Grabeswache bemühen. 30. Damit wir sein Grab .... bewachen: cod.: φυλάξω, Robinson: φυλάξωσιν; richtiger wohl nach 33 u. 38: φυλάξωμεν. Die Begründung: damit nicht etwa seine Jünger usw. stimmt wörtlich mit Mt. überein. — Daß die Wache gerade auf 3 Tage erbeten wird, ist ohne die bei Mt. 27 63 gegebene Begründung ganz unverständlich: einer der stärksten Beweise, daß der Verf. mit längst vorhandenem, seinem Leserkreise durchaus bekanntem Material arbeitet.

31. Der Hauptmann der Grabeswache hat einen Namen bekommen: Petronius; die spätere Legende nennt ihn Longinus. Diese — in einem Fragment, das die Namen Jesus, Golgatha usw. nicht nennt — auffällige Genauigkeit im Detail weist nicht auf Tradition, sondern auf das Bestreben, den Mangel an Tradition durch scheinbar intime Kenntnis zu verdecken: der Hauptmann, der nachher selber Zeuge der Auferstehung wird, muß auch schon im apologetischen Interesse möglichst genau bezeichnet werden. Der Name ist wohl in Anklang an „Petrus" gewählt. — Neu ist, daß auch Aelteste und Schriftgelehrte an der Wache teilnehmen: der Verf. gewinnt so einen umso größeren Kreis von einwandfreien Zeugen. — Auch die weitere Erzählung 32—34 ist apologetisch darauf angelegt, durch Häufung der Schwierigkeiten und Ansammlung von Zeugen nicht nur in maiorem Dei gloriam das Wunder zu vergrößern, sondern auch noch über Mt. hinaus alle Gedanken an einen Jüngerbetrug u. dgl. von vornherein auszuschließen. — 32 mit dem Hauptmann: cod. κατὰ τοῦ κ.

35—49. Noch immer liegt vorwiegend Mt. zu grunde, aber sein Bericht wird nach allen Seiten hin gesteigert und ausgemalt und der Vorgang der Auferstehung selbst dargestellt, nicht ohne Kraft und Eindrücklichkeit, aber doch in einer Weise, die die sagenhafte Ausspinnung deutlich erkennen läßt.

35: Der Herrntag = ἡ κυριακή (Mt. μία σαββάτων) ist für den Verf. schon term. technicus (vgl. 50), wie er sich zuerst Offb. 1 10, Didache 14, 1 (pa S. 7) und bei Ignatius (ad Magn. 9. pa S. 89) findet. — Der ungeschickte Ausdruck ἀνὰ δύο δύο wäre nach Zahn eine Mischung aus griechischem und hebräischem Sprachgebrauch. Ein Schlafen der Wächter soll durch diese Bemerkung vollends ausgeschlossen werden. — 36. Bei Mt. erscheint bei der Auferstehung nur ein Engel, ebenso bei Mc.

[1] Nach der Didaskalia, die ja das PE benutzt hat, ist (V 17) Jesus sogar schon am Dienstag Abend gefangen genommen; doch wird diese Passahberechnung kaum auf eine Quelle zurückgehn.

im offnen Grabe; dort aber bei Lk. und Joh. zwei Engel; der Verf. harmonisirt und nimmt die zwei Jünglinge hier vorweg, den einen läßt er später (44) erscheinen und, wie Mc., zu den Frauen reden (55). — Bezeichnend ist, daß für das Grab die Ausdrücke der Synoptiker (Mc., Mt., Lk.: μνημεῖον, Mt. τάφος, Mc., Lk. μνῆμα) mit einander wechseln. — 37. Das Mirakelhafte ist gesteigert: der Stein, den nach Mt. der Engel fortwälzt, weicht von selber (cod. ἐπεχώρησε, besser ἀπεχώρησε). Stocks S. 301 f. vergleicht 1. Kor. 10 4 und viele rabbinische Parallelen. — 38. Für den Auferstehungsakt selber werden alle Zeugen aufgeboten: wenn noch einmal betont wird, daß auch die Aeltesten zugegen waren, so verrät der Verf. damit, daß er sich seines Widerspruchs gegen die Tradition bewußt ist. — 39. Das selbsttätig nachfolgende und redende Kreuz hat wiederum viele Parallelen in der apokryphischen und der rabbinischen (der Stab des Moses) Literatur (vgl. v. Schubert S. 103 f.; Stocks S. 307 ff.). Wenn der Auferstandene von den Engeln gestützt wird, so mag damit angedeutet sein, daß er noch ohne „seine Kraft" ist, die ihn im Sterben verließ (Zahn). Dagegen vermutet Stocks, daß das Kreuz die Seele Jesu symbolisire, die mit dem Leib gen Himmel geht, um von der δύναμις wieder mit ihm vereinigt zu werden. In den beiden Männern sieht Nestle Moses und Elias, v. Schubert u. a. wohl mit mehr Recht Gabriel und Michael. — 40. Der von ihnen Geleitete cod. χειρατωτουμένου, richtig χειραγωγουμένου. — Um die Wucht des Eindrucks zu verstärken, müssen die Gestalten ins Ungeheure wachsen. Die Legende liebt solche Ausmalungen, vgl. die Elkesaiten, aber auch Hermas sim. IX 6, 1 (Apokr. S. 277); Passio Perpetuae 10, 8 (Acta martyrum sel. ed. O. v. Gebhardt, Berl. 1902, S. 77) und öfter. (Jüdische Vorstellungen von der Riesengröße Adams s. Stocks S. 304 ff.). — 41. Hast du den Entschlafenen gepredigt? cod. κοινωμένοις, besser κοιμωμένοις. Vorausgesetzt ist also eine „Höllenfahrt" wie 1. Petr. 3 19. 4 6. Hilgenfelds Anschauung, die Lesart des cod. sei beizubehalten und unter Verbindung mit dem Anfang von 42 sei zu übersetzen: Hast du den Entweihten und den Gehorsamen gepredigt?, bedarf kaum einer Widerlegung. — 42 ὑπακοή = die Antwort, ist sonst in dieser Bedeutung nicht zu belegen. — Das „Ja" (cod. τιναι, richtig ὅτι ναί oder τὸ ναί) erfolgt nicht vom Herrn, sondern vom Kreuze; zu vergleichen sind die zahlreichen Kreuzesspekulationen in der gnostischen und späteren kirchlichen erbaulichen Literatur, wie v. Schubert S. 100 u. 103 f. sie zusammenstellt, s. o. zu 39. — 44 s. oben zu 36.

45. Da die Oberen selber bei der Wache zugegen waren, muß die Meldung an Pilatus ergehen. — Das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz, dessen lukanische Fassung der Verf. 28 für die Stimmung des Volkes verwertete, wird hier in der Mt. (und Mc.)-Recension dem Hauptmann der Grabeswache und seinen Leuten (auch den jüdischen Oberen?) in den Mund gelegt. — 46. Pilatus selber erkennt durch seine Worte Jesus als Sohn Gottes an: die — hier durchaus gerechtfertigte — Beteuerung seiner Unschuld von Mt. 27 24 kehrt mit umso größerer Wucht wieder. — 48 Die Begründung der Bitte wird in ihrer schwerfälligen Konstruktion erst erklärlich, wenn man Joh. 11 50 als das stilistische Vorbild daneben hält. — Die Heiden, Statthalter wie Hauptmann und Soldaten, und die Juden samt der richtenden Obrigkeit sind überwunden! Höher konnte die Apologetik nicht steigen! —

50–57. Die Erzählung von den Frauen am Grabe. Der Verf. geht zu Mc. 16 1—8 über, doch wird einzelnes auch den andern Evangelien entnommen (vgl. oben S. 74). — Der Verf. hat aber den Uebergang nicht zu verdecken gewußt. Während Mt., dem er bisher gefolgt ist, mit Rücksicht auf die Grabeswache den Ausgleich dadurch herstellt, daß er die Frauen nur zum Besehen des Grabes kommen läßt, läßt der Verf. mit Mc. (und Lk.) sie mit der Absicht hingehen, den Leib des Herrn zu salben, obgleich sie doch mit ganz Jerusalem jedenfalls von der Wache und der Versiegelung des Grabes wissen und dadurch nur noch mehr eingeschüchtert sein müßten! Vielleicht hat er selber die Schwierigkeit gefühlt und eben deshalb ihr Vorhaben so unbestimmt bezeichnet. — an den Sterbenden und denen, die ihnen lieb sind: Fränkel u. a. wollen das „und" streichen; wenn es ur-

sprünglich ist, so dürfte v. Schubert Recht haben, der den Ausdruck aus den beiden Erzählungen Mc. 14 8 u. Par. und Lk. 7 46 f. abstrahirt sein läßt. — 54. denn groß war der Stein vgl. Mc. 16 4; die unpassende Einflickung des Zwischensatzes in die Rede der Frauen spricht besonders deutlich für die literarische Abhängigkeit von Mc.

55. da sie hinkamen: cod: ἀπελθοῦσαι, besser ἐπελθοῦσαι (Kunze). — 56. Er ist dorthin gegangen, von dannen er gesandt war: johanneischer Ausdruck statt des konkreten synoptischen: „er geht vor euch her nach Galiläa": es wird im Zweifel gelassen, ob der Ort, von wo er gesandt war, Galiläa sei oder der Himmel; verstanden werden soll natürlich das letztere. — 57. Nach der Meinung des Verf. haben die Frauen augenscheinlich (vgl. 59) den Jüngern nichts berichtet, vgl. Mc. 16 8. — Von einer Erscheinung des Herrn am Ostermorgen wie überhaupt am Ostertage ist wie bei Mc. keine Rede (auch bei Mt. ist sie augenscheinlich eingeflickt). Es kommt dann freilich das Unding heraus, daß die Feinde Jesu um seine Auferstehung wissen, ja ihn selber als Auferstandenen gesehen haben, während seine Jünger noch in Trauer sitzen müssen.

58-60. Der Schluß des Fragments bildet augenscheinlich die Einleitung zu einer ersten Erscheinung des Herrn. Zeit und Ort ist wieder nicht ganz deutlich. — 58. Durch ἦν δὲ wird in der Regel Gleichzeitigkeit mit dem Vorhergehenden gesetzt. Dann müßte hier nach Meinung des Verf. der Ostertag schon der letzte Tag des Passah gewesen sein, das doch erst am Freitag begonnen hat; er müßte sich also das Fest als zweitägig gedacht haben, vielleicht verleitet durch die christliche Charfreitags-Osterfeier (so Zahn, Kunze u. a.). Aber so gering man sein Wissen auch einschätzen mag: bei einem Verf., der das Alte Testament in Händen hat, der in Syrien schreibt und dessen antijüdische Polemik doch gewiß auf einen Prozentsatz von Juden in seiner Umgebung hinweist, ist von vornherein eine derartige Unkenntnis weniger wahrscheinlich als ein Verstoß gegen den Sprachgebrauch. Eine Erscheinung Jesu am Ostertage kann man überdies auch bei der Annahme jenes Irrtums nicht herausrechnen, da die Zeit zur Rückkehr und zum Fischzug noch freibleiben muß. Aus den weiter geltend gemachten Schwierigkeiten, daß der Abend des 21. Nisan, das Festende, wiederum einen Sabbat einleitete, daß die Heimkehr also erst am folgenden Abend möglich war, daß sie etwa vier Tage dauerte, der Fischzug also frühestens etwa 14 Tage nach Ostern stattfinden konnte — aus diesen Schwierigkeiten mag man entnehmen, daß der Verf. für diese Zeitangaben keine brauchbare Quelle benutzt, daß es sich um bloße Flickverse beim Uebergang von einer Vorlage zur andern handelt, und daß er nachlässig arbeitet, aber nicht, daß er bei dem letzten Tag der süßen Brote 58 nicht an den 21./22. Nisan gedacht haben könne. — Das letztere ist vielmehr entschieden das Wahrscheinlichere. Vielleicht hat der Verf., der nachher 60 sich an Joh. 21 anlehnen zu wollen scheint, eben aus Joh. (dessen jerusalemische Erscheinungen er wohl auf Grund von Mc. 16 7. Mt. 28 7 streicht) für die Rückkehr der Jünger das Festende erschlossen, da ja durch Joh. 20 26 ihre Anwesenheit in Jerusalem noch eine Woche nach dem Ostertag bezeugt war. — 59. die zwölf Jünger: jedenfalls eine Flüchtigkeit des Verf., dem die Zwölfzahl der Apostel geläufig war; Mt. 28 16 ist korrekter. — Weinten und waren voll Betrübnis vgl. Mc. 16 10, im unechten Mc.-Schluß. — Der Schluß des Verses trägt lukanisches Gepräge. — Angaben über die Heimatsgegend usw. fehlen; von den Entfernungen hat der Verf. wohl keine Vorstellung.

60. Simon Petrus bezeugt sich hier als Verfasser. — ans Meer: daß es der See Tiberias sei, wird wieder nicht gesagt. Nur wer die kanonischen Berichte kannte, vermochte sich bei diesen geschichtslosen Erzählungen etwas Bestimmtes zu denken. — Das Fragment bricht mitten im Satze ab: Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr (vom Zoll hinweg berief?). Ueber das Folgende kann man mit Sicherheit nur sagen, daß bei Gelegenheit eines Fischzuges, den Simon Petrus als der Führende mit mehreren andern (mit wie vielen?) unternimmt, die erste Erscheinung des Herrn stattfindet. Daß die Liste der Teilnehmer mit Levi ge-

schlossen haben müsse, wird auch durch den Singular καὶ ἦν κτλ. nicht bewiesen (vgl. z. B. Mt. 27 56. 61).

Harnack nun hat vermutet, daß hier der echte, uns verlorene Marcusschluß benutzt sei; seine Gründe (S. 33) sind 1) der Zusammenhang: wenn der Verf. zweifellos von 50–57 den Mc. zu grunde gelegt hat, so ist es wahrscheinlich, daß er ihm auch weiterhin folgt; 2) der vorzügliche Inhalt dieses Stückes, den wir erschließen können: die erste Erscheinung des Herrn soll vor Petrus und zwar in Galiläa geschehen, vgl. 1. Kor. 15 5. Mc. 16 7, auch Lk. 24 34; 3) der dem Mc. eigentümliche Ausdruck „Levi, der Sohn des Alphäus" (Mc. 2 14).

Nun ist allerdings zweifellos, daß unser Mc. ursprünglich nicht mit 16 8 hat geschlossen werden sollen. Auch Zahn, so energisch er bestreitet, daß eine Fortsetzung jemals existirt habe, erkennt an (G. K. II 929), daß 16 8 „ein fast unerträglicher Buchschluß" sei, und daß das Evangelium unvollendet abbreche. Gewiß ist ferner, daß nach Mc. 16 7 keine Erscheinung mehr in Jerusalem, sondern nur eine solche in Galiläa erzählt werden konnte, und zwar so, daß Petrus dabei eine besondere Rolle spielte. So würde also das, was PE im folgenden vermuten läßt, zu dem mutmaßlichen Inhalt des gleichfalls zu vermutenden Mc.-Schlusses wohl passen. — Aber zunächst ist es nach 27. 59, vgl. Mc. 16 10 sehr wahrscheinlich, daß dem Verf. bereits der unechte Mc.-Schluß, und dann natürlich nicht auch der echte, vorlag. Aber selbst wenn man das bestreitet, oder mit Harnack annimmt, daß er Mc. 16 9 ff. noch im ursprünglichen Zusammenhange las, ist damit für die Benutzung des echten Schlusses wenig gewonnen. Denn wenn dieser durch keine einzige Handschrift hat erhalten werden können und keinem einzigen christlichen Schriftsteller bekannt geworden ist, so muß — wenn er existirt hat — seine Loslösung in sehr früher Zeit, am wahrscheinlichsten schon im Originalexemplar des Mc., stattgefunden haben. Jedenfalls hat schon Tatian, vielleicht gar Justin (Zahn G. K. I 515 f.) den unechten Schluß Mc. 16 9 ff. benutzt. Das einzige Auskunftsmittel wäre eine sehr erheblich viel frühere Datirung des PE. Aber bei der Frühzeitigkeit der Abtrennung des Marcusschlusses wäre selbst ein Hinaufgehen bis etwa 110[1] kaum ausreichend. Ueberdies könnte man sich dazu angesichts der sonstigen gewichtigen Beweise für eine spätere Entstehung nur auf Grund durchschlagender Argumente entschließen. Dahin kann man Harnacks Gründe nicht rechnen; denn wenn der Verf. bis 57 den Mc. benutzt hat, so folgt daraus für das Folgende ebensowenig, wie aus der Benutzung des Mt. in 28-49 für 50 ff. Es hätte nichts Verwunderliches, wenn er, der in die Erzählung von den Frauen am Grabe schon lukanisches und johanneisches Material einträgt, nun zu einem der andern Evangelisten überginge, wobei er dann die Bezeichnung Levis als Sohn des Alphäus wiederum aus Mc. 2 14 eingetragen haben könnte. In der Tat wird jeder, der Vers 60 liest, unwillkürlich zunächst an das Nachtragskapitel Joh. 21 denken, wo ein Fischzug von 7 Jüngern gleichfalls unter der Führung des Petrus, eine Erscheinung des Herrn und die Einsetzung des Petrus ins Hirtenamt erzählt wird: eine ungemein passende Krönung für ein Petrusevangelium! Freilich werden Joh. 21 Petrus, Thomas, Nathanael, die Zebedäussöhne und zwei andere Apostel genannt, hier nur Petrus, Andreas und Levi = Matthäus[2], aber es ist wahrscheinlich, daß im PE noch die Namen anderer folgten, und wenn es zunächst auffällig scheinen mag, daß der Verf. gerade diejenigen genannt haben sollte, die bei Joh. namenlos bleiben, so erklärt sich doch

[1] Weiter zurückzugehen verbietet schon das Verhältnis zum Johannesevangelium.

[2] Daß Levi mit dem Apostel Matthäus identificirt ist, nach Mt. 9 9 vgl. Mc. 2 14, ist fast selbstverständlich; andere als Apostel wird Pseudopetrus schwerlich bei der ersten Erscheinung anwesend sein lassen. Zudem bedenke man, wie gerade im Mt.-Evangelium Petrus in den Vordergrund gerückt wird. v. Schubert wird gegen Harnack Recht haben, wenn er S. 151 meint, „daß für die Wahl des Levi als Augenzeugen bereits seine Eigenschaft als Evangelist Matthäus in Betracht kam"; übrigens vgl. zur Zusammenstellung der drei Namen in der apokryphischen Literatur Lipsius I S. 550 ff. [Anderseits viel früher Herakleon s. Apokr. S. 356.]

gerade dies am leichtesten: Was Johannes nicht wußte, weiß natürlich dieser „Petrus"; wollte er aber die von jenem gelassene Lücke ausfüllen, so bot sich der Name des Andreas von selbst dar, und Matthäus mochte aus der S. 87 Anm. 2 angegebenen Rücksicht hinzugenommen werden. Ueberdies haben vielleicht die ersten Erzählungen von der Berufung der Jünger am See (Mc. 1 16. 2 13 f. Mt. 4 18. 9 9) dem Verf. vorgeschwebt. Jedenfalls ist alles fast lückenlos erklärt, wenn man mit v. Schubert annimmt, der Verf. habe die Andeutungen Mc. 16 7, die seinem petrinischen Interesse entgegenkamen, in Joh. 21 am besten erfüllt gesehen, danach die jerusalemischen Erscheinungen ausgelassen und sich für das in seinem Mc.-Exemplar Fehlende (oder dort im Widerspruch mit 16 7 Ersetzte) an Joh. 21 gehalten. Es ist gewiß möglich, daß er damit einen guten Griff getan hat und daß Joh. 21 tatsächlich eine Ueberarbeitung des Stoffes ist, der am Schlusse des Mc.-Evangeliums erzählt werden sollte und vielleicht erzählt wurde. Aber das ist eine Frage, die zunächst mit dem PE nichts zu tun hat und von ihm aus nicht entschieden werden kann. — Liegt aber Joh. 21 vor, so wird man für das Folgende einen ähnlichen Inhalt wie dort annehmen dürfen, vielleicht unter Zurückstellung des „Jüngers, den der Herr lieb hatte", und mit Steigerung der Rolle des Petrus. Der Rückblick auf dessen Verleugnung mag mit dieser selbst gefehlt haben (?), aber seine Einsetzung ins Hirtenamt wird die Spitze des Ganzen gewesen sein. Aber das sind freilich nicht zu beweisende Vermutungen.

VI.

Gnostische und verwandte Evangelien.

(E. Hennecke.)

Lit.: Harnack, TU VII 2, S. 60 f. 86. C. Schmidt, TU VIII 1 f., S. 434—469. Liechtenhan, Die Offenb. im Gnosticismus (1901) S. 43 ff. 69 ff.; Die pseudepigraphe Litt. der Gnostiker, ZnW III (1902), S. (222 ff.) 227—237. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien (Gött. 1901), S. 242 ff.

(1.) Wie auch in viel späterer katholischer Zeit noch Evangelium und Evangelienapokalypse in Nachfolge der bei den Gnostikern beliebten Schriftenfälschung bei einander lagen, beweist The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of each one of them ed. from the Syriac ms. J. R. Harris, Cambridge 1900.

(3.) Ueber den Schriftengebrauch der Manichäer, der dem gnostischen in vieler Beziehung ähnlich ist, vgl. F. Trechsel, Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer, Bern 1832; Keßler, Art. Mani, Manichäer, RE XII (193 ff.) 218 ff.; A. Bruckner, Faustus von Mileve Ein Beitrag zur Gesch. des abendländischen Manichäismus, Basel 1901, S. 19 ff. Die bei den Manichäern und Priscillianisten (vgl. über diese Möller-v. Schubert, Lehrbuch der KG [2] I 535 ff.) in Gebrauch befindliche Schrift Memoria apostolorum (cf. Orosius commonitorium de erroribus Priscillianistarum et Origenistarum, CSEL XVIII 154: Turribius ep. ad Idac. et Cepon. 5) mit Lehrüberlieferungen Jesu ist aller Wahrscheinlichkeit nach manichäischen Ursprungs (Lipsius I 74 f. A. 1; von Keßler a. a. O. freilich nicht erwähnt). C. Schmidt, Die alten Petrusakten S. 58 A. 1, möchte ihr das Citat bei Augustin (Apokr. S. 36 sub 1) zuweisen. Eine Berufung auf das Gleichnis Mt. 13 3 ff. findet sich auch bei den Naassenern (Hippol. V 8 p. 160). — Die Vermutung bezüglich der Großen und Kleinen Fragen Marias — nicht der Herrnmutter — geht auf Harnack zurück TU VII 2, S. 107 ff.; vgl. Zahn, G.K. II 764, ist aber von Liechtenhan (ZwTh 1901, S. 236 ff.) bestritten worden. — Veröffentlichungen der Fragen des Bartholomäus s. Ehrhard S. 166 f.

a. Evangelienbruchstücke ohne Titel.

1. Aus einer marcionitischen (?) Schrift.

Vgl. Harnack I 24 Nr. 17. Zahn, G.K. II 432—436; Z. sieht in dem adversarius, den Augustin bekämpft, keinen Manichäer. „Nur einer verwandten Richtung hat er angehört". Der adv. citirt auch die von Marcion ausgeschiedenen Teile des Evang. und des Paulus und beruft sich daneben auf apokryphe Zeugnisse aus den Andreas- und Johannesakten (Apokr. S. 352. 424 A. 1) sowie auf das vorliegende apokryphe Herrnwort. Von einem römischen Mann, den er auch mit Namen nennt, bekennt er gelernt zu haben. An einen Abendländer ist sicherlich zu denken; ob bereits an einen älteren, etwa an den von Tertullian de praescr. 30 neben Hermogenes genannten Nigidius? C. Schmidts Vermutung von der Zugehörigkeit dieses Herrnworts zur Memoria apostolorum (s. o.) könnte dadurch gestützt erscheinen, daß auch die Manichäer gegen die alttest. Propheten eine stark abweisende Stellung einnahmen.

2. Koptisches Evangelienfragment (Straßburger Papyrus).

In der Zuweisung der Fragmente an das sogen. Ebionitenevangelium stimmen C. Schmidt GgA 1900 Nr. 6 und Zahn, NKZ 1900, S. 361—370 überein, ersterer äußert sich jedoch mit Vorsicht, im Hinblick auf die paulinischen Anklänge im ersten Fragment sowie die christologischen Anschauungen im Verhältnis zu denen der gnostischen Ebioniten (S. 502; vgl. oben Meyer S. 47). Einen Nachtrag zu Schmidts gründlicher Besprechung seines Buches lieferte A. Jacoby, Zum Straßburger Evangelienfragment (Sphinx VI 3, S. 132—142), wo er (S. 142) äußert, die freien Erzählungen, die koptisch erhalten sind (z. B. bei F. Robinson, TSt IV 2, das am einfachsten anzuführen war), entstammten wohl einem weiter verbreiteten und gebrauchten apokryphen Evangelium. Das kommt mir sehr fragwürdig vor. — Die folgenden Anmerkungen sind sämtlich der angeführten Abhandlung C. Schmidts entnommen. Zum Gespräch Jesu mit dem Vater vgl. den Naassenerhymnus (Apokr. S. 18*). Wo Jesus in derartiger Literatur etwas Besonderes zu offenbaren hat, geschieht es in der Regel auf dem Berge (Kopt. 6 Z. 8).

Kopt. 5 recto Z. 1—3. Nach Schmidt S. 487 „wäre das Ganze auf die Jünger Jesu zu beziehen, doch könnte man unter dem 'er' auch Jesus selbst verstehen —, natürlich fällt dann die vorgeschlagene Ergänzung 'Gastfreundschaft' fort —, der durch seine Jünger und Gläubigen, welche seine Frucht bilden, gepriesen wird. Dieser Gedanke läge am nächsten. Eine befriedigende Erklärung ist leider unmöglich". — Z. 5—7 „der Beter in unserm Fragment fühlt sich ebensowie der Christus in Joh. 17 als der von seinem Vater Verherrlichte und Verklärte" (489). — Z. 9 „διάδημα oder σκῆπτρον, beides paßt gut zu dem Ausdruck βασιλείας, doch kommt diese Verbindung im N. T. nicht vor (vgl. ῥάβδος τῆς βασιλείας Hebr. 1 8, Ps. 45 7), im A. T. διάδημα βασιλείας Jes. 62 3 und σκῆπτρα βασιλείας Sap. S. 10 14" (S. 489). — Z. 11. „Der Uebergang zum Plural ist auffällig, daher die Beziehung nicht ganz klar" (490 A. 1). — Z. 10—13. „Am liebsten würde man das Ganze auf Christus beziehen in Anlehnung an den johanneischen Gedanken, daß die Welt ihn nicht erkannt habe, aber in gleicher Weise hat die Welt auch die Seinigen nicht erkannt" (490). Für den ersteren Fall vgl. den Jesusspruch Apokr. S. 10 Nr. 14.

verso Z. 4—8. „Schon die unvermittelte abrupte Verknüpfung der drei synoptischen Sprüche verrät die Hand eines Kompilators, der nicht Geschichte im Sinne der Evangelisten schreiben will, sondern die Tatsachen als gegeben voraussetzt, daher auch sie nur soweit benutzt, als sie für den allgemeinen Gang der Lebensgeschichte Jesu notwendig sind" (499). — Z. 11—13. C. Schmidt verzichtet hier „auf eine Ergänzung, da der allgemeine Sinn der Frage der Jünger aus der Antwort Jesu hervorgeht" (492). Spiegelberg-Jacoby haben: <Tadle uns nicht, o Sohn> Gottes. Was <ist denn unser Ende? Jesus aber> antwortete und sprach <zu uns>.

Kopt. 6 recto Z. 2. „Es handelt sich also um die Kraft der Jünger und das Mysterium des Apostolates, mit denen Jesus sie ausrüsten will, nachdem er ihnen vorher seine eigene δόξα sichtbar offenbart hat. Scheinbar hat er die Jünger aufgefordert, mit ihm an einen bestimmten Ort zu gehen, wo er diese Inition vornehmen will. Diese Züge muten uns ganz gnostisch an" (495).

verso Z. 1—4. „Damit ist der erste Akt der Verheißung, welche die Offenbarung der Herrlichkeit betraf, in Erfüllung gegangen, Jesus hat die Jünger, deren Augen bis dahin gehalten waren, die wundervolle Herrlichkeit seiner göttlichen Gestalt erschauen lassen. Ob es sich, wie in der Verklärungsscene, um das Schauen Jesu in der μεταμόρφωσις handelt oder um eine magische Versetzung der Jünger in die himmlischen Sphären und das Schauen des Erhöhten, ist nicht ganz klar; auf letzteres deutet der Umstand, daß von ‘allen Orten’ geredet wird, welche die Augen der Jünger erblicken, anderes spricht wieder für eine einfache Verklärung. In jeder Beziehung aber haben wir apokryphe, an gnostische Züge erinnernde Zutaten vor uns" (496). — Z. 5f. „Die ganze Scene ist offensichtlich durch Züge aus der Verklärungsscene bereichert; es scheint in den folgenden Worten beschrieben zu sein, daß die Kleider resp. die Gesichter der Jünger wie das Licht der Sonne leuchteten" (496).

3. Koptischer Evangelienbericht aus Akhmim.

Harnack, Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht (Theol. Studien für B. Weiß, Gött. 1897, S. 5), setzt den Bericht frühestens um 150, spätestens um 180 an.

b. Gnostische Evangelien und Evangelienapokalypsen.

1. Thomasevangelium.

Vgl. Zahn I 746 f. II 768—773. Harnack II 593—595. Ehrhard S. 141 f. Zum Spruchcitat W. Möller, Gesch. der Kosmologie (1860), S. 206 f.

Zu Anfang des Spruches fühlt man sich an c. 5,3 der Thomaserzählung erinnert (Worte des Jesuskindes an Joseph, die schwerlich eine gnostische Beziehung verraten). Den Naassenern diente der Spruch zum Beleg für „das Himmelreich im Menschen" oder „die sowohl verborgene wie offenbare selige Natur des Gewordenen, Werdenden und Zukünftigen", jenen Dämmerzustand, der der Rückkehr des konkret gewordenen Urmenschen zu sich selber, d. h. in das rein Pneumatische, vorhergeht. Diesem Zustand entsprach die Lebensperiode zwischen dem 7. und 14. Lebensjahre „als die Entwicklungszeit des vernünftigen Bewußtseins"; sie „führt zugleich bis zur beginnenden Pubertät. Man könnte also hier den Gedanken finden, daß die Offenbarung des Urmenschen im weitesten Sinne überall da schon stattfindet, wo im Zusammenhang mit dem Heranreifen in geschlechtlicher Beziehung die geistige Natur des Menschen frei zu werden beginnt, daß also das Auftreten des vernünftigen Menschen an sich schon eine Offenbarung des Urmenschen sei. Indessen ist das erst die nur objektive Offenbarung, die an sich dem Menschen selbst noch nicht als Offenbarung zum Bewußtsein kommt" (Möller). Im valentinianischen System läßt sich kaum ein bestimmter Aeon bezeichnen, auf welchen als den 14. dieser Gedankengang sich zuspitzte; nach dem Buch vom großen Λόγος κατὰ μυστήριον (ed. C. Schmidt TU VIII 1 f., S. 221) befindet sich im 14. Aeon der zweite große unsichtbare Gott und der große freundliche (χρηστός) Gott. Den 13. Aeon erwähnt die Pistis-Sophia (Liechtenhan, Die Offb. S. 132). Hippolyt sieht in dem Spruch eine Entlehnung aus Hippokrates: ein siebenjähriger Knabe ist die Hälfte des Vaters, wodurch die Naassener, die die uranfängliche Natur aller Dinge in einen uranfänglichen Samen setzten, auf die angegebene Zeitbestimmung gekommen sein sollen.

2. Matthiasevangelium.

Außer Origenes bezeugen, vermutlich in Abhängigkeit von ihm, noch Euseb. h. e. III 25,6 und das Verzeichnis der 60 kan. Bücher die Existenz eines Matthias-

evangeliums, im Abendlande das Decretum Gelas., woraus Zahn G.K. II 751 A. 1 schließt, daß es auch bei Innocenz v. Rom (S. 245) gemeint sei. Erhalten ist nichts, doch hat Zahn (S. 753 ff.) zu beweisen versucht, daß, was bei Clem. v. Alex. an Matthiasüberlieferungen erhalten ist, auf das Matthiasevangelium zurückzuführen sei (vgl. zu XIX). Zudem destillirt er aus Clem. Alex. str. IV 6, 35, wo einige Sätze der Zakchäusperikope Lk. 19_{1} ff. frei wiedergegeben sind und von Zakchäus behauptet wird, daß einige an seiner Stelle Matthias nennen, einen apokryphen Parallelbericht zur Lk.version, der von dieser (und AG 1_{23} ff.) abhängig sei (S. 752 f. 758). Zum Beweise muß auch desselben Clemens Schrift quis div. salv. 13 dienen, wo neben Zakchäus Matthäus (!) als Reiche und Zöllner und Wirte Jesu genannt werden. Hier und anderswo (Pistis-Sophia über einige Apostel als Verfasser von Evangelien — s. Apokr. S. 35 —; Clem. v. Alex. paed. II 16 Mt. als Vegetarianer; strom. IV 9 — s. Apokr. S. 356 —) sei nämlich statt Matthäus Matthias zu lesen — Matthias wird freilich, wie ich sehe, auch in einem Fragment der späten Apoc. Bartholom. (Tischendorf, Apoc. apocr. XXVI) als vordem reich hingestellt —, während andere Fälle vielmehr zeigen, daß der seltenere Name in den geläufigeren verschrieben worden ist (zwei Beispiele bei Zahn S. 753 A. 1; dazu Akten des Andreas und Matthias vgl. Bonnet Aa II 1, p. XXI gegen Lipsius I 546 A. 1). Mit Bezug auf Clem. Alex. q. div. salv. 13 erscheint es jedoch (bloß mit Rücksicht auf str. IV 6, 35) nicht notwendig, diese Verschreibung anzunehmen, da sich die Stelle ausreichend aus Mt. 9_{9} f. erklärt; eher könnte man meinen, daß an der anderen Stelle ein umgekehrter Irrtum vorgefallen sei. Vgl. auch Harnack II 597 f. Anderseits ließe sich für Zahns Hypothese einer apokryphen Evangelienversion vielleicht noch auf die nicht weit davon (str. IV 6 gg. Ende) gegebenen Parallelbezeugungen zu Mt. 5_{10} f.: Lk. 6_{22} verweisen, die auf τινες τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια (Gnostiker?) zurückgehen. — Die Darstellung Hippolyts VII 20 p. 356 (vgl. W. Möller, Gesch. der Kosmologie S. 344 f.) kann nicht, auch wenn das Matthiasevang. gnostischen Inhalt hatte, diesem, sondern muß wegen des rein philosophischen (aristotelischen) Inhalts einer basilidianischen Schrift (unter dem Titel des Matthias?) entnommen sein (Harnack I 17. 157. Liechtenhan, Die Offenbarung S. 107).

3. Philippusevangelium.

Der Zusammenhang der Anführung bei Clem. Alex. str. III 4, 25 und dem eigentlichen Sinne des erhaltenen Fragments aus dem Ph.-Ev. bestätigt, was auch aus anderen Gründen (cf. Pistis-Sophia) wahrscheinlich ist, daß als dessen Verfasser der Apostel und nicht der Evangelist Ph. galt. Gegen Zahns Versuch, den entgegengesetzten Beweis zu führen und speziell die bei Clem. Alex. a. a. O. vorliegende Version des Herrnworts Lk. 9_{59} f. auf den Evangelisten Ph. und dessen angebliches Evangelium zurückzuführen (G.K. II 761—768; vgl. Forschungen VI 24—27), hat Harnack (I 14 f. II 592 f.; vgl. TU VII 2, S. 106) das gerechtfertigte Bedenken geltend gemacht, daß die Einreihung synoptischen Spruchmaterials in das nach dem Wortlaute des erhaltenen Fragments doch durchaus gnostisch gehaltene Evangelium sehr fraglich ist. Selbst der Umstand, daß in den Philippusakten nicht nur auf die benachbarte Stelle Lk. 9_{62} (Aa II 2, p. 66 c. 135), sondern, wie man hinzufügen könnte, c. 127 (p. 56) auf Lk. 9_{54} Bezug genommen wird, fällt demgegenüber kaum ins Gewicht. — Ueber die altkirchlichen Traditionen bezüglich der beiden Philippus und ihrer Töchter s. oben S. 12. Das Citat des Epiphanius aus dem Ph.-Ev. wird von Dindorf (Ausg. des Epiph. II 54_{11}) und Preuschen, Antilegomena S. 13, zu früh geschlossen. Man könnte sogar geneigt sein, das dort unmittelbar Folgende über Elias als dem Ph.-Ev. entstammend anzusehen, wenn es nicht vielmehr einem Apokryphon (Apok.? Himmelfahrt?) des Elias entstammt (Harnack I 167): Als (Elias) aufgenommen wurde, ward er wiederum in die Welt herabgeworfen. Denn es kam ein weiblicher Dämon und hielt ihn an und sprach zu ihm: Wohin gehst du? Denn ich habe Kinder von dir, und du kannst nicht hinaufgehen und deine Kinder so dalassen. Und er spricht: Woher hast du Kinder von mir?

ich lebte ja in Keuschheit. (Der Dämon gibt dann den ekelhaften Ursprung dieser Kinder an.) Ueber magische Wirkung der Paßworte beim Seelenaufstieg vgl. Liechtenhan, Die Offenb. S. 139 f. — Der Archon (Judengott?) begünstigt die Ausbreitung des Menschengeschlechts und der damit gesetzten unvollkommenen Triebe; Wurzeln vgl. Apokr. S. 450_{16}. 454_{41} f. — Epiphanius h. 26, 10 (p. 49 f.) berichtet von denselben Gnostikern: τὴν δὲ ψυχὴν ἐν τῷ ἐξέρχεσθαι ἐντεῦθεν διαβαίνειν διὰ τῶν ἀρχόντων τούτων, μὴ δύνασθαι δὲ διαπερᾶσαι, εἰ μή τι ἂν τῆς γνώσεως ταύτης, μᾶλλον δὲ τῆς καταγνώσεως, ἐν πληρώματι γένηται καὶ ἐμφορηθεῖσα διαδράσεις τῶν ἀρχόντων καὶ τῶν ἐξουσιῶν τὰς χεῖρας. εἶναι δὲ δρακοντοειδῆ τὸν ἄρχοντα τὸν κατέχοντα τὸν κόσμον τοῦτον καὶ καταπίνοντα μὲν τὰς ψυχὰς τὰς μὴ ἐν γνώσει ὑπαρχούσας καὶ διὰ τῆς κέρκου πάλιν ἐπιστρέφοντα εἰς τὸν κόσμον, ἐνταῦθα εἰς χοίρους καὶ εἰς ἄλλα ζῶα, καὶ πάλιν διὰ τῶν αὐτῶν ἀναφερομένας. εἰ δέ τις, φασίν, ἐν τῇ γνώσει γένηται ταύτῃ, καὶ συλλέξει ἑαυτὸν ἐκ τοῦ κόσμου διὰ τῶν ἐμμηνίων καὶ διὰ τῆς ῥύσεως τῆς ἐπιθυμίας, μηκέτι ἐνταῦθα κατέχεσθαι αὐτόν, ἀλλὰ ὑπερβαίνειν τοὺς προειρημένους ἄρχοντας. Liechtenhan bezieht das Citat aus dem Ph.-Ev. auf die dieser Beschreibung entsprechende scheußliche Abendmahlsfeier jener Gnostiker (ZwTh 1901, S. 241). — Die Glieder (der Ausdruck nicht bei Joh. 11_{52}) sind die in der Welt vereinzelt auftretenden Geistesmenschen (Pneumatiker). Dementsprechend ist auch der Ausdruck von dem Sammeln, d. h. Herausreißen aus der Verbindung mit dem Niederen, echt gnostisch. In dem großen Preisgebete an das erste Mysterium bei C. Schmidt, TU VIII 1 f., S. 176 ff., welches nach der Zahl der Aeonen in Absätze eingeteilt ist, wiederholt sich am Schluß derselben immer der Satz: „Rette alle meine Glieder, welche seit der Erschaffung der Welt in allen Archonten usw. zerstreut sind, und sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf". — Von den Kindern wird der gleiche Prozeß (durch Vermittlung der Seele) vorausgesetzt; ihre niederen Wesensbestandteile gilt es durch völlige Umkehrung zu vernichten (ἀνατρέψαι — so der von Dindorf I p. VII ff. gerühmte cod. V; andere Lesart ἀνελκύσαι, das liefe aber auf Identität mit dem vorhergehenden ἀναλαβεῖν — klassisch bei Xenophon von Schiffen im Kriegszustande gebraucht — hinaus; auch ein etwa zu konjicirendes ἀναστρέψαι würde zu matt sein. — — Eine Zweiteilung der Seele in eine höhere und niedere findet sich in einem von Harnack übersetzten altchristlichen Fragment aus den Oxyrh. Papyri (SBA 1898, S. 516): . . . ., so wäre der Tod nichts anderes für Gott als Strafe, was unmöglich ist. Diese (Lehren) werden bei der niederen Seele leeres Geschwätz genannt. Die höhere Seele aber erkennt das ihr Eigene: der Ungerechte und der nicht Ungerechte sind in dem Gewahrsam (der Unterwelt) gleich und dem Ge(richt) . . .

4. Basilidesevangelium.

Nach Harnack I 161. II 536 f. war das Evangelium „wahrscheinlich von B. selbst redigirt". Liechtenhan, Die Offenb. S. 19: „es scheint einfach eine Zusammenstellung von Herrnsprüchen, die großenteils mit unseren Evangelien übereinstimmt. Daß er es selbst nach seinem Namen genannt habe, ist unwahrscheinlich; das haben entweder seine Schüler oder seine Gegner getan". Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchrist. S. 201 erklärte das Evang. für dem Lk. verwandt. Krüger S. 44 hielt es für möglich, daß die Nachricht des Origenes überhaupt unrichtig sei. Am eingehendsten ist Zahn: Basilides und die kirchliche Bibel (G. K. I 763—774); seiner Zuweisung der Perikope Joh. 9_{1-3} an das Evangelium (auf Grund der Basilidesfragmente bei Clem. Alex. str. IV 12, 81—83), der Krüger RE II 432 beitritt, muß man jedoch mit dem Bedenken begegnen, daß es fraglich ist, ob B. bei diesen Ausführungen überhaupt einen vorhandenen „ev. Text" (S. 767) benutzte. Auch die Beweisführung S. 768 f. bezüglich der Stelle Mt. 19_{11} f. erscheint mir nicht absolut untrüglich; denn 1) ist es keineswegs ausgeschlossen, daß der bezügliche Passus (wie das Folgende) auf Isidors Ethika zurückgeht (φασι!), und 2) ist die antiasketische Umdeutung, die die basilidianische Schrift den dreifach gegliederten Worten Jesu gab, ebensowohl auf Grund des kanonischen Textes bei Mt. verständ-

lich wie des unkanonisch lautenden der betr. Schrift selber, bei der man also die Freiheit abkürzender Wiedergabe immerhin in Rechnung ziehen muß. Ihr Verfasser wollte die Ehelosigkeit bekämpfen, indem er im Anschluß an alle drei Glieder des Textes die Minderwertigkeit ihrer Motive aufdeckte; es liegt also kein Anlaß vor, aus dem bloßen Umstande, daß das dritte nicht schon vorher citirt wird, zu vermuten, daß der Verf. „geradezu gegen diesen Bestandteil des kanonischen Textes polemisirt". Daß trotzdem eine Entlehnung der ganzen (dreifach gegliederten) Stelle aus dem Basilidesevangelium möglich ist, soll darum nicht bestritten werden.

5. Evangelium der Wahrheit.

Liechtenhan, Die Offenb. S. 69 f. sieht darin, nach Maßgabe der Nachricht des Iren. (I 7, 3. III 2, 2), daß die Valentinianer „in der Verkündigung Jesu verschiedenwertige Bestandteile unterschieden, Worte, die vom Soter stammen, solche von der 'Mutter' und solche vom Demiurgen", eine Sammelstätte der (echten) Worte des Soter, während es nach Zahn dem Verfasser nahe lag, „die in verschiedenen Schriften, welche als Ganzes nicht zusagen mochten, zerstreuten apokryphen Ueberlieferungen zu sammeln und wohl auch solche evangelische Stücke, welche der mündlichen Geheimtradition der Schule angehörten, damit zu verbinden und beides in einem besonderen Buche zusammenzustellen" (G.K. I 750, in dem instruktiven Abschnitt über den Schriftgebrauch in der Schule Valentins S. 718 ff.). J. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit Neue Lösung der johanneischen Frage (Berlin 1900), findet durch diesen von Irenäus bezeugten apokryphen Evangeliumtitel sogar das johanneische Evangelium als gnostisches Apokryphon des Menander von Antiochia bezeichnet (vgl. die Besprechung von Holtzmann, ThLZ 1902 Nr. 1)!

6. Judasevangelium.

Das Syntagma Hippolyts, in welchem sich auch ein Bericht über die Kainiten fand (Harnack, TU VII 2, S. 105), ist verloren. Epiphanius u. a. (vgl. Krüger, RE IX 701 f.) haben sich seiner bedient und Angaben über Irenäus hinaus sowie zum Teil dessen ursprünglichen Wortlaut erhalten. Hiernach sei Kain ἐκ τῆς ἰσχυροτέρας δυνάμεως gewesen καὶ τῆς ἄνωθεν αὐθεντίας (Iren.: a superiore principalitate), Abel ἐκ τῆς ἀσθενεστέρας δυνάμεως, und deren Bruderstreit ein Abbild dessen, was durch Christi Kreuzigung vollendet wurde und in dem libertinistischen Verhalten dieser Gnostiker zum Austrag kommt. Judas hatte von allen Aposteln allein diese Erkenntnis und konnte also die himmlischen Mysterien offenbaren; darum steht er ihnen bewundernswert und groß da, und es sei ihm Dank zu sagen. Die Kräfte am Himmel suchten nämlich das Leiden zu verhindern, weil sonst die Menschen das Leben empfangen würden; nach andern wird Christus selbst als böse bezeichnet, der die Wahrheit hätte verkehren wollen: „deshalb — so lautet ihre Aussage — hat er ihn verraten, sintemal er das schon Gelehrte auflösen wollte". Außer dem hier behandelten συνταγμάτιον (Irenäus: confictionem) haben sie noch andere conscriptiones (Iren.), nach Epiphanius nämlich ein Büchlein (βιβλίον) vorgebracht, worin der Engel, der Moses mit Blindheit geschlagen, und die Engel, die Kore und seinen Anhang verborgen und (in die obere Welt) versetzt haben sollen, erwähnt waren, sowie ein Ἀναβατικὸν Παύλου (aus Anlaß von 2 Kor. 12; vgl. die jüngere, katholische Apok. des Paulus Apokr. S. 356, dazu Harnack I 788. Ehrhard S. 149 f.). M. Nicolas, Études sur les évangiles apocr., p. 176 f. vermutete, daß das Jud.-Evang. „hauptsächlich einen Bericht vom Leiden und den Umständen, welche diesem vorhergegangen waren, enthielt". — — Es scheint mir manches dafür zu sprechen, in den Gegnern des Judasbriefes statt der Karpokratianer (Holtzmann; vgl. schon Clem. Alex. strom. III 2: ἐπὶ τούτων . . καὶ τῶν ὁμοίων αἱρέσεων κτλ., citirt als prophetische Aussage Jud. 8–16) oder der Gnostikergruppe der neueren koptisch-gnostischen Quellen (Harnack II 466) die Kainiten oder Vorläufer von ihnen bekämpft zu sehen (vgl. bes. 11; Leugnung Christi 4 cf. 8 κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, — δόξας δὲ βλασφημοῦσιν cf. Iren. adv. h. I 31, 2). Als posteriore

Schrift gibt sich, wie 2. Petr., auch der Judasbrief (vgl. $_{17}$; Jülicher, Einl. S. 181). Man halte daneben, daß unter Domitian bereits erwachsene Enkel des Herrnbruders Judas, angeblichen Verfassers dieses Briefes, auftreten (Hegesipp bei Euseb. h. e. III 20)! F. Spittas Einwurf, daß in dem Briefe nicht theoretische, sondern praktische Libertiner auftreten sollen (Der zweite Brief des Pt. und der Brief des Judas Eine gesch. Untersuchung, Halle 1885, S. 505; vgl. auch Kühl in Meyers Kommentar XII, 6. Aufl., 1897, S. 293), verfängt gegenüber diesen Darlegungen nichts.

7. Evangelium der Eva.

Die Mitteilung des Epiphanius (haer. 26, 2) über das Evang. der Vollendung ist aus Hippolyts Syntagma genommen (Harnack I 24), aber Philaster, der auf diese Vermutung führt, erwähnt das evangelium consummationis ohne weitere Angabe und schließt die „törichten Visionen" ohne Nennung des Evaevangeliums unmittelbar an (de haer. 33). Daraus könnte man schließen entweder, daß er die dazwischenstehenden Mitteilungen über das Evang. der Eva in seiner Vorlage zwar gleichfalls las, sie aber, weil er beide Evangelien für identisch hielt und um abzukürzen, fortließ, oder daß er sie nicht las, und erst Epiphanius, der dann auch das Citat liefert, beides mit seinen Mitteln ergänzte, indem er das Urteil über die törichten Visionen nun auf das Evangelium der Eva bezog. Dabei bleibt immer noch zu beachten, daß der Wortlaut des Epiph. beim Uebergang vom einen zum andern Evangelium ἄλλοι δὲ οὐκ αἰσχύνονται λέγοντες εὐαγγέλιον Εὔας nicht dazu zwingt, zwei verschiedene Evangelien anzunehmen, wenn auch die Charakterisirung (s. Apokr. S. 42) solches naheliegend erscheinen läßt. Doch ist dieselbe, zumal im ersteren Falle, zu undeutlich und allgemein gehalten, als daß man für oder wider die eine oder andere Möglichkeit Gewisses behaupten könnte. Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiph. S. 107) hielt dafür, daß auch das Citat aus der gemeinsamen Quelle entlehnt sei. Auf den Grundgedanken der naassenischen Spekulation (Hippol. V 6, p. 132): „Den Anfang der Vollendung bildet die Erkenntnis des Menschen, die Erkenntnis Gottes aber (ist) abgeschlossene Vollendung" hat Harnack verwiesen (I 167 f. vgl. II 539) und es für möglich gehalten, daß dem Evangelium der Eva, dessen Benutzung in der Pistis-Sophia er übrigens annimmt (vgl. II 539), das Fragment Apokr. S. 42 A. 1 noch anzuschließen sei, „da das Fragment im Tone zum vorigen sich fügt" (166); das ist möglich, aber nicht auszumachen, denn das mit den Worten Διὸ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἀναγινώσκοντες ὅτι eingeleitete Citat folgt erst nach längerer Zwischenausführung und erinnert auffallend an Offb. Joh. 22_{2}. ($_{6}$), woher es freilich Epiphanius um jenes Ausdrucks willen nicht entlehnt haben kann. (Holz des Lebens cf. d. Ophiten Orig. gg. Cels. VI 27.) Da es sachlich zugleich auf 1 Mos. 2_{9}. 3_{22} paßt, könnte es in der Tat einem Evang. der Eva angehört haben. Uebrigens erscheint Eva in einer koptischen Moses-Adam-Apokalypse (SBA 1891, S. 1045) „(selbst) geschmückt mit dem Schmucke des Geistes". — Wer der Sprechende ist, ist in beiden Fällen unklar (Zahn G.K. II 762 A. 3 hält Eva dafür); die Annahme, daß in Nr. 1 die Person ein und dieselbe und nur nach Art leucianischer Schilderung (Johannesakten) in verschiedener Größe dargestellt sei, ist aber wohl ausgeschlossen. Der Offenbarungsempfänger ist der Geistesmensch, für den es darauf ankommt, den besten Teil des Urmenschen zu seiner eigenen Mehrung zu sammeln (stoischer Pantheismus).

8. Sammelwerk.

In der 'Sophia Jesu Christi' vermutet Harnack zu Schmidts Veröffentlichung SBA 1896, S. 846 f. ein Werk Valentins.

VII.

Kindheitsevangelien.

Zur Einleitung.

(E. Hennecke.)

Lit.: vgl. Apokr. S. 23*—25* und oben S. 8 f.

(2.) Die Lutherstellen finden sich in der Volksausgabe in acht Bänden (Bd. V) (Berlin 1898) S. 194. 177 f.; hier spricht sich Luther auch gegen den Abdruck solcher Schriften und noch kräftiger gegen ihren Verfasser aus. Die Stelle aus den Tischreden s. bei Fabricius III 418. Nachweise über den Gebrauch und die Uebersetzungen der Kindheitsevangelien während des Mittelalters bei Reinsch (oben S. 9). — Als Beispiel einer ägyptischen Lokalsage mag die TU XIII 1 b, S. 29 von Iselin aus dem 5. Jahrhundert mitgeteilte dienen: Schnudi stößt in der Wüste auf einen Leichnam, der auferweckt wird und sich als gewesenen Glasarbeiter bekennt, der zur Zeit des Erlösers gelebt habe. Denn es sei zu ihnen (in die Landschaft Akhmim) „ein Bericht gelangt von den Vorübergehenden, daß ein Weib nach Aschmunein hereingekommen ist, an ihrem Busen ein kleines Kind, und so oft jenes Kind zu jemand sprach, ging es in Erfüllung und erwies sich als richtig, und man hat uns berichtet, daß es die Toten auferweckte, die Gelähmten aufstehen machte, die Ohren der Tauben öffnete, den Stummen reden ließ und die Augen der Blinden öffnete.“ — Verarbeitungen von Scenen des Protevangeliums wie der Thomaserzählung finden sich in den Quaestiones Bartholomaei (Anecdota Graeco-Byzantina I p. 13. 12 cf. X) und anderswo (ebenda p. 59. 68 cf. XXVI); zu c. 2 der Thomaserz. s. u. die Auswahl aus dem Koran. — Im 16. und 17. Jahrh. wurde die Frage nach der Lücke in den ersten 30 Jahren des Lebens Jesu eifrig diskutirt (vergl. Fabricius III 408 ff.). — Sehr treffende Bemerkungen zum Unterschied der Wunderberichte der kanonischen Evangelien von denen der apokryphen Evangelien sind aus einer Straßburger Diss. von Hippol. Campredon (1855) abgedruckt bei Migne, Dict. des Apocr. II p. 233 ff.

(3.) Zur Frage nach Sinn und Zusammensetzung der kanonischen Kindheitsgeschichten vergl. die verschiedenen neutest. Kommentare; eine Uebersicht der neueren Ansichten bei A. Hilgenfeld, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu Lk. 1_5—2_{52} (ZwTh 1901, S. 177—235). Den judenchristlichen Charakter des lukanischen Berichts hat H. Usener, Geburt und Kindheit Christi ZnW IV S. 1—21, erwiesen. Eine besondere Diskussion hat sich über die Frage der Zuweisung des Magnificat Lk. $1_{46—55}$ auf eine Anregung Harnacks hin erhoben (H. A. Köstlin ZnW III 1902, S. 142—145). — A. Resch, Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus unter Herbeiziehung der außerkanonischen Paralleltexte TU X 5, 1897. L. Conrady, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichten, Gött. 1900.

Ueber die Verwerfung der Geburtsgeschichte durch Faustus vgl. Bruckner, Faustus von Mileve, Basel 1901, S. 58 f.

(4.) Näheres über das System des Gnostikers Justin s. bei Krüger RE IX 640 f. — Die Psalmstelle 85_{11} war schon bei der vorhergehenden Fragestellung erwähnt. Harnack TU VII 2, 1891, S. 20 sieht in der Legende einen Beleg der Herm. sim. V vorliegenden adoptianischen Christologie. „Die Vorstellung, daß Christus und der h. Geist Brüder seien, kommt auch noch in späterer Zeit vor, doch ... nur als Vorwurf, den grübelnde Dogmatiker wider ihre Gegner erhoben haben. Daß unserem Verfasser die Legende in einer Evangelienschrift (Kindheitsgeschichte) überliefert war, ergiebt sich auch aus dem Folgenden, wo lediglich Stellen aus dem Evangelium angeführt werden, nachdem die Legende selbst eine ganz unpassende gnostische Auslegung erfahren hat“; vergl. S. 29 f. Zahn, G.K. II 764 f. A. 3, ist geneigt,

die Legende ebenso wie die „phantastische Ausdeutung von Lk. 1 17 in erzählender Form p. 12 f.“ als Bestandteil der Γέννα Μαρίας anzusehen.

Einleitung zu den Kindheitsevangelien.

(A. Meyer.)

Warum man zunächst keine Kindheitsgeschichten schrieb. Die Geburt und die Kindheit Jesu waren nicht das erste, womit sich die mündlichen und schriftliche Berichte über den Messias Jesus beschäftigten. Die Worte des Herrn, nach denen man zu leben hatte, nach denen man einst gerichtet werden sollte, dann der Beweis, daß Jesus wirklich der Messias und Heiland war, trotz und gerade wegen des Todes, also der Bericht von seinem Auferstehen, der Weise seines Sterbens, seinen Zeichen und Wundern während seiner Wirksamkeit bildeten zunächst den Inhalt evangelischer Verkündigung und schriftstellerischer Aufzeichnung. Den Anfang bezeichnete die Predigt des Täufers, die auf den kommenden Messias hinwies, und die Taufe Jesu, bei der er mit dem Geiste gesalbt und damit zum Messiasamte, zum Sohne Gottes erwählt und berufen wurde. Der noch nicht mit solchem Geiste gesalbte Jesus von Nazareth hatte für diesen ältesten Standpunkt noch keine Bedeutung. Er war geboren vom Weibe wie jeder andere Mensch und wie jeder Jude unter das Gesetz getan, wie Paulus auf Grund der damaligen Auslegung von Jes. 9 6 ausführte (Gal. 4 4).

Aber jene Denkweise, die bei der Urgemeinde auf das öffentliche Auftreten, bei Paulus fast nur auf Tod und Auferstehung Jesu ihre Aufmerksamkeit richtete, enthielt doch Gesichtspunkte, von denen aus man mehr und mehr auch die Geburt und Herkunft Jesu ins Auge fassen mußte. Wenn Jesus durch den ‘Geist’ zum Messias berufen und durch die Auferstehung auch eingesetzt war, so mußte er nach dem ‘Fleisch’, seiner irdischen Abstammung nach, Davids Sohn sein (Röm. 1 3) und er mußte aus Bethlehem stammen (Joh. 7 42); beides wurde von den Juden bestritten (Joh. 7 41), beides war also vor Freund und Feind zu erweisen.

Geschlechtsregister. Das erste war das wichtigere. Zunächst suchte man nach Geschlechtsregistern Jesu. Derartige Genealogien waren ja von jeher im Judentum zum Beweis echter Abstammung sehr beliebt gewesen und mehrfach auch in die heilige Geschichte aufgenommen; sie wurden noch damals von vornehmen und priesterlichen Geschlechtern geführt. Gewiß war man bei ihrer Durchführung, oder wenn eine Neubeschaffung nötig wurde, vielfach auf Vermutung angewiesen. Daß auch bei den Geschlechtsregistern Jesu (Mt. 1 Lk. 3), der aus einer wenig hervorragenden Handwerkerfamilie stammte, dergleichen vorgekommen sein wird, folgt schon daraus, daß man schließlich zwei Stammbäume beibrachte und daß der Stammbaum bei Mt. gewaltsam in eine schematische Gliederung von 3 mal 14 Namen gebracht ist. Die Stammbäume gehen beide auf Joseph, setzen also voraus, daß Joseph der Vater Jesu sei; sie sind erst später durch leichte Aenderung mit der wunderbaren Geburt in Einklang gesetzt (Mt. 1 16 Lk. 3 23).

Prophetische Zeugen. Aber man tat sich doch nicht damit genug, daß man äußerlich die Abstammung Jesu aus dem Samen Davids nachwies. Wie einst die Propheten auf den kommenden Messias hingewiesen, lange vor seiner Geburt, so galt es zu zeigen, wie auch bei seiner Geburt Engel vom Himmel und Propheten voll heiligen Geistes seine zukünftige Bedeutung geweissagt und die Erfüllung aller Weissagung über den Davidssohn in ihm vorausgesagt hatten: daß er den Thron seines Vaters David einnehmen, ein Horn des Heils zur Rettung Israels von seinen Feinden sein werde, dessen Gottesdienst und freie Religionsübung hinfort nicht mehr gestört werde, daß Gott seine Ehre und allen Frommen Friede auf Erden werden solle — das Thema von Jes. 9 in seiner vollen Entfaltung (Lk. 1 32 f. 68—70 2 14. 29—32).

Bethlehem. Und wie aus Davids Stamm, so mußte er in Davids Stadt geboren werden. Die Ueberlieferung: Jesus von Nazareth weist freilich auf das Städtchen Galiläas als seine Heimat, und die Gegner benutzten das (Joh. 1 46; 7 41. 52); dem gegenüber zeigte man entweder, bei welcher Gelegenheit seine Eltern von Nazareth vorübergehend nach Bethlehem gekommen waren, oder was sie umgekehrt von Bethlehem nach Nazareth geführt hatte (Lk. 2 4 Mt. 2 23).

Herkunft Jesu aus der frommen Gemeinde der Armen. Eins der beliebtesten Argumente gegen das Messiastum Jesu war die Behauptung, daß Jesus ein Meschummad, ein Abtrünniger vom Gesetz und der Religion Israels sei, daß er den Tempel Gottes zerbrechen und einen neuen Kult an Stelle des jüdischen Tempelgottesdienstes habe setzen wollen. So galt es nun zeigen, daß Jesus aus den Kreisen der Gerechten und Frommen, der Stillen im Lande, die auf den Trost Israels warteten, hervorgegangen sei, daß im Tempel sein Vorläufer angekündigt, er selbst von der intimsten Tempelgemeinde in ihren ältesten Vertretern freudig begrüßt und als der Prüfstein des wahren Israels anerkannt sei, ja daß es ihn schon als Knaben zum Tempel und seinem Lehrhaus gezogen und er dort seines Vaters Wohnstätte gefunden habe (Lk. 1 6 2 22—52). Aehnliche Motive hatten schon ähnliche Züge in die Geburtsgeschichte Buddhas eingefügt; vielleicht hat man hier und dort an schon vorhandene uralte Erzählungen angeknüpft.

Es blieb freilich dabei, daß das Christentum allermeist bei den Armen und Geringen Eingang fand, daß Jesus der Heiland einer von Tyrannen und Reichen gedrückten Bevölkerung wurde. Auch diese Bestimmung fand man schon bei seiner Geburt angedeutet. Er sollte die Tyrannen vom Stuhl stürzen, die Reichen leer ausgehen lassen, die Hungrigen mit Gütern füllen; war er doch selbst, Christus der Herr, in einem Stall oder in einer Höhle geboren und in eine Krippe gelegt worden. Alle diese Motive haben in der judenchristlichen Quelle des Lk. Aufnahme gefunden (1 46—55 2 7. 11f.). Auch hier werden wir unwillkürlich an die ländliche Umgebung des unter Hirten erzogenen Krischna erinnert.

Heidenchristliches Aegypten. Je reicher und gehobener die Christusvorstellung ward, um so mehr hob sich auch die Bedeutung des Christuskindes, namentlich seitdem es hinausgetragen wurde in die weite Welt. In Aegypten legte man Wert darauf, daß der Sohn Gottes schon als Kind in Aegypten gewesen sei, was man aus dem A. T. zu erweisen verstand (Mt. 2 15). Dort erzählte man auch, wie das Kind Gottes auf Erden, alsbald nach seiner Geburt, von dem feindlichen Tyrannen verfolgt wurde, wie er um seinetwillen alle kleinen Kinder in der Umgebung tötete, wie das Kind in der Fremde gerettet wurde (2 16). Da fand man uralte Weissagung erfüllt von dem Drachen, der dem neugeborenen Himmelskind nach dem Leben steht, so daß es geflüchtet werden muß (Offb. Joh. 12). So hatte man vor Jahrhunderten im fernen Osten erzählt von dem **Tyrannen** Kamza, der nur auf des Krischna-Kindes Geburt wartet, um es umzubringen, und der getäuscht alle Knaben von ungewöhnlicher Größe töten läßt.

Magier. **Eine** Erzählung mußte jüdischen und heidnischen Christen gleich wert sein: daß Magier aus dem Morgenland dem neugeborenen König der Juden Verehrung und Geschenke dargebracht hatten. Dessen hatten sich ja schon Psalmensänger und Propheten gefreut, daß die Könige von Meroe und Saba Israel Geschenke bringen würden: nun war es an Jesus in Erfüllung gegangen; deß durften sich die Judenchristen sowohl als Anhänger Jesu wie des Judentums freuen. Aber auch die Heiden konnten stolz darauf sein, daß heidnische Fremdlinge Jesum zuerst aus weiter Ferne erkannt und aufgesucht hatten, während der jüdische König ihm nach dem Leben stand und jüdische Schriftgelehrte ihn trotz der Schriften nicht suchten noch fanden. In dem Zug der Magier gewann man ein Gegenstück gegen den pomphaften Zug, den der Perserkönig Tiridates damals unternahm, um Nero seine Verehrung zu bezeugen, begleitet von Magiern, von denen der Kaiser die Magie zu erlernen hoffte (A. **Dieterich**, ZnW III 1902, S. 1—14). So hat man die Magier, die zu Christus kamen, früh als Perser, als Schüler Zaruthustras gefaßt: ihre orien-

talische Herkunft deuteten die Künstler durch die phrygische Mütze an; zu Königen sind sie erst später unter den Einfluß jener Psalmstelle geworden.

Wunderbare Geburt. Auf heidnischem Boden ist jedenfalls der Glaube an das größte der Kindheitswunder, an die jungfräuliche Geburt aufgekommen. Denn das Judentum hat die Jesajastelle (7 14), die nach dem Grundtext von einer 'jungen Frau' redet, niemals auf jungfräuliche Geburt bezogen; wohl aber konnten Heidenchristen die Uebersetzung der LXX so verstehn. Ihnen kam dabei, nach ihrem eigenen Geständnis, der Glaube des Heidentums an irdische Göttersöhne zur Hilfe; auch entsprach der Gedanke von jeher heidnischem Empfinden: nicht allein im fernen Indien, wo der Buddha unter dem Jubel der Himmlischen von der jungfräulichen Maja Dewi ohne irdischen Vater geboren sein sollte — wenigstens ist die ursprüngliche Legende bald so verstanden worden —, sondern auch in Aegypten, da wo er uns zuerst als christlicher begegnet; noch heute meldet uns z. B. ein Denkstein zu Theben, wie Tehuti, der Götterbote zur noch jungfräulichen Königin Mautmes gesandt wurde, um ihr anzuzeigen, daß sie von Ra Amun einen Sohn gebären werde, Amenophis, den Sohn Gottes (Furrer, Vorträge über das Leben Jesu Christi S. 37). Indem aber das Christentum die Empfängnis durch den heiligen Geist bewirkt sah, war der Vorgang doch wieder über alle heidnische Analogie erhoben. Es war aber dieser Glaube an die Geburt durch den Geist die heidenchristliche Umbildung der jüdisch-christlichen Anschauungsweise, wonach Jesus ein Geistgeborener und der hl. Geist seine Mutter war: nach jüdischer Erwartung und judenchristlichem Glauben wird der Davidsohn durch die Salbung mit dem Geist zum Christus erhoben, zum Gottessohn gezeugt; die Heidenchristen faßten diesen Vorgang konkreter: durch die Geistes-Geburt ist Jesus Christus schon ins Leben getreten.

Zum erstenmal begegnet uns diese Vorstellung in der Vorgeschichte des Mt., dessen Geschlechtsregister ursprünglich, wie die syrische Handschrift vom Sinai noch bezeugt, eine Zeugung Jesu durch Joseph voraussetzt; die Vorgeschichte kann also auch nicht von Anfang an bei Mt. gestanden haben. Heidenchristliche Hände haben den Gedanken dann auch in die Vorgeschichte des Lk. eingetragen.

Jüdische und heidnische Verdächtigungen. Dies Geheimnis, das so sehr heidenchristlichem Denken entgegenkam, bot nun freilich auch heidnischem Spott und mehr noch jüdischem Eifer bequemen Anlaß zu übler Nachrede. Das Johannesevangelium hat es noch mit Juden zu tun, die sich daran stoßen, daß der Messias wohlbekannte ganz gewöhnliche Eltern gehabt (6 42) und nicht aus Bethlehem und aus Davids Samen stamme (7 42). Als das Christentum hierauf mit der Verkündigung von der wunderbaren Geburt zu Bethlehem zu antworten pflegte (Ignatius, Justinus) und die Christen, wie Justin gegenüber Tryphon, auf die heidnischen Götterfabeln von der Vermischung von Göttern mit Menschentöchtern hinwiesen, war gerade diese Parallele für die Juden ein Anlaß, das eine mit dem andern abzuweisen und zu verspotten. Noch später benutzten die Juden gerade die Behauptung, daß Maria ohne Mitwirkung Josephs empfangen habe, zu der Schmähung, Jesus sei allerdings außerehlich, aber von einem Menschen erzeugt worden. Auf solche Deutung der wunderbaren Geburt muß schon Mt. 1 19 eingehen; der Verdacht Josephs ist eben der Verdacht auch wohlgesinnter Juden. Später nannte man auch den Namen und Stand des Verführers, den Soldaten Panthera (Panther). Entnommen ist der Name wohl aus der ägyptischen Volkssage: pa-neter-a heißt 'der Große Gott' und 'Sohn des Panthera', wie Jesus von den Juden nunmehr beständig genannt wird (neben Ben Stada), wird wohl ursprünglich einen ägyptischen Göttersohn, etwa einen Si-Osiris bezeichnen. Aber für das Judentum enthielt der Name Panthera zugleich auch eine boshafte Umdeutung des griechischen Wortes für Jungfrau (parthenos). Maria, erzählten sie, sei wegen ihrer Untreue von ihrem rechtmäßigem Gatten, dem Zimmermann, vor die Tür gesetzt worden. Die Heiden ließen sich solche Dinge von den Juden gerne berichten und spotteten wie über ihre eigenen Göttersagen, so noch mehr über das niedrige und ärmliche Weib, das sich Gott zum Umgang ausgesucht (so Celsus bei Origenes; vgl. oben S. 49—51. 54).

Gnostische Kindheitserzählungen. Dazu kam noch eine weit gefährlichere Bewegung im Christentum selbst. Es handelt sich um jene Neigung, die göttliche Würde, die übermenschliche und wunderbare Art Christi auf das lebhafteste zu betonen und die wirkliche Menschheit Jesu mehr und mehr in den Hintergrund treten zu lassen. Das konnte dahin führen, daß der Erlöser, der Gottheit und Menschheit verbinden sollte, ganz von der Menschheit losgerissen, daß er als reines Himmelswesen unter den Menschen betrachtet wurde und ein Mensch nur zu sein schien. Diese Konsequenz haben die Gnostiker vollzogen; mit diesen hatte die Kirche um die echte Menschheit Jesu zu kämpfen. Dieser Kampf mußte u. a. ein Kampf um die irdische Mutter Christi sein, da der Vater um der wunderbaren Geburt willen ausgeschieden war. Die Gnostiker konnten, wenn auch nicht den Menschen Jesus, so doch den himmlischen Christus ganz der irdischen Geburt und damit seiner Mutter entziehen. Das war im Grunde keine Neuerung, sondern eine Weiterbildung der ältesten Auffassung, wonach der Geist bei der Taufe Jesum erst zum Christus gemacht hatte. Für diesen Standpunkt hatte die Geburt und Kindheit Jesu kaum Interesse. Deshalb haben später gnostische Evangelien wie das nach den 12 Aposteln ebensowenig eine Kindheitsgeschichte wie Marcus. Oder die Gnostiker konnten in späterer Zeit, gerade unter Benutzung der wunderbaren Geburt, den Eingang Christi in die Welt nur als einen Durchgang durch Maria ansehen, so daß er von ihrer menschlichen Art nichts annahm. Dabei brauchte Maria selbst keine Einbuße zu leiden, vielmehr konnte man aus ihr ein rechtes Wunderbild machen, wie es eben für jenen wunderbaren Durchgang nötig war. Man konnte auch die Kindheit Jesu etwa in Anknüpfung an die Geschichte vom 12jährigen Jesus so wunderbar gestalten, daß sie gerade für seine übermenschliche Art Zeugnis ablegte. Beides drängte ganz von selbst zur Schaffung neuer Evangelien. Wie Maria zu ihrem wunderbaren Wesen kam, das wird in dem gnostischen Buch Genna Marias (Geburt der Maria) gestanden haben, das aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammt. Auch sonst haben die Gnostiker phantasievolle, kindliche und auch kindische Volkserzählungen benutzt, um daran ihre Spekulationen anzuknüpfen, so z. B. in ihrem Thomasevangelium, das die Kindheitszeit Jesu von Jahr zu Jahr erzählte. Doch haben sie auch die Vorgeschichte des Lk. hierzu herangezogen, wie man an dem Hauptwerk der Valentinianer, der Pistis-Sophia sieht. Dort berichtet Christus, er habe in dem Leib des Johannes, da er im Schoße seiner Mutter Elisabeth ward, eine Kraft, die er vom guten Mittelgott Jao bekommen, und die Seele des Elias zusammengebunden und ihn so zu seinem Vorläufer bereitet. Auch soll Christus selbst jener Engel Gabriel gewesen sein, der Maria begrüßte: damals ging er in sie ein und begann in ihr aufzusprossen. Die Begegnung der Maria mit Elisabeth wird ebenso ausgenutzt, wie die Jesu und Johannis bei der Taufe. Ueberhaupt hat sich der Gnosticismus der Gestalt der Maria mit höchstem Eifer bemächtigt und ihr eine Vorgeschichte und Bedeutung gegeben, die die Kirche zur Nachahmung geradezu zwang.

Kirchliche Antwort. Es war naturgemäß, daß man in kirchlichen Kreisen sich ebenfalls mit der Geburt Jesu, mit der Gestalt der Maria und der Kindheit Jesu beschäftigte und das Mittel volkstümlicher Erzählung nun gleichfalls benutzte, um korrekte Anschauungen zu verbreiten. Der Neigung, die Gottheit Christi mehr und mehr zu betonen, der Verherrlichung der Maria und der Freude am Wunderbaren wollte man nicht wehren; wohl aber galt es, die Verunglimpfungen, die Juden und Heiden über die jungfräuliche Mutter ergehen ließen, zurückzuweisen und zum anderen ihre menschliche Gestalt so rein und geistig zu zeichnen, daß niemand daran Anstoß nehmen konnte, wenn dieser Mutterschoß und diese Brüste den wunderbaren Körper Jesu genährt und ihm Fleisch und Blut gegeben haben sollten. In diesem Geiste ist die 'Geschichte des Jakobus', das sog. 'Protevangelium' geschrieben. Wie sie ihre Aufgabe angefaßt hat und ihr gerecht geworden ist, muß hier im Zusammenhang nochmals gewürdigt werden; es gilt zu zeigen, wie diese Schrift nicht durch den horror vacui und die Lust am Fabuliren, sondern durch eine

Art bitterer Notwendigkeit hervorgerufen wurde. Zunächst forderten die jüdischen und heidnischen Verläumdungen gebieterisch Antwort. Dann erheischten zwei ganz entgegengesetzte Strömungen in der Christenheit Abwehr und Entscheidung. Es gab noch Judenchristen genug, die Joseph für den Vater Jesu und solche ehliche Geburt für würdiger hielten, als daß Maria 'von dem lebendigen Gott sollte empfangen haben'. Umgekehrt leugneten übergeistige Erkenntnisfreunde, daß Christus irgend etwas von der Maria angenommen habe: er sei wohl in ihr, aber nicht aus ihr entstanden oder er sei wie Wasser durch einen Kanal durch sie hindurch gegangen (Valentinianer). Marcion strich in seinem Lk.-Ev. das Wort Mutter oder freute sich daran, daß Jesus seine Mutter verleugne.

Hier galt es die richtige Mitte einzuhalten, um der höheren Herkunft Christi sowohl wie seiner echten Menschheit gerecht zu werden. Aber dieser Ausgleich war auch in der Kirche nicht gleich gefunden. Die Keuschheit und jungfräuliche Art der Maria mußte unbedingt festgehalten werden, damit sie das reine Gefäß der überweltlichen Gottheit sein konnte. Die Konsequenz schien nun zu fordern, daß dies reine Gefäß auch rein blieb, damit die Reinheit als wesentlich und nicht als zufällig erschien. Aber dem standen zwei Ueberlieferungen entgegen, die vorderhand noch in Geltung waren. Erstlich wies man in Jerusalem mit Stolz auf den Herrnbruder Jakobus hin, das erste Haupt der ersten Gemeinde: folglich hatte Maria nachher eheliche Söhne empfangen und geboren. Dies zu leugnen, ging gegen alle Tradition; Jakobus hätte schon selbst kommen müssen und dagegen Zeugnis ablegen. Noch selbstverständlicher erschien es, daß Maria mit der Geburt Jesu ihre Jungfrauschaft verloren, daß sie nunmehr „Kindbetterin" geworden: 'Selig sind die Brüste, die du gesogen', so rief auch die Kirche. Die Sache hatte auch theologische Bedeutung: denn damit war ja die wirklich menschliche Geburt festgestellt, der himmlische Gast hatte irdisches Fleisch von der menschlichen Mutter angenommen: das Gegenteil behauptete ja eben der Gnosticismus. In diesem Sinn hat am Anfang des folgenden Jahrhunderts Tertullian die Gegner bekämpft; so dachten die meisten um jene Zeit auch nach dem Zeugnis des weitgereisten Clemens von Alexandrien. Hier hätte man Hebammen zur Stelle haben müssen, die die Maria alsbald nach der Geburt untersucht hätten. So schwer es schien, die 'Reinheit' der Maria nach vornehin auszudehnen, so war es fast zu leicht, es nach rückwärts zu tun, man wußte so gut wie nichts über die Herkunft und das Vorleben der Maria und hatte es doch um so notwendiger zu wissen, da Juden und Heiden über die 'gewiß unschöne' Bäuerin spotteten, die um Lohn spinnen mußte. Hier war eine dankbare Aufgabe für die fromme Phantasie, oder wie man damals die Sache auffaßte, für rückwärts gewandte Prophetie.

Davidssohn. Noch eine untergeordnete Schwierigkeit war durch die Lehre von der jungfräulichen Geburt geschaffen. Man hatte von jeher die Davidssohnschaft Jesu, die zu seinem Messiastum gehörte, durch den Stammbaum Josephs erwiesen, der in zweifacher Form vorlag, was freilich einschließt, daß Joseph Jesu Vater war, wie auch bei Mt. und Lk. ursprünglich zu lesen war. Nunmehr schwebte diese Beziehung in der Luft. Hier hat man schon früh (so Justin) den Ausweg ergriffen, Maria zur Davidstochter zu machen. Aber auch dafür fehlte es an einem anschaulichen Bericht, den es erst zu schaffen galt.

Ausführung. Allen diesen Schwierigkeiten und Aufgaben ist der Verf. des Protev. Jacobi kühnlich entgegengetreten im Vertrauen auf die Gabe und Weisheit Gottes, so gut wie die Evangelisten vor ihm, manche Klippe hat er, vielleicht unbewußt, aber mit um so sichererem Takt vermieden, und er hat die Feder niedergelegt mit dem Bewußtsein, daß er seinen Zweck bestens erreicht habe. Wir müssen ihm darin Recht geben, und jedenfalls hat ihm die Geschichte der Kirche Recht gegeben, denn wenn sie ihn auch nicht zu den kanonischen Schriftstellern zuzählte — an diese Ehre hat er so wenig wie irgend einer der Evangelisten vor ihm gedacht —, so ist sie ihm doch vielfach gefolgt, und seine Anschauungen haben sich, oft erst nach langer Frist, siegreich Bahn gebrochen (vgl. Apokr. S. 49 f.).

Kindheitsgeschichte des Thomas. Erst sehr viel später hat man sich auch darauf eingelassen, die Wunder des Knaben Jesu in kirchlichen Kreisen zu verbreiten, indem man das gnostische Thomasevangelium auszog und überarbeitete. Die Ueberzeugung, daß Jesus seine göttliche Natur erst nach der Taufe in Wundern und Zeichen offenbart habe — eine Nachwirkung der ältesten Auffassung, wonach Jesus erst bei der Taufe zum Christus gesalbt ist —, stand doch zu fest, so daß jene Geschichten für kirchliche Ohren lange etwas fremdartiges behalten mußten. Man hatte sich sogar daran gewöhnt, den Mangel von Wundern in jener Zeit des Lebens Jesu für die kirchliche Lehre auszunutzen: wie die Wunder der Lehrzeit für die Gottheit, so zeugte die stille Zeit in Nazareth für seine wahre Menschheit; auch durfte der Teufel nicht zu früh merken, daß sein Gegner schon geboren und wo er zu finden war. Die Abneigung gegen ein Thomasevangelium wurde aber hauptsächlich dadurch wach erhalten, daß man seit Kyrillus von Jerusalem darin ein Machwerk der verhaßten Manichäer, besonders des manichäischen Apostels Thomas sah.

Schließlich siegte dann doch auch hier die Wundersucht. Zwar ist der Thomasgeschichte bei den Griechen nie die Ehre widerfahren, die man der Geschichte des Jakobus angetan hat: man hat ihr vielmehr die Würde eines Evangeliums und einer Apostelschrift, auf die es von Haus aus Anspruch machte, genommen; aber Epiphanius freute sich doch daran, daß Christus schon vor der Taufe Wunder getan habe, den Ketzern zum Trotz; und Georgios Synkellos macht es nicht viel aus, auch die Kindheitswunder anzunehmen, da Christus doch so viele Wunder getan, daß man sie nicht alle aufschreiben könne. So hat die Thomasschrift dennoch ihren Weg gemacht und hat sich in Gemeinschaft mit der Jakobusgeschichte den Orient, wo man die ursprüngliche Verwandtschaft spürte, sowohl wie das Abendland, wo man ihnen den Eingang wehren wollte, in weitem Umfang erobert.

Aegyptische Legende. Auf der Reise gesellte sich noch ein dritter Gast hinzu, den wir heute nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt und Sonderexistenz vor uns haben, der aber deutlich seine ägyptische Herkunft verrät. Gemeint ist die Quelle, der das sog. arabische Kindheitsevangelium die Wunder des Jesuskindes in Aegypten entnommen hat. Auch Pseudo-Matthäus hat vielleicht Reste davon bewahrt; arabische Handschriften enthalten eine besondere Geschichte der Flucht der Gottesmutter und St. Josephs nach Aegypten, die man dem Theophilus von Alexandrien zuschrieb. Es war offenbar eine Zusammenstellung dortiger Lokalsagen, von denen eine sich z. B. an einem Maulbeerfeigenbaum zu Matarije, bei dem Jesus eine Quelle geschaffen und der nach späterer Erzählung sich geöffnet und die Madonna mit dem Kinde vor Räubern verborgen haben soll, anschloß; eine andere knüpfte sich an einen Garten voll Balsamstauden, von denen die älteste durch Jesus Schweiß, die spätere in Kraft jener Quelle entstanden sein sollen. Ferner die Legende von dem Umsturz der Götterbilder hat gleichfalls eine Sonderexistenz geführt, sie begegnet uns weiterhin nicht nur bei Pseudo-Matthäus noch, sondern auch bei Kirchenvätern wie Eusebius, Athanasius und Sozomenus, die den Vorgang nach Hermopolis verlegen; sie ist auch in einem eigenen Büchlein koptischer Sprache ausführlich behandelt. Maria und Joseph sind hier offenbar an Stelle ägyptischer Naturgottheiten wie etwa Isis und Horus getreten, die irgendwie andere Götter gestürzt haben. Auch das von Lukian und Apuleius verwendete Märchen von dem in einen Esel verwandelten Menschen, das vielleicht in den ägyptischen tierköpfigen Menschengestalten seinen Ursprung hatte, hat hier eine Stelle gefunden. Weitere Angaben über dies nicht mehr vorhandene Evangelium zu machen, ist bedenklich; doch dürfte die Vorliebe für die Windeln und das Waschwasser Jesu, sowie die genaue Kunde über allerhand Spuckgestalten des Volksglaubens, über den Dämon in Gestalt eines tollen Hundes oder eines Jünglings, über die Gefährlichkeit der Kreuzwege, der Gräber und des nächtlichen Ausgehens, über den incubus, der das Weib beim Baden überfällt, schon in der Quelle vorhanden gewesen sein, die damit als Erzeugnis derben ägyptischen Volksglaubens sich erwiese.

Syrien. Die syrische Kirche hat früh eine wortgetreue Uebersetzung der Geschichte des Jakobus bekommen, die uns in doppelter Gestalt vorliegt: die eine davon, die stark verkürzt ist, liegt uns z. T. in einer Handschrift des 5/6. Jahrhunderts vor. Später hat man die Erzählung von der Geburt der Maria zugleich mit der von ihrem Tode und ihre Himmelfahrt abgeschrieben, wie wir an zwei andern neuerdings bekannten Handschriften sehn. Im siebenten Jahrhundert benutzte der syrische Bischof Jakob von Edessa eine Schrift 'Geburt der Maria', die wohl mit der Jakobusschrift identisch ist: denn von Bischof Jakob hat wieder zu Beginn des 13. Jahrhunderts Salomon von Bassora in seinem Sammelwerk 'die Biene' eine Reihe von Geschichten entlehnt, die dem Protevangelium angehören.

Auch eine Form des kirchlich gemodelten Thomasevangeliums ist ins Syrische übertragen worden; sie ist nah verwandt mit der, die uns zuerst bei den Lateinern begegnet.

Das (sog. arabische) Kindheitsevangelium. Endlich ist der gesamte Stoff von Marien-, Geburts- und Kindheitsgeschichten, mit Einschluß der ägyptischen sowie der biblischen, wahrscheinlich von einem Syrer, in ein Evangelium der Kindheit zusammengetragen worden. So weit wir die Arbeitsweise des Verf. verfolgen können, ist er nirgends selbständig; er erwähnt selbst zwei seiner Vorlagen: 'das Evangelium der Kindheit' und das 'vollkommene Evangelium', Titel, die wir nicht mit Sicherheit unterbringen können. Er hat seine Quellen teils ausgezogen und ist dabei etwas flüchtig verfahren, anderes hat er ausschmückend und übertreibend hinzugefügt; vielleicht stammen die beständigen Hinweise und Beziehungen auf die spätere Lebensgeschichte Jesu von ihm. Was er hinter der ägyptischen Episode von Wundern in Bethlehem erzählt, sieht aus wie eine Nachbildung oder Nebenform der vorhergehenden Erzählungen. Syrische Christen haben diese Schrift mitgenommen bis nach Indien, und es ist wahrscheinlich dies Evangelium, das 1599 zu Goa verdammt wurde. Auch in der „Biene" scheint es benutzt zu sein.

Arabisches Sprachgebiet. Aus dem Syrischen ist die Schrift ins Arabische übertragen, so daß sie nicht nur arabisch redenden, namentlich ägyptischen Christen, sondern auch den Muhammedanern bekannt werden konnte.

Muhammedaner. Jedenfalls hat Muhammed, sei es aus solchen Schriften, sei es aus dem Volksmund oder von christlichen Lehrern eine ganze Reihe dieser Kindheits- und Mariengeschichten kennen gelernt; er hat sie gläubig angenommen und in seinen Koran aufgenommen. Die muhammedanischen Ausleger des Korans wie Ǵalâl-ad-dîn waren daher ebenfalls angewiesen, sich um diesen Stoff zu kümmern. Abu Mohammed Abd-Allah, genannt Kissai, hat in seiner Biographie der Patriarchen und Propheten den gesammten Stoff in reichlicher Ausschmückung den Muslim zur Erbauung vorgelegt. Es konnte nicht fehlen, daß bald von Muhammed selbst ähnliche, noch abenteuerlichere Geschichten erzählt wurden.

Auf ägyptischem Boden wucherten die geschilderten Ortssagen auf dem Schlamm uralten Aberglaubens kräftig weiter. Erbauungsschriften wie die uns bekannten oder ihnen ähnliche, uns unbekannte sorgten für ihre Verbreitung, Erhaltung und Vermehrung; wundergläubige Bischöfe und traumselige Mönche pflegten sie und wußten Belege örtlicher Beziehungen und neue Mirakel herbeizuschaffen; kirchliche Festtage feierten die einzelnen Vorkommnisse vom Einzug Marias bis zur Belebung der Spatzen aus Lehm.

Solche Festtage erzeugten wiederum die Nachfrage nach alten und neuen Legenden, die zur Feier des Tages vorgelesen werden konnten. Ein Beispiel hiefür bietet die uns erhaltene 'Geschichte Josephs des Zimmermanns', die zur Vorlesung am 20. Juli, dem Todestag Josephs, bestimmt war. Der arabische Text dieser Schrift stammt aus Aegypten, sie liegt uns aber auch in der ägyptischen Landessprache, in Dialekten des Koptischen vor. Von Aegypten ist das Buch mitsamt dem Feste zu den Glaubensgenossen der Aegypter — den syrischen Monophysiten, die wie sie nur eine, die göttliche Natur in Christo anerkannten — herübergewandert. Das Alter der Handschrift führt in das späte Mittelalter vom 11 bis

16., ja bis ins 17. Jahrhundert; der Festgebrauch wird uns noch für das Jahr 1522 bezeugt.

Die Schrift ist nach ihrem Inhalt und ihrer Anschauungsweise viel älter. Sie erzählt auf Grund älterer Schriften von der Art des Protevangeliums, auch der Thomaslegende, das Leben Josephs. Joseph ist Priester, war schon einmal verheiratet; Maria wird ihm als zweite Gattin bestimmt. Jesus wird in der Höhle geboren, reist an der Brust der Mutter nach Aegypten, Salome geht als Magd mit. Da das Weben am Vorhang fehlt, so hat vielleicht der Verf. nicht das Protevangelium, sondern eine Quelle desselben benutzt (s. Einl. Apokr. S. 51). Im übrigen ist der Verf. bemüht, Widersprüche auszugleichen und Aufklärungen zu geben; dabei ist es nicht ohne starke Geschichtsfehler abgegangen. Viel wichtiger als das Leben Josephs ist ihm aber dessen Tod; ausführlich geht er auf die Schrecken des Sterbens, der Todesfurcht und des Todes selbst ein: der Tod selbst und furchtbare Todesdämonen treten auf und werden von Christus zurückgewiesen. Christus erzählt selbst diesen ganzen Verlauf des Sterbens, und so ist der deutliche Zweck der Schrift, Christum als Retter auch in Todesnot und überhaupt die rechte christliche Sterbekunst anzuempfehlen. Das bezeugt auch die zweite Einleitung, die von der Seligkeit und vom jüngsten Gericht redet. Wir haben hier also eine Parallele zu jener Verbindung von Geburts- und Todesgeschichte, die wir in der syrischen Behandlung des Marienlebens festgestellt haben, nur daß hier ein praktischer Zweck der beherrschende geworden ist und von einer Verherrlichung Josephs nichts zu spüren ist. Ihm gehts „wie allen Menschen", und sein Hauptverdienst ist, daß er „keine fremde Mühe umsonst nahm."

Im Abendlande strebt gleichfalls die Entwickelung von der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu hinweg; hier ist aber das volle Marienleben das Ziel, und der Zweck die Verherrlichung der jungfräulichen Gottesmutter und zugleich die Empfehlung des jungfräulichen Lebens überhaupt. So ist es gekommen, daß Jakobus, der zunächst ausgewiesene, auch hier einen weitreichenden, bis heute fortwirkenden Einfluß ausgeübt hat. So benutzte Zeno von Verona († 380) seine Schrift, um Maria als Vorbild der Jungfräulichkeit anzupreisen; Prudentius († 413) verwendete sie poetisch; außerdem wird sie von einem arianisch gesinnten, vielleicht gotischen Erklärer des Mt. als eine nicht unglaubwürdige und nicht unvernünftige angeführt. Eine lateinische Uebersetzung ist uns freilich weder für damals noch überhaupt bezeugt; wohl aber war zu Rom um das Jahr 400 noch eine ähnliche Schrift: 'von der Geburt des Heilandes und der Maria oder von der Hebamme' bekannt. Um dieselbe Zeit kannte man daselbst auch Thomasevangelien; eine später überschriebene Handschrift aus dem 5/6. Jahrhundert enthält schon eine lateinische Wiedergabe eines solchen; ein um jene Zeit erwähntes 'Buch von der Kindheit des Heilandes' wird damit verwandt sein.

Aber unter dem Einfluß des Hieronymus, der namentlich auch gegen die Hebammenscene der Jakobusgeschichte sowie gegen die ganze derartige Literatur einen berechtigten Abscheu hegte, wurden alle derartigen Schriften von den römischen Bischöfen Damasus, Innocenz und Gelasius zurückgewiesen und verdammt, das sogenannte Dekret des Gelasius zählt sie unter den verbotenen auf.

Waren nun auch die genannten Bücher außer Kurs gesetzt, so doch nicht ihr Inhalt und das kirchliche Interesse an der Jungfrauschaft und Herrlichkeit der Maria. Man sah bald ein, daß man der verpönten Literatur, die von den Ketzern eifrig verbreitet wurde, nur begegnen konnte, wenn man ähnliches an seine Stelle setzte. Man behandelte also den Stoff, wie man ihn u. a. in Schriften der Manichäer unter dem Namen des Leucius oder Seleucus bearbeitet fand, mehr im katholischen Sinne und benutzte gerade die Autorität des Hieronymus dazu, um die neugeschaffenen Darstellungen in Empfehlung zu bringen. Hieronymus hatte mehrfach von einem hebräischen Ur-Matthäus gesprochen, den er auch übersetzt habe (s. Apokr. S. 12), man wußte ferner, daß er auf Bitten der Bischöfe Chromatius von Aquileja und Heliodorus von Altinum und trotz seiner Bedenken u. a. den

Syrien. Die syrische Kirche hat früh eine wortgetreue Uebersetzung der Geschichte des Jakobus bekommen, die uns in doppelter Gestalt vorliegt: die eine davon, die stark verkürzt ist, liegt uns z. T. in einer Handschrift des 5/6. Jahrhunderts vor. Später hat man die Erzählung von der Geburt der Maria zugleich mit der von ihrem Tode und ihre Himmelfahrt abgeschrieben, wie wir an zwei andern neuerdings bekannten Handschriften sehn. Im siebenten Jahrhundert benutzte der syrische Bischof Jakob von Edessa eine Schrift 'Geburt der Maria', die wohl mit der Jakobusschrift identisch ist: denn von Bischof Jakob hat wieder zu Beginn des 13. Jahrhunderts Salomon von Bassora in seinem Sammelwerk 'die Biene' eine Reihe von Geschichten entlehnt, die dem Protevangelium angehören.

Auch eine Form des kirchlich gemodelten Thomasevangeliums ist ins Syrische übertragen worden; sie ist nah verwandt mit der, die uns zuerst bei den Lateinern begegnet.

Das (sog. arabische) Kindheitsevangelium. Endlich ist der gesamte Stoff von Marien-, Geburts- und Kindheitsgeschichten, mit Einschluß der ägyptischen sowie der biblischen, wahrscheinlich von einem Syrer, in ein Evangelium der Kindheit zusammengetragen worden. So weit wir die Arbeitsweise des Verf. verfolgen können, ist er nirgends selbständig; er erwähnt selbst zwei seiner Vorlagen: 'das Evangelium der Kindheit' und das 'vollkommene Evangelium', Titel, die wir nicht mit Sicherheit unterbringen können. Er hat seine Quellen teils ausgezogen und ist dabei etwas flüchtig verfahren, anderes hat er ausschmückend und übertreibend hinzugefügt; vielleicht stammen die beständigen Hinweise und Beziehungen auf die spätere Lebensgeschichte Jesu von ihm. Was er hinter der ägyptischen Episode von Wundern in Bethlehem erzählt, sieht aus wie eine Nachbildung oder Nebenform der vorhergehenden Erzählungen. Syrische Christen haben diese Schrift mitgenommen bis nach Indien, und es ist wahrscheinlich dies Evangelium, das 1599 zu Goa verdammt wurde. Auch in der „Biene“ scheint es benutzt zu sein.

Arabisches Sprachgebiet. Aus dem Syrischen ist die Schrift ins Arabische übertragen, so daß sie nicht nur arabisch redenden, namentlich ägyptischen Christen, sondern auch den Muhammedanern bekannt werden konnte.

Muhammedaner. Jedenfalls hat Muhammed, sei es aus solchen Schriften, sei es aus dem Volksmund oder von christlichen Lehrern eine ganze Reihe dieser Kindheits- und Mariengeschichten kennen gelernt; er hat sie gläubig angenommen und in seinen Koran aufgenommen. Die muhammedanischen Ausleger des Korans wie Ǵalâl-ad-dîn waren daher ebenfalls angewiesen, sich um diesen Stoff zu kümmern. Abu Mohammed Abd-Allah, genannt Kissai, hat in seiner Biographie der Patriarchen und Propheten den gesammten Stoff in reichlicher Ausschmückung den Muslim zur Erbauung vorgelegt. Es konnte nicht fehlen, daß bald von Muhammed selbst ähnliche, noch abenteuerlichere Geschichten erzählt wurden.

Auf ägyptischem Boden wucherten die geschilderten Ortssagen auf dem Schlamm uralten Aberglaubens kräftig weiter. Erbauungsschriften wie die uns bekannten oder ihnen ähnliche, uns unbekannte sorgten für ihre Verbreitung, Erhaltung und Vermehrung; wundergläubige Bischöfe und traumselige Mönche pflegten sie und wußten Belege örtlicher Beziehungen und neue Mirakel herbeizuschaffen; kirchliche Festtage feierten die einzelnen Vorkommnisse vom Einzug Marias bis zur Belebung der Spatzen aus Lehm.

Solche Festtage erzeugten wiederum die Nachfrage nach alten und neuen Legenden, die zur Feier des Tages vorgelesen werden konnten. Ein Beispiel hiefür bietet die uns erhaltene 'Geschichte Josephs des Zimmermanns', die zur Vorlesung am 20. Juli, dem Todestag Josephs, bestimmt war. Der arabische Text dieser Schrift stammt aus Aegypten, sie liegt uns aber auch in der ägyptischen Landessprache, in Dialekten des Koptischen vor. Von Aegypten ist das Buch mitsamt dem Feste zu den Glaubensgenossen der Aegypter — den syrischen Monophysiten, die wie sie nur eine, die göttliche Natur in Christo anerkannten — herübergewandert. Das Alter der Handschrift führt in das späte Mittelalter vom 11 bis

16., ja bis ins 17. Jahrhundert; der Festgebrauch wird uns noch für das Jahr 1522 bezeugt.

Die Schrift ist nach ihrem Inhalt und ihrer Anschauungsweise viel älter. Sie erzählt auf Grund älterer Schriften von der Art des Protevangeliums, auch der Thomaslegende, das Leben Josephs. Joseph ist Priester, war schon einmal verheiratet; Maria wird ihm als zweite Gattin bestimmt. Jesus wird in der Höhle geboren, reist an der Brust der Mutter nach Aegypten, Salome geht als Magd mit. Da das Weben am Vorhang fehlt, so hat vielleicht der Verf. nicht das Protevangelium, sondern eine Quelle desselben benutzt (s. Einl. Apokr. S. 51). Im übrigen ist der Verf. bemüht, Widersprüche auszugleichen und Aufklärungen zu geben; dabei ist es nicht ohne starke Geschichtsfehler abgegangen. Viel wichtiger als das Leben Josephs ist ihm aber dessen Tod; ausführlich geht er auf die Schrecken des Sterbens, der Todesfurcht und des Todes selbst ein: der Tod selbst und furchtbare Todesdämonen treten auf und werden von Christus zurückgewiesen. Christus erzählt selbst diesen ganzen Verlauf des Sterbens, und so ist der deutliche Zweck der Schrift, Christum als Retter auch in Todesnot und überhaupt die rechte christliche Sterbekunst anzuempfehlen. Das bezeugt auch die zweite Einleitung, die von der Seligkeit und vom jüngsten Gericht redet. Wir haben hier also eine Parallele zu jener Verbindung von Geburts- und Todesgeschichte, die wir in der syrischen Behandlung des Marienlebens festgestellt haben, nur daß hier ein praktischer Zweck der beherrschende geworden ist und von einer Verherrlichung Josephs nichts zu spüren ist. Ihm gehts „wie allen Menschen", und sein Hauptverdienst ist, daß er „keine fremde Mühe umsonst nahm."

Im Abendlande strebt gleichfalls die Entwickelung von der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu hinweg; hier ist aber das volle Marienleben das Ziel, und der Zweck die Verherrlichung der jungfräulichen Gottesmutter und zugleich die Empfehlung des jungfräulichen Lebens überhaupt. So ist es gekommen, daß Jakobus, der zunächst ausgewiesene, auch hier einen weitreichenden, bis heute fortwirkenden Einfluß ausgeübt hat. So benutzte Zeno von Verona († 380) seine Schrift, um Maria als Vorbild der Jungfräulichkeit anzupreisen; Prudentius († 413) verwendete sie poetisch; außerdem wird sie von einem arianisch gesinnten, vielleicht gotischen Erklärer des Mt. als eine nicht unglaubwürdige und nicht unvernünftige angeführt. Eine lateinische Uebersetzung ist uns freilich weder für damals noch überhaupt bezeugt; wohl aber war zu Rom um das Jahr 400 noch eine ähnliche Schrift: 'von der Geburt des Heilandes und der Maria oder von der Hebamme' bekannt. Um dieselbe Zeit kannte man daselbst auch Thomasevangelien; eine später überschriebene Handschrift aus dem 5/6. Jahrhundert enthält schon eine lateinische Wiedergabe eines solchen; ein um jene Zeit erwähntes 'Buch von der Kindheit des Heilandes' wird damit verwandt sein.

Aber unter dem Einfluß des Hieronymus, der namentlich auch gegen die Hebammenscene der Jakobusgeschichte sowie gegen die ganze derartige Literatur einen berechtigten Abscheu hegte, wurden alle derartigen Schriften von den römischen Bischöfen Damasus, Innocenz und Gelasius zurückgewiesen und verdammt, das sogenannte Dekret des Gelasius zählt sie unter den verbotenen auf.

Waren nun auch die genannten Bücher außer Kurs gesetzt, so doch nicht ihr Inhalt und das kirchliche Interesse an der Jungfrauschaft und Herrlichkeit der Maria. Man sah bald ein, daß man der verpönten Literatur, die von den Ketzern eifrig verbreitet wurde, nur begegnen konnte, wenn man ähnliches an seine Stelle setzte. Man behandelte also den Stoff, wie man ihn u. a. in Schriften der Manichäer unter dem Namen des Leucius oder Seleucus bearbeitet fand, mehr im katholischen Sinne und benutzte gerade die Autorität des Hieronymus dazu, um die neugeschaffenen Darstellungen in Empfehlung zu bringen. Hieronymus hatte mehrfach von einem hebräischen Ur-Matthäus gesprochen, den er auch übersetzt habe (s. Apokr. S. 12), man wußte ferner, daß er auf Bitten der Bischöfe Chromatius von Aquileja und Heliodorus von Altinum und trotz seiner Bedenken u. a. den

Tobias „ein in chaldäischer Sprache geschriebenes Buch“ ins Lateinische übersetzt habe. So ließ man nun diese Bischöfe den Kirchenvater auch um Uebersetzung des hebräischen Matthäus angehn, der nun die Kindheitsgeschichte geschrieben haben sollte; Hieronymus sei darauf eingegangen, „um den Trug der Ketzerei aufzudecken“.

Der so eingeführte Mt. (Ps.-Matthäus) verarbeitete den gesamten überlieferten Stoff von der Geburt der Maria bis zum 12jährigen Jesus, auch die Reise nach Aegypten, doch nicht die in Aegypten selbst geschehenen Wunder; die Wirksamkeit des Waschwassers und der Windeln und der ganze Dämonenspuk ist hier verschwunden, dafür treten hier zum erstenmal nach Jes. 1 3 Ochs und Esel bei der Krippe ein, wie sie die christliche Kunst seit dem vierten Jahrhundert darzustellen gewohnt war. Geblieben ist noch die erste Ehe des Joseph, der doch Hieronymus längst den Garaus gemacht hatte, indem er statt der Brüder Jesu Vettern einführte. Deutlich tritt die Absicht hervor, Maria als 'Königin der Jungfraun' zu verherrlichen, ihre Gespielinnen werden zu Zeugen ihrer Reinheit, Maria selbst macht sich als Kind schon eine klösterliche Lebensregel und gibt eine Theorie und biblische Begründung der Keuschheit, nachdem sie einen Eheantrag zurückgewiesen hat.

Die frühere Ehe Josephs und die Benutzung des Thomasevangeliums machten doch auch diese katholische Arbeit wieder verdächtig: man versuchte sie durch eine kürzere 'Geschichte von der Geburt der Maria' zu ersetzen, in der nun auch die hl. Anna wegen ihrer anfänglichen Kinderlosigkeit eine biblische Rechtfertigung erhielt und die Braut Maria des größeren Anstands wegen aus dem Hause Josephs zu ihren Eltern nach Nazareth verwiesen wurde. Weggelassen wurde alles das, als „zu weitläufig und für einige auch langweilig“, was ohnehin in den kanonischen Evangelien stand. Ursprünglich wollte diese Geschichte nämlich durchaus nicht irgendwie mit den biblischen Evangelien in eine Linie treten und vermied jeden Versuch, sich etwa als der Ur-Matthäus einzuschmuggeln. Trotzdem hat man dann später diese viel korrektere Darstellung wiederum mit jenem Briefwechsel der Bischöfe und des Hieronymus geschmückt; es ergab sich dabei aber der Mißstand, daß der Kirchenvater in seiner vorgeblichen Antwort von der Kindheit des Erlösers sprach, während hier nur von der Geburt der Maria die Rede war. So schrieb man eine zweite Antwort des Hieronymus, die nur von der Geburt der Maria sprach, zur ersten hinzu. Zugleich salvirte der zweite Fälscher sein Gewissen, indem er die Behauptung, daß der Inhalt von Matthäus stamme, dem Verfasser der Vorrede, also der ersten, anheimstellte und, wie er erkläre, daß das Nachfolgende zweifelhaft sei, so wolle er auch nicht behaupten, es sei offenbar falsch.

Mit solchen Künsten mußte man zu Zeiten diesen verdächtigen Stoff, den man doch nicht lassen konnte, zu retten versuchen. Im 9. Jahrh. hielt aber Bischof Fulbert von Chartres den Briefwechsel für echt, und die Herausgeber nahmen ihn später mit samt der Geschichte von der Geburt der Maria in des Hieronymus Werke auf. Da man die 'Geburt der Maria' für Matthäus in Anspruch nahm, so wurde nun die ältere Schrift namenlos; sie wurde nun in richtiger Erinnerung an die älteste Schrift dieser Art wiederum dem Jakobus zugedacht; die zweite Hälfte schrieb man auch wohl unter dem Namen des Thomas ab. So waren denn wieder alle die verpönten Schriften und Namen in den Händen kirchlicher Leser. Eine Zeit lang bewahren die Prediger, wie Alcuin zu Karls des Großen Zeit, noch eine vorsichtige Zurückhaltung und warnen vor leichtgläubigem Gebrauch dieser Schriften. Das hinderte aber nicht, daß ihr Inhalt immer wieder gelesen, abgeschrieben und vorgetragen wurde, so daß er mehr und mehr Allgemeingut des Volkes ward, namentlich seitdem ihn Jakobus de Voragine (1298) in seine 'goldene Legende' aufgenommen hatte, die zu allen Völkern und Zungen verbreitet wurde und viel mehr als die Bibel die Phantasie der Christenheit beherrschte. —

Zu Beginn der Reformation war die hl. Anna eine der beliebtesten Heiligen, und mit dem Rufe: Hilf liebe S. Anna, ich will ein Mönch werden, weihte sich Luther dem Kloster. Das Officium zu Ehren des hl. Joachim wurde freilich durch

Pius V. aus dem römischen Brevier entfernt, aber Gregor XV. schuf ihm ein neues (1622). Ebenso hat Pius V. das Fest der Darstellung Mariä im Tempel abgeschafft; aber Sixtus V. hat ihm wieder zu Ehren verholfen (Mariä Opferung 21. Nov.).

In seinen Tischreden hat sich Luther später sehr kräftig wider die Kindheitsfabeln vernehmen lassen; in der Folge sind die Protestanten in der Schätzung und Sammlung der wiederauftauchenden altchristlichen Kindheitsschriften eifriger gewesen als die Katholiken.

Die kirchliche Kunst. Für die Beliebtheit des Stoffs legt namentlich die Kunst beredtes Zeugnis ab. Die Dichtkunst hat den Gegenstand früh und gern ergriffen. Aus dem Altertum ist Prudentius schon erwähnt; im frühen Mittelalter besingt die Nonne Roswitha die Geburt und den löblichen Wandel der Maria auf die Autorität des Jakobus hin: in deutscher Zunge haben Wernher von Tegernsee und Bruder Philipp das Leben der hl. Jungfrau Maria und Christi erzählt; auch volkstümliche Dichter haben die Kindheit und das Leben des Heilandes in schlichter und treuherziger Weise behandelt. Dasselbe Thema behandelt auch die bildende Kunst und zwar sowohl die altchristliche — hier ist die Darstellung der Magierscene die älteste (vgl. de Waal in Röm. Quartalschr. I 173 ff., Hennecke, Altchristl. Malerei, S. 64 ff., 135 f., 228 ff.) — wie die der Renaissance. Auf einer Elfenbeinbüchse, die sich früher in Werden befand, wird Maria von einem Engel die Stufe des Tempels heraufgeführt, während daneben ein Priester mit einem Buche steht; auf einer Marmorplatte in der Provence erscheint die betende Maria mit der Unterschrift im barbarischen Latein: Maria virgo minester de tempulo Gerosale: Maria als Dienerin des Tempels zu Jerusalem. Die Verkündigungsscene wird in den beiden Formen dargestellt, die Jakobus bietet: einigemal kniet Maria mit dem Krug am Quell oder läßt den Krug am Seil in einen Brunnen, in der Regel aber hält sie einen Streifen Purpurwolle oder den Spinnrocken in der Hand, so schon in den Mosaiken, die unter Sixtus III. (um 435) in S. Maria Maggiore in Rom ausgeführt wurden. Das Gottesurteil durch das Prüfungswasser erprobt Maria nach einer Darstellung auf einem bischöflichen Stuhle zu Ravenna (6. Jahrh.) in Gegenwart Josephs, indem sie zugleich den jungfräulichen Schleier festhält. Ebenda sehen wir Maria auf einem Esel, der von einem Engel (?) am Zaume gehalten wird; sie hat den rechten Arm um Josephs Nacken gelegt, der nebenher schreitet. Wie sie absteigt und Joseph ihr den Fuß mit der rechten Hand stützt, schildert eine Elfenbeinarbeit in Minden. Die Geburt Jesu in der Höhle wird auch da, wo Maria die Magier im Stalle empfängt, dadurch angedeutet, daß sie auf einem Felsstück sitzt. Obwohl es dem Sinne der Kirche wenig entsprach, daß Maria auch nur nach der Geburt Hebammen gebraucht hätte, und namentlich auch jedes Wasser für unnötig erklärt wird, so sehen wir doch auf den Bilderwerken die Hebamme bei solchem Dienst. In den Katakomben des h. Valentin (7. Jahrh.) liest man dabei auch den Namen Salome. Die Heilung der verbrannten Hand ist u. a. auf dem Bischofstuhl zu Ravenna dargestellt.

Die ganze Geschichte von Joachim und Anna ließ Leo III. († 816) in der Basilica von S. Paul malen, und seitdem bilden ihre Schicksale wie das Leben der hl. Jungfrau ein ständiges Thema der heiligen Malerei. Den ganzen Erzählungskreis haben u. a. der ältere Florentiner Taddeo Gaddi in S. Croce in Florenz und der Kölner Meister des Marienlebens gemalt, am sinnigsten hat ihn Albrecht Dürer in seinen Holzschnitten wiedergegeben. Noch Sandro Botticelli weiß den Stall an eine Felsenhöhle anzulehnen. Die Vermählung der Maria, Raphaels Jugendwerk, ihr Tempelgang, Tizians strahlendes Meisterwerk, und die Wochenstube der hl. Anna, die Andrea del Sarto in der Annunziata in Florenz schildert, sind weltbekannt.

VII a.
Protevangelium des Jakobus.

(A. Meyer.)

Ausgaben und Uebersetzungen. Schon seit dem 16. Jahrhundert sehr häufig abgedruckt:

a) griechischer Text in den Werken (s. o.) von M. Neander (p. 340—392 f., griech. und lat.), J. J. Grynaeus, J. A. Fabricius (I p. 66—125), J. Jones (II), A. Birch (p. 197—242), J. C. Thilo (p. 163—272); Carl Ad. Suckow, Protevangelium Jacobi ex manuscr. Venetiano, Vratisl. 1841; Tischendorf (p. 1—50), Bern. P. Grenfell An Alexandrian erotic fragment and other Greek papyri, Oxford 1896, p. 13—17.

b) syrischer Text: W. Wright, Contributions to the apocryphal literature of the New Test.: London 1865 S. 3—7 des syr. Textes und Journal of Sacr. Lit. 1865 Jan. Apr. Sachau, Verzeichnis der syrischen Handschriften in Berlin 2. Band S. 676 (ein Auszug). A. Smith Lewis, Studia Sinaitica Nr. XI Apocrypha Syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae etc. London und Cambridge S. 1—22 des syrischen Textes 1902. Endlich ein später syrischer Text (13. Jahrh.) bei Budge.

c) Armenische Bearbeitung (vgl. Vetter, Lit. Rundschau 1901 S. 258 f.) Fred. C. Conybeare, Protevangelium Jacobi. From an Armenian Manuscript in the Library of the Mechitarists in Venice. American Journal of Theol. I 424—442.

d) Uebersetzungen. Lateinisch: Guil. Postellus, hrsgeg. von Theodor Bibliander, Protevangelion sive de natalibus Jesu Christi. Basileae 1552. Argentorati 1570. [1]24—50 und Joa. Heroldus, Orthodoxographa 1555 fol. wiederholt neben dem griechischen Text von Grynaeus, Fabricius, Thilo und als Variante benutzt von Birch, Tischendorf. — Slavisch c. 17—25. A. Pypin (G. Kuschelew-Besborodko, Denkmäler der alten russischen Literatur. 3. Liefrg.) Petersburg 1862 S. 76—80 (cod. 435. Mus. Rumjanzow saec. XV fol. 190—199). vgl. ferner Harnack I 909 f. — Deutsch in den Werken (s. o. S. 9) von Bartholmä (S. 9—23), K. F. Borberg (S. 19—56), C. J. Lützelberger, R. Clemens (II S. 5—88) (R. Hofmann); J. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1881 (2. Aufl. 1886), S. 223—236. Englisch: Außer Wright (s. o., S. 1—5) und Lewis (s. o., S. 1—12): Cowper p. 1—26. Französisch: G. Brunet.

Mitteilungen und Abhandlungen. Bibliander p. 13—23 Censura et judicium de Protevangelio divi Jacobi; J. H. Kleuker, Ueber die Apokr. des N. T. (Hambg. 1798), S. 192—204; Thilo p. XLV—LXXIII; sowie in den Werken (s. o. S. 9) J. Pons (1850); R. Hofmann (1851); A. Hilgenfeld, Krit. Untersuchungen (1850), S. 154; ZwTh 1865, S. 339 f., 1867, S. 87; Histor. krit. Einl. in das N. T. 152; Tischendorf, Ev. apocr. p. XII—XXII; De evang. apocr. origine et usu (Hagae Com. 1851); Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? ([4]Lpz. 1880) S. 77—83; M. Nicolas (1866) p. 197 ff.; Bost (1894) p. 28—48; E. C. Richardson, Bibliographical Synopsis (1887) p. 96 f.; Zahn, G.K. I 914 f. II 774—780. Harnack I 19—21 II 598—603. G. Krüger § 16,6 S. 36; Nachtr. S. 13; Ehrhard S. 142—144. Bardenhewer I 403—407. L. Conrady, Das Protev. Jak. in neuer Beleuchtung, ThStK LXII (1889), 728—784; Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichten, Göttingen 1900. A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. Leipzig 1895, dazu C. Weyman, Hist. Jahrb. 17, (1896) 170 f. — Anal. Bolland. 16 (1897) 92 f. J. V. Jagic, Kritische Bemerkungen z. slav. Uebersetzung zweier apokryphen Erzählungen 1898 (russisch) vgl. Byz. Zeitschrift 8 (1899) S. 568 f..

Text. Handschriften: 35 griechische. [Fa Neander Grynäus] 12 Paris.: 897, 979, 987, 1173, 1173 A. 1174 (Ti: M, s. XII), 1176 (Ti: N, s. XIII) 1190 (Ti: L, ao.

1567), 1215 (Ti: D, ao. 1068), 1454 (Ti: C, s. X), 1468 (Ti: E, s. XI), 1586. 2 Par. Coisl. 121, 152 (Ti: K, s. IX c. 6, 3—12, 2). 6 Vatic. 455 (Ti: F^b, s. XI; es fehlt c. 12—19), 654 (Ti: G, s. XII), 859, 1572, 1631, 2048. 4 Venet. Marc. II 42 (Ti: A, s. X), 363 (Ti: B jünger als A) XI, 200 (Ti: H, s. XV), VII, 40 (Ti: Q, s XVI c. 17—24, 3). 2 Mediolan. Ambros. A 63 (Ti: O, s. XI) C 92 (Ti: P jünger als O) Taurin. 78 B I 21. 3 Vindob: theol. 123 (Ti: J, s. XIV.) hist. 61, 126. Dresden.: A 187 (Ti: R). Lesb. 13. Bodl MPG Th. g., I s. V/VI (c. 7, 2—10, 1); Laud. 68. Syr. Br. Mus. Add., 14, 484 fol. 10 ₂ sq. (c. 17, 1 fin sq.) s. V—VI. Syr. Lewis. Palimpsest s. V—VI. Syr. Harris geschr. 1857. Syr. Budge moderne Kopie eines Ms. s. XIII. Sachau II 676. (Armen. Venet. Mechitarist.) Arab Ea^2 181—209; ar. Thilo. [Lat.: Pseudo-Mt. Ea^2 51—112. De Nat. Mariae Ea^2 113—121].

Der (griechische) Text ist in zahlreichen Handschriften überliefert. Tischendorf hat ihrer 17 benützt, außerdem den von Neander mitgeteilten (F^a) und die Uebersetzung Postels. Allerdings bieten einige von ihnen nicht den ganzen Text, von den übrigen lagen Tischendorf nur 7 in vollständiger Kollation vor. Die Verschiedenheit der Lesarten ist recht groß. Einen sichern Stambaum der Handschriften kann man zur Zeit kaum aufstellen. Doch heben sich zwei Gruppen etwas deutlicher hervor AHE : BILR. So muß man meist nach innern Gründen entscheiden: am ehesten lassen sich viele erleichternde Zusätze und Angleichungen an den Wortlaut von Mc., Lk., Joh. ausscheiden. Ehrhard zählt noch 16 bisher unbenutzte Handschriften auf. Die von Tischendorf benutzten sind alle nicht älter als das 10. Jahrhundert; nur ein Fragment (K) soll aus dem 9. stammen. Man konnte also zweifeln, ob wir wirklich den alten Text noch haben. Neuerdings ist nun durch Grenfell ein Fragment auf 8 Blättern Pergament vom kleinsten Format aufgefunden, das man dem 5. bis 6. Jahrh. zuschreibt. Der hier gebotene, nachlässig niedergeschriebene Text, der übrigens nicht besser ist als der spätere, zeigt nun, daß man um 600 nicht viel anderes las, als die Byzantiner vom 10.—16. Jahrhundert.

Dasselbe bezeugen auch die syrischen Uebersetzungen. Bis vor kurzem war nur ein Fragment (von 17, 1 am Ende bis Schluß) gleichfalls aus dem 5. bis 6. Jahrh. bekannt. Dies zeigte zwar meist auch den Text der Griechen. An einigen Stellen aber ist hier der Bericht viel knapper, so bei den Lichterscheinungen in der Höhle und bei dem Stillstand in der Natur: der Lobpreis der Salome fehlt ganz. Da nichts Notwendiges fehlt, so könnte man fragen, ob nicht dieser knappere Text der ursprünglichere wäre, den die späteren Griechen breit ausgeführt hätten, namentlich mit bezug auf die beiden Lichterscheinungen. Aber jene Naturschilderung ist so charakteristisch, daß man sie ungern missen möchte.

Neuerdings können wir hierüber aber sicherer urteilen, da uns ein viel vollständigeres Material vorliegt. Mrs. Lewis veröffentlicht in den Studia Sinaitica Bd. XI einen vollständigen syrischen Text eines Marienlebens, der mit dem Protevangelium beginnt und dann mit dem sog. Transitus Mariae fortfährt. Die Ueberschrift lautet demnach: Buch der Geschichte der Mutter Gottes Maria vom Tage ihrer Geburt bis zum Tage ihres Hingangs von der Welt. Das Protevangelium wird eingeführt mit dem Untertitel: 1. Buch von ihren Eltern und von der Ankündigung durch den Engel. Die wertvollste Unterlage ihrer Ausgabe bildet die untere Schrift eines Palimpsests, das sie 1895 in Suez erwarb. Die jüngere Schrift (arabisch) stammt aus dem 9.—10. Jahrh., die ältere schreibt Mrs. Lewis, soweit sie das Protev. betrifft, dem 5—6. Jahrh. zu.

Indes beginnt ihr Text erst mit Protev. c. 9 Ende: der Herr wird dich bewahren. Zur Ergänzung konnte sie jedoch eine Handschrift benutzen, die J. R. Harris aus Mesopotamien mitgebracht hatte. Wenn sie auch erst 1857 angefertigt war, so beruht sie doch auf bester Ueberlieferung, da der Text fast wörtlich mit dem Lewis'schen übereinstimmt; beide Texte decken sich im wesentlichen auch mit dem von Wright gebotenen, der sich nunmehr als Auszug darstellt.

Eine weitere Bestätigung für die Einheitlichkeit des syrischen Textes bietet ein Auszug, den Sachau im Verzeichnis der Berliner syr. Handschriften mitteilt.

Einen weiteren Beweis für die Güte der Lewis-Harris'schen Texte bringt die genauere Erforschung anderer alter Handschriften des Transitus Mariae (Sin. Palimps. Nr. 30 Syr. Arab. Palimps. Nr. 588 und 514), wodurch indirekt auch ihre Ueberlieferung des Protev. empfohlen wird.

Zu gleicher Zeit veröffentlicht Budge 'eine Reihe syrischer Texte' desselben Inhalts, moderne Kopien von Handschriften des 13. Jahrh. (L e w i s, St. sin. XI p. X) Diese waren mir nicht zugänglich. Fest steht ohnehin:

1) Die syrische Ueberlieferung hat mit großer Einheitlichkeit eine einheitliche Textform bewahrt.

2) Diese ist Uebersetzung aus dem griechischen (so ist z. B. 1, 4 ἔδωκεν ἑαυτόν wörtlich wiedergegeben; 2, 4 ist δαφνίδιον übernommen.

3) Die syr. Textform stimmt mit keiner griech. Handschrift völlig überein; am meisten noch mit F[a].

4) Sie zeigt manche Eigentümlichkeit. Einige davon beruhen auf Schreib- und Uebersetzungsfehlern. So sagen die Syrer Jonachir statt Joachim, ebenso wie Salomon von Bassora, im syrischen eine leicht verständliche Verschreibung wie Dina statt Anna bei Salomon. Das bemerkenswerte „Sieb" der Elisabeth 12, 2 (Lewis, Harris, Sachau) beruht auf einer Verschreibung im griechischen, und zwar ist κόκκινον (BDF[b] JKR, ἔριον G om. AH Post. F[a]) wohl das ursprüngliche, κόσκινον die Verschreibung gegen Mrs. Lewis p. XIII; ? Nestle ZnW 1902 S. 86). Ebenso hat der Syrer oder seine Vorlage 2, 4 Ende τὴν μήτραν Σάρρας in τὴν μητέρα verlesen. Anders steht es mit 14, 2, wo Lew. liest: sie wird d i r einen Sohn gebären. Dies ist offenbar Anpassung an die altsyrische Lesung von Mt. 1 21. Im ganzen bezeugt also die syrische Uebersetzung das relative Alter unseres Textes e i n s c h l i e ß l i c h d e r Z a c h a r i a s g e s c h i c h t e.

Die a r m e n i s c h e Uebersetzung ist zu sehr Umschreibung, so daß sie nur hier und da für die Textherstellung zu gebrauchen ist.

Viel mehr kommen die griechischen Kirchenväter in Betracht, die wie der sog. Eustathius, Germanus, Georg von Nikomedien, der Mönch Jakobus das Buch ganz oder teilweise ausschreiben.

Um die Herstellung des Textes haben sich Fabricius, Thilo und Tischendorf besonders verdient gemacht; unter den Uebersetzungen seien die von Borberg und v. Lehner hervorgehoben; erklärende Anmerkungen haben Fabricius, Thilo und Hofmann geliefert; wichtige Abhandlungen über das Protevangelium stammen von Hilgenfeld, Berendts, Conrady.

Für die Komposition ist noch zu beachten Zahn, Retractationes NKZ 1903, S. 19—22.

Anmerkungen.

1 1. I n d e n G e s c h i c h t e n] der 12 St. J. Der Eingang hat schon im Altertum Schwierigkeiten gemacht. Eustathius läßt die „Geschichten" fallen und sagt: in den 12 Stämmen, Georg von Nikomedien erklärt den gegebenen Text durch: in den Geschlechtsregistern, Syr. läßt die Wendung ganz weg und beginnt: Es war ein Mann mit Namen Jonachir, der sehr reich war ἦν ἀνήρ τις οὗ τὸ ὄνομα 'I. ὃς ἦν πλούσιος σφόδρα. Ps.-Mt. beginnt: In jenen Tagen war ein Mann mit Namen J., Conrady verweist auf das hebr. toledoth, das Geschlechter und Geschlechtsregister heißen könne. Fabricius schlug vor statt ἱστορίαις: ὑστεραίοις 'in den Ueberbleibseln' zu lesen. Neander weist hin auf das Zwölfstämmeregister 1, 3 und Thilo erklärt, hier seien die Aussagen: Unter den 12 Stämmen lebte J., wie das Geschlechtsregister sagt, verbunden. Nach dem griechischen Ausdruck soll aber wohl das 'sehr reich' Prädikat sein, und von J. wird geredet, als ob er schon bekannt wäre. Verf. will also den Eindruck erwecken, als schreibe er aus den 'Geschichten der 12 Stämme' ab. Statt zu sagen: In den 'Geschichten' steht geschrieben: J. war sehr reich, drückt er sich kürzer aus und sagt etwa nach unserer Redensweise: In den Geschichten' erscheint J. als sehr reicher Mann. Da übrigens Syr. diese An-

fangswendung nicht hat, so besteht die Möglichkeit, daß sie nicht vom Schriftsteller herrührt, sondern eine ursprüngliche Randglosse zwischen zwei Spalten des ersten Blattes ist, die zu 1,3 gehörte, wo jemand zu der Bemerkung: 'er forschte nach' die Erklärung hinzuschrieb: in den Geschichten der 12 Stämme Israel. Joachim] die griechische Form Jōakīm lat. Joachim (Judith 4 8 u. ö. in der griech. Bibel) entspricht den beiden verschiedenen hebräischen Namen Jojakim und Jojachin. Eine Neigung, hebräische Namen auf îm endigen zu lassen nach Analogie der Pluralendung und so den Namen einen echten hebräischen Anstrich zu geben, läßt sich bei unserm Verf. auch sonst feststellen; denn er sagt Rubim 1,2. Andererseits sagt er wie die LXX Abirōn nach Analogie von Aaron. [In einem sahidischen Fragment bei F. Robinson, TSt IV 2 p. 5 V. 17 ist der frühere Name des Vaters Kleopas; vgl. in einem andern Fragment ebendort p. 183 und die Bemerkung von R. p. 188 zur ersten Stelle.] — Daß nichts von J.s oder Annas davidischer Herkunft gesagt ist, wurde in der Einleitung gewürdigt. Ps.-Mt.: aus dem Stamme Juda 1,1; beide aus Davids Haus 1,2. — Was ich zuviel gebe] Handschr. Eust. Geo. erklären περιουσία durch περρισεία. Die Vorstellung ist nicht, daß J. für das Volk Opfer bringt oder die Opfer des Volks aus seinen Mitteln bestreitet, sondern es handelt sich um ein einfaches Geschenk an das Volk, gerade wie es sich 4,1 um Geschenke an die Priester und das Volk und außerdem um eine Opfergabe an Gott handelt; das Opfer des Volkes wäre ja auch Gott geweiht. Das zweite Glied (Syr.: und das Geld (moneta), welches ich schuldig bin vom Gesetze her) bezieht sich auf das Sündopfer J.'s. J. ist gerecht gegen Gott, die Kirche und sein Volk. So hat auch Ps.-Mt. die Sache aufgefaßt. Er gab den Religiosen zwei Teile und den (seinen, ihren?) Dienern einen Teil. Und weiter: er machte drei Teile, einen für die Armen, einen für die Diener Gottes, einen für sich und sein Haus vgl. de nat. M. 1,2. — 2. der große Tag des Herrn] Welcher Tag gemeint ist, weiß der Verf. wohl selber nicht, so wenig wie 2,2. An den ersten oder letzten Tag einer Festwoche joma rabba Joh. 7 37 denkt er nicht, da er sonst das betreffende Fest angeben würde. Man kann freilich, wenn man will, das Erlebnis des Joachim auf den ersten, den Trauertag der Anna auf den letzten Tag eines Festes legen. Der große Versöhnungstag, der größte Tag (Philo II 296), ist wenigstens 2,2 ausdrücklich ausgeschlossen. Außerdem gibt es im Judentum nicht einen bestimmten Tag, wo man seine Opfer und Geschenke darbringt. Der Ausdruck wird aus LXX Jes. 1 13 stammen. — trat entgegen] ἔστη in dieser Bedeutung wie 11,2 Joh. 20 19 26. — Rubim] cf. 6,3; Eust. Ῥουβιν, F^b = LXX Ῥουβήν. Da η damals schon wie î gesprochen wurde, so war der Uebergang von Ruben in Rubîn von selbst gegeben; der Uebergang zu Rubim (testam. XII Patr. Ῥουβημ) ist oben zu Joachim 1,2 besprochen. Syr.: Rubel in Anlehnung an die —êl-Namen. — Dieser Rubim könnte ein Priester sein, da er hier Anordnungen zu treffen hat und J. sich gleich fügt; Ps.-Mt.: Tempelschreiber. Nach Nat. M. ist es der Hohepriester Isaschar. Von 'einem aus dem Stamme Ruben' steht nichts da. Allerdings frohlockt später Anna gerade gegenüber den 'Söhnen Rubens'. Aber daß dieser Ruben Söhne haben soll, folgt wohl aus seinen Worten: man nimmt daher wohl besser an, daß er einer der Opfernden ist, der gerade, weil er viele Söhne hat, den Kinderlosen zurückdrängt. Daß Ruben der älteste unter den 12 Söhnen Jakobs ist, mag wohl die Wahl des Namens herbeigeführt haben. Uebrigens handelt es sich hier nicht darum, daß J. nicht opfern solle, wie Ps.-Mt. und Nat. M. die Sache darstellen und auch einige Handschriften lesen, sondern um den Vortritt, auf den er sonst durch Alter, Reichtum und Frömmigkeit Anspruch gehabt hätte. Geringschätzung wegen Kinderlosigkeit entspricht allerdings jüdischer Anschauung. Erst die philosophirende Anschauung der Weisheit Salomonis eifert dagegen. Die späte Geburt eines Kindes deutet vielfach im A. und N. T., im ägyptischen sowohl wie im deutschen Märchen auf ein Wunderkind hin. 'Sie hätten so gerne ein Kind gehabt und bekamen immer keins' sagt das deutsche Märchen; Setme Kamuas und Me-wesekt haben kein Kind, und ihre Herzen waren darob bekümmert, heißt es im Märchen von des Si-Osiris Geburt (Griffith S. 42);

im A. T. heißt es so vor der Geburt Isaaks, Simsons und Samuels; im N. T. bei Johannes d. T. Die altchristliche Theorie hierüber spricht Joh. 1 13 aus: Die Kinder der Gnade sollen nicht durch menschlichen Willen oder aus Fleischeslust, sondern aus Gott geboren sein. Ebenso sagt Nat. M. 3, 1 der Engel: Wenn Gott einer Frau den Mutterleib verschließt, so tut er es, um ihn um so wunderbarer wieder zu öffnen, und damit erkannt werde, daß das Kind, welches dann geboren wird, nicht der Lust, sondern göttlichem Geschenk zu verdanken sei. Es ist dies dasselbe Prinzip, das in seiner Steigerung die jungfräuliche Geburt forderte. Darum faßt Nat. M. 3, 3 die späte Geburt der Maria als Vorbild der jungfräulichen Geburt Christi auf. Der Ausdruck ist derselbe wie 1. Mos. 15 3 LXX. — 3 ging hinweg] CO Syr. Armen. in sein Haus. Aber es wird ja gerade gesagt, daß er sich schämte, zu seinem Weibe zu gehn. — Zwölfstämmeregister] Syr. übersetzt: er sprach zu den 12 Stämmen Israels; ebenso erklärt Fabricius. Dagegen wendet Thilo mit Recht ein, daß J., der nicht einmal zu seinem Weibe zu gehn wagt, nicht unter die „zwölf Stämme" gehn werde. Vielmehr haben wir mit Postel an ein öffentliches Geschlechtsregister zu denken, das wohl das nämliche wie die 'Geschichten der 12 Stämme' ist; es muß darin, wie in der Chronik der Könige gestanden haben, wer 'gerecht' war und wer gottlos. Das Resultat seiner Forschung ist demgemäß, daß er nicht gerecht ist. — Nachkommenschaft erwecken] wörtlich Samen aufrichten wie 1. Mos. 38 8 LXX. Vgl. 1. Mos. 4 25. — Abraham ist ihm ohne Register gegenwärtig. Der Gedanke an ihn erweckt in ihm nicht die Hoffnung auf eine günstige Wendung; er wird erst recht traurig. Er wagt sich nicht mit dem gerechten Patriarchen gleichzustellen. Eustath. und der Armenier lassen freilich hernach J. im Gebet gerade auf Abraham verweisen, nach Analogie von 2, 4. — 4 Er zeigte sich seinem Weibe nicht] ist sehr zart: um sich nicht zu schämen und sie nicht zu beschämen; auch dachte er nicht an eigenmächtige Versuche. — ging in die Wüste] Die Wüste ist auch hier wie in der Bibel oft die grasbestandene Trift, wo die Schafe weiden. Armen. und die späteren Nachahmungen lassen J. dort bei der Herde und ihren Hirten seine Visionen erleben; so hat auch Dürer die Scene gezeichnet. Hier geht er von den Hirten weg, noch weiter hinauf ins Gebirge (vgl. 4, 1), wie sich das gehört. Der Gang in die Wüste und vierzigtägiges Fasten sind ständige Züge in der hl. Geschichte, so bei Moses, Elias, Christus; von Daniel erzählen es die Kirchenväter. — herabsteigen zu Speise und Trank] d. h. dorthin, wo es zu essen gibt, z. B. bei seinen Hirten. Syr.: nicht will ich essen oder trinken. — der Herr mein Gott] Nach dem Hebräischen sollte 'Gott' zu 'Herr' nur zugesetzt sein, wenn ein Suffix oder ein Genetiv folgt, da Jahve nicht mit einem Suffix oder Genetiv (außer etwa Jahve Zebaoth) verbunden wird. So zumeist auch hier. Doch finden sich Ausnahmen, wofür die ausnahmsweise in 1. Mos. 2 vorkommende Verbindung das Vorbild gegeben haben mag. Uebrigens gehen die Handschriften hierin sehr auseinander. — das Gebet Speise und Trank] Dieser schöne Gedanke erinnert an Jer. 15 16: Dein Wort ist meine Speise, Henoch 41, 7: Ihr Preisen ist ihnen (den Gestirnen) Ruhe, und namentlich an Joh. 4 34: Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen meines Vaters. Ps. 42 4: Meine Tränen sind meine Speise, hat eine andre Bedeutung.

2 1. Der Name der Anna ist von ihrem alttestamentlichen Vorbild in 1. Sam. 1 hergenommen. Wie diese ist sie auch eine religiöse Dichterin. — ein Klagelied klagen, ein Trauerlied trauern] ist gut griechisch (θρηνεῖν ἀοιδήν) vgl. Ilias 24, 722 und in der LXX 2. Sam. 1 17; vgl. LXX 1 Mos. 50 10 Sach. 12 10. Das Folgende ist eine Andeutung für Form und Inhalt des nicht ganz mitgeteilten Gedichts. — Witwenschaft] Darnach scheint sie nicht zu wissen, wo ihr Mann hingegangen und was aus ihm geworden ist. — 2 Die Magd Judith] (Verf. hat vielleicht Juthin geschrieben, die Handschriften haben Juth, Juthi, Juthin, Juthine Syr.: Junathim) erinnert von ferne an die Magd der Judith, wie Anna an ihre trauernde Herrin, die nach der Trauer einen Kopfschmuck anlegt. — die Seele beugen] aus der LXX z. B. 3 Mos. 16 31; 23 27. 32 soviel wie kasteien

und namentlich fasten, eig. die Lebensregung niederhalten, hebr. innâ nefeš, ähnlich im Syr. u. Neuhebr. — nicht erlaubt zu trauern] Nach Ps. 118 24 soll man am Tag des Herrn fröhlich sein, dies als Gebot gefaßt ergab das jüdische Verbot des Fastens an Festtagen vgl. Judith 8 6. Die 'Fastenrolle', eine aramäische Schrift aus Christi Zeit, zählt alle Festtage auf, an denen man nicht fasten darf. Derselbe Gebrauch auch bei den Christen; vgl. Tertull. de cor. mil. 3. — Dienstherrin] Die Magd diente also früher irgendwo um Lohn und bekam als Zugabe ein Kopfband. Sie macht sich aufdringlich mit Zurechtweisung, Anbieten von Geschenken, Unterwürfigkeit und Schmeichelei. — hat ein königliches Gepräge] so auch Syr., CJRPost. beziehen das auf Anna: du hast . . . — 3 das tue ich nie] Im griech. der sog. gnomische Aorist, der in der Form der Vergangenheit die allgemeine Regel ausspricht; in später Gräcität selten. Syr.: Eine solche Sünde habe ich nicht gethan, siehe, der Herr . . — ein Schelm] A Syr.: wurde es dir arglistiger Weise gegeben. Anna meint, es habe jemand die Magd durch ein geschenktes Band verführen wollen. — da du nicht auf meine Stimme hören willst] bieten die meisten Handschriften; es fehlt bei AD Syr. und könnte eine naheliegende Ergänzung sein, daher von Ti ausgelassen. Eine spätere Ergänzung ist jedenfalls: was soll ich dir noch größeres anwünschen. Die Magd wird jetzt frech; sie gleicht jetzt dem andern Weib Elkanas 1. Sam. 1 6. — 4 A hat geglaubt, das Herabsteigen in den Garten begründen zu sollen und teilt daher die Gedanken und den Plan der Anna mit. Anna muß ihrer Magd seufzend Recht geben: so kommt der Gegensatz zu stande, daß die Trauernde Festkleider anlegen muß. Die Worte ähnlich wie 1. Sam. 1 6 und Judith 10 3. — in den Garten] wie Susanna (Sus. u. Dan. 7). Wie J. an Abraham, so denkt Anna an Sarah, aber sie mit unmittelbarer Beziehung. — 3 1. Das Erblicken des Sperlingsnestes ist vortrefflich erklärt durch das Aufschauen der Betenden zum Himmel. Die Sperlinge sind natürlich wegen ihrer großen Fruchtbarkeit gewählt, zugleich aber auch wegen ihrer Minderwertigkeit, die auch Jesus hervorhebt. — Lorbeerbaum] δαφνηδαία-η(ι)δέα ist eine sonst unbekannte Nebenform von δαφνίς, δάφνη, das einige Handschriften einsetzen.

Das Klagelied hat in seiner Eintönigkeit und mit seiner bescheidenen Kunst etwas rührendes. Es besteht aus einer vierzeiligen Eingangsstrophe und 4 gleichgebauten dreizeiligen Strophen mit einem gleichlautenden Refrain: vor Dir Herr! oder am Schluß 'und lobet Dich, Herr'. Aber auch die Eingangsstrophe schließt mit „Herr". Der Rückgang bis auf den Tag der Geburt und der Erzeugung oder auf die Art der Erzeuger kommt in der orientalischen Klage öfters vor, vgl. Hiob 3 1—12. — ein Fluch] für 'etwas Verfluchtes' wie 5. Mos. 21 23 (Gal. 3 13) — vom Tempel des Herrn] Die prägnante Ausdrucksweise: weghöhnen aus dem Tempel — dieser Sinn ist als der inhaltreichere und anschaulichere dem auch möglichen: 'verhöhnt von dem Tempel des Herrn aus' vorzuziehen — hat einige Handschr. zu Erleichterungen veranlaßt: 'herausgeworfen aus dem Tempel' oder 'verhöhnt in dem Tempel'. — Von einer Verhöhnung der anwesenden Gattin war nicht die Rede; sie war aber in der Zurückweisung des Gatten mitenthalten. — Der Parallelismus ist sorgfältig durchgeführt: Vögel des Himmels: Tiere der Erde; Wasser: Land: 'mich geschmäht' im Eingang: 'loben dich' am Schluß. Die unvernünftigen Tiere, die manche Handschriften noch hinzufügen, sind überflüssig und stören den Parallelismus. — 3 Daß die Wasser fruchtbar sind, haben verschiedene Hdschr. erklären zu müssen geglaubt. Sie haben daher die Wogen, die in ihrer Ruhe und ihrem Schäumen Gott preisen, oder die Fische angebracht oder beides kombinirt. Daraus ist dann bei den Herausgebern, nicht in den Handschriften, ein neuer Vers geworden: Weh mir, wem bin gleich geworden? nicht den Wogen des Meeres; denn die sich glättenden und aufschäumenden Wogen und die Fische darin preisen dich. Nach der Vorstellung unseres Dichters aber sind Erde und Wasser selbst zeugungskräftig wie 1. Mos. 1 12. 20.

4 1. Engel des Herrn] so ständig im Protev. Die Verbindung bezeichnet

ursprünglich die sichtbare Erscheinung Gottes selbst oder soll sie vielmehr ersetzen. Uebernommen ist sie von Lk., dem auch das Verbum ἐπέστη 'trat hin' eigentümlich ist. Auch die Griechen verwenden dies Zeitwort bei Göttererscheinungen. Daß Jak. hier Lk. folgt, zeigt das Folgende, vgl. Lk. 1 13. 31. Doch wirken auch die alttestamentlichen Erzählungen von der Verheißung Simsons und Samuels Ri 13; 1. Sam. 1 mit. — Dein Same] hier vom Weibe wie 1. Mos. 3 15; 4 25. L scheint aber doch daran Anstoß genommen zu haben und setzt: Das aus dir Geborene. — in der ganzen Welt] in Erinnerung an den Segen über Abrahams Samen, der sich in Maria zu erfüllen beginnt. — So wahr der Herr lebt] vgl. Ri. 8 19; Ruth 3 13 LXX u. ö.; während in der hier verwendeten Samuel-Geschichte Hanna sagt: so wahr deine Seele (Elis, des Hohenpriesters) lebt. Die biblische Hanna gelobt auch das Kind erst, nachdem es geboren ist, da sie keine so sichere Verheißung hat. Noch gewaltsamer wird hier der männliche 'Liturg' in einen weiblichen übersetzt. Das Gelübde der Anna wird auch im Koran erwähnt Sure 3 8: Gedenke des Gebets der Frau Amrams (so heißt dort Joachim); o Herr ich gelobe dir die Frucht meines Leibes; sie sei dir geweiht; nimm sie von mir an, du allsehender und allwissender. — Boten] nicht Engel, wie Conrady mit Recht betont; denn 1) sagt Jak. sonst immer 'Engel des Herrn', 2) tritt immer nur ein Engel auf, 3) ist das Kommen des Mannes ein irdischer Vorgang, den kein Engel zu melden braucht, 4) ist es natürlich, daß J. jetzt endlich etwas von sich hören läßt, zumal er nicht weiß, daß Anna auch schon eine Erscheinung gehabt hat, 5) reden diese 'Engel' selbst von einem 'Engel des Herrn'. — Anzuerkennen ist, daß unser Verf. uns die Vision des Joachim nicht zweimal erzählt, sondern sich mit dem Bericht der Boten begnügt; oder setzt Z. 37 die Erzählung wieder ein? — mit seinen Herden] Vielleicht nur mit den versprochenen Opfertieren und Geschenken, so Armen. — wird empfangen] B und Epiph. haer. 79,5 Syr.? (nicht Armen.) haben das Perfekt. Hiermit soll aber nach Epiphanius, wie dieser ausdrücklich hervorhebt, nicht gesagt sein, daß Anna jungfräulich empfangen habe; es werde nur durch die Verheißung das Zukünftige schon als sicher vorweggenommen. Später taucht die Behauptung auf, daß Maria 'frei von aller Schuld' erzeugt sei. Mit dieser 'unbefleckten Empfängnis' der Maria wird aber nicht die wunderbare Geburt behauptet, die von der Kirche immer energisch zurückgewiesen worden ist. Die Worte im Perfekt hörte auch der Aegypter Setme-Kamuas im Traum; aber da hat in der Tat Konzeption schon stattgefunden (Griffith S. 43). Manoah will dem Engel selbst opfern, was dieser abweist; ähnliches erzählt Ps.-Mt. 3, 2. Hier wandelt sich die Opferfreudigkeit in die schon bekannte Bereitwilligkeit J.'s, Gott und den Menschen Gaben zu spenden. — 2 Anna an der Tür] wartend und dann am Halse des Mannes jubelnd ist eine der schönsten Gestalten der apokryphischen Literatur. Ps.-Mt. macht aus der Tür des Hauses die 'goldene Pforte' Jerusalems (vgl. Tappehorn, Außerbiblische Nachrichten S. 22 A. 1), wo Anna wohnend gedacht wird; nat. M. läßt beide Gatten auf des Engels Geheiß sich in Jerusalem treffen; Ps.-Mt. malt überdies das Warten der Anna weiter aus. Eustath. ist peinlich genug, zuerst die Opfer im Tempel besorgen zu lassen, wogegen 5, 1. — die Witwe ist nicht mehr Witwe] Der Ton ist derselbe wie Hos. 1 10, 2 1, 2 23, die Worte klingen an Jes. 54 1 (6). Auch das Nun weiß ich hat alttestamentlichen Klang s. Jos. 22 31; 1. Kön. 17 24; vor allem Ri. 17 13: Nun weiß ich, daß der Herr mir wird wohl tun. — Die Ruhe jener Nacht enthält wohl eine überaus zarte Andeutung für die Zeit der Empfängnis. Dieses Haus wurde in Sepphoris gezeigt. — 5 1. Wenn Gott mir gnädig ist] Wie das Folgende zeigt, führt Joachim und der Verf. die Kinderlosigkeit in der Tat auf Verschuldung zurück; daher heißt es nachher, daß Gott alle seine Sünden weggenommen hat. J. muß also ein Zeichen haben, daß sein Fasten ihm Sündenvergebung verschafft. Dies erhält er durch das Stirnband des Priesters] Neander dachte fälschlich an die Lossteine Urim und Tummim. Es handelt sich aber um das goldene Stirnblatt des Hohenpriesters, auf dem die Worte eingegraben waren: Heilig dem Herrn

2. Mos. 28 38 f. heißt es davon: daß Aaron trage die Verfehlung am Heiligen, das die Kinder Israels heiligen in allen Gaben ihrer Heiligung, und es soll allewege an seiner Stirn sein, daß es sie wohlgefällig vor dem Herrn mache. Es soll also das Stirnband die Defekte der Opfergaben ausgleichen und das Volk immerdar trotz solcher Mängel vor Gott angenehm machen. Aus dem vieldeutigen Wortlaut des Textes hatte man sich die Vorstellung gebildet, daß man an dem Stirnband, das die Sünden trägt, die noch ungesühnte Sünde erkennen könne; jedenfalls denkt unser Verf. so. Er macht übrigens keinen sichern Unterschied zwischen dem Hohenpriester und dem Priester und setzt meist einfach Priester, wie hier (die Handschriften gehen auch hier sehr auseinander). Die späteren Christen scheinen anzunehmen, daß das Goldblech Abzeichen jedes Priesters war; sie schreiben es auch dem priesterlichen Jakobus (Epiphanius) und Johannes (Polykrates v. Ephesus bei Eusebius) zu. — Der Armenier berichtet von einer Engelsbotschaft an den Hohenpriester, die ihn bestimmen soll, J.s Opfer nunmehr anzunehmen. Als das Opfer im 6. Monat dargebracht wird, erweisen sich die Tiere als tadellos, das letzte Lamm aber vergießt Milch statt Blut, wie nach der Legende der enthauptete Paulus.

5 2. im neunten Monate] so auch Ps.-Mt. 4. Etliche Abschreiber fanden die natürliche Zeit nicht erwähnenswert und schrieben lieber im achten, im siebenten Monat; so auch Armen. — Die Freude an der Geburt eines Mädchens entspricht nicht der allgemeinen Auffassung; deshalb läßt Syr., ebenso Ps.-Mt., Nat. M. die Frage und die Freude der Anna fort. Aber die Griechen bezeugen beides einstimmig, der Koran läßt Anna allerdings die Minderwertigkeit eines Mädchens feststellen: Als sie niedergekommen war, sprach sie: O mein Herr, siehe, ein Mädchen habe ich geboren. Gott wußte freilich [ohnedies], was sie geboren hatte [und hatte seine Absicht dabei]; aber ein Mädchen ist nicht gleich wie ein Knabe. Ich habe sie Maria genannt und gebe sie und ihre Nachkommen in deinen Schutz gegen den leidigen Satan. Armen. läßt die Amme die tröstenden Worte sprechen: Es ist ein Mädchen, aber lieblich und sauber anzusehen. Ist demnach diese Unterhaltung als ursprünglich zu betrachten, so ist sie auch wohl begründet. Oben 4, 1 war noch in Zweifel gelassen, ob dies Kind der Verheißung männlich oder weiblich sein werde. Die Entscheidung muß doch ausdrücklich gebracht werden. Die Freude der Maria ist ein Zeichen ihres hoffnungsvollen Vertrauens an die Verheißung. Darum freut sie sich über das, was andere mißstimmen würde, abgesehen davon, daß sie überhaupt froh ist, 'Samen' zu haben. Ihr Lobpreis erinnert an das Magnificat Lk.1 46. — legte es nieder] BDE meinen: sich selbst; vgl. aber 6, 3. — wusch sich Anna] als die 14 Tage der Reinigung um waren (bei einem Knaben 7 Tage, vgl. Lk. 2 22). Die Abschreiber geben peinlich genau an, was abzuwaschen war. Armen. bezieht das Abwaschen aufs Kind. — Maria] Die Abschreiber möchten gerne eine Begründung für diesen Namen haben; er soll darauf hindeuten, daß sie nicht verwelken (μαραίνω) wird.

6 1. Das Folgende, die Frühreife im Gehen und die Jungfrauen, verwenden die Nachahmer erst bei der Tempelscene. Anna wollte das Kind nur stehen lassen, das Gehen ist wider ihren Plan, denn der erste Gang soll zum Tempel sein. Ein anderes Kind würde nach der Methode der Anna freilich das Laufen wieder verlernen. — sieben Schritte] Armen.: Das Kind ging 3 Schritte voran und dann zur Mutter zurück. Die sieben Schritte des frühreifen Kindes sind übrigens ein altes Motiv: Alsbald nach der Geburt tat der Bodhisatta sieben Schritte nach Norden (Hardy, Buddha, Leipzig 1903, S. 111). Von Si-Osiris heißt es nur: als das Kind im ersten Jahr war, hätte man gemeint, es wäre im zweiten und u. s. f. (Griffith S. 44). — einen heiligen Raum] ein 'Heiligtum im Schlafgemach'; 6, 3 'Heiligtum des Schlafg.'; ebendort 'Schlafgemach des Heiligt.' wird von Armen. umschrieben: die Hebamme ließ das Kind waschen und brachte es in die obere Kammer mit Ehren. Die klösterliche Absperrung beginnt also schon nach einem halben Jahr; keine (levitisch) unreine Speise soll durch das Kind 'hindurchgehen'; Dabei ist der jüdische auch von Mc. bezeugte und erklärte (7 2) Ausdruck 'gemein'

angewendet und der jüdische Ton auch äußerlich in dem 'alles nicht' statt nichts festgehalten. Auch die aufwartenden Jungfrauen müssen unbefleckt sein. Alles das, um vor Juden die Herkunft Christi als eine vollständig 'reine' hinzustellen. — sorgten für Zerstreuung] Das διεπλάνων ist durch BCF[a]F[b] JRPost, auch A (ἐπλάνων) wohlbezeugt. D 'sie dienten ihm' διηκόνουν, und E 'sie hoben es in die Höhe' ἐμετεώρησαν versuchen nur eine Erklärung. Postellus übersetzt wörtlich seducebant 'sie führten es weg' oder 'verführten es'. Fabr. schlägt vor διέπλυνον sie wuschen es. Conrady bringt hier eine ganz brauchbare Lösung durchs Hebräische: Der Uebersetzer las wa-ttiššiuhâ 'sie betörten es' statt wa-ttissâuhâ 'sie trugen es' (S. 239). Indessen bedarf es dessen nicht; wir haben hier offenbar eine spätgriechische Bedeutungswandlung von διαπλανᾶν und πλανᾶν vor uns, die aus dem 'verführen, ablenken, zerstreuen' ein: 'unterhalten' gemacht hat vgl. lat. devertere und divertere, franz. divertir, das urspr. die Bedeutung 'wegführen' hatte. Den Beweis bringt 7, 2 cod. L: Die fackeltragende Jungfrau sollen sein πρὸς πλάνην zu seiner Zerstreuung und Ablenkung, damit es nicht zurückblickt, und Syr. zu unserer Stelle: sie erheiterten es'. — 2. Das Geburtstagsfest, das die Juden nicht feierten, ist an Stelle des Entwöhnungsfestes getreten, das z. B. Abraham 1. Mos. 21_8 begeht. Hier wird nun gerade betont, daß Anna ihm nachher noch die Brust gab (vielleicht zum letzten Mal) und daß sie sich dessen in ihrem Liede besonders rühmt. Damit wäre dann die benutzte Quelle mißverstanden, da eine Beziehung auf die Muttermilch deutlich vorhanden ist. Aber 'das Fest' hat noch eine andere Quelle. Auch Si-Osiris, den gleichfalls seine Mutter nährt, wird auf eine ἑορτή vor Pharao gebracht, damit er vor allen Ehre einlegen solle (Griffith S. 44). Zum Feste werden alle kirchlichen Honoratioren geladen, die die Handschriften verschieden aufzählen, z. T. durch neutestam. Aufzählungen beeinflußt. Syr., der vergessen hat zu sagen: J. brachte das Kind den Priestern, fährt nach dem Segen der Priester (einen gepriesenen Namen bei allen Geschlechtern und Völkern) fort: und als sie es darbrachten den Oberpriestern; diese Lesart ist entstanden aus dem Plural ,sie brachten', der auf J. und A. ging; so Cod. A zu Z. 28. — Gott der Höhen] Die 'Höhen' sind wohl die Himmelsmächte in der Höhe Röm. 8_{39} und also für die Heerscharen = Zebaoth eingesetzt, was auch Ps.-Mt. 5 bietet. — dem äußersten Segen] Der Zusatz ist nicht, wie meist geschieht (Post. Borberg): 'der kein Ende hat' sondern 'der keine Nachfolge (διαδοχήν) hat' zu übersetzen; Apokr. S. 56 setze die Verszahl 5 Zeilen höher!

Das Lied der Anna, wie das der Sarah 1. Mos. 21_6 f., das hier anklingt und das der Hanna, dem es der Situation nach, aber nicht dem Wortlaut nach entspricht. — Das Lied der Anna ist eben genau für diese Situation geschaffen, das der Hanna anders woher eingefügt. — Aehnlich wiederum die Worte der Elisabeth, wo Wortlaut und Sachlage vorbildlich waren, und wie das Magnificat der Maria oder der Elisabeth, mit dem es sich im Eingang berührt. — heimgesucht] vgl. Lk. 1_{68} dort ohne Objekt und Lk. 1_{25} dreingesehen 1_{48} dreingeschaut. — Frucht der Gerechtigkeit] Tischendorf liest mit EFaKL und Jacobus monachus 'seiner Gerechtigkeit', ein Ausdruck der sich biblisch nicht belegen läßt. Hingegen haben Syr. ABCDFb JR Post 'der Gerechtigkeit', das Jes. 32_{17}; Am. 6_{12} (Spr. 11_{30} der Gerechten) Jak. 3_{18} vorkommt und hier soviel wie 'gerechtes Gewächs' sagen will. Ein solcher Lobpreis der Maria entspricht am besten der Absicht des Buchs. Von dieser Frucht handelte auch einfaltig vielgestaltig.] μονοούσιος einheitlich in ihrer Art und doch πολυπλάσιος vielgestaltig in ihren Erscheinungsformen ist diese gerechte Frucht, nämlich durch und durch voll Gerechtigkeit, die sich in vielen Tugenden offenbart. Bost will diese Wendung als unverständlich übergehn, so wohl auch C Syr. Die Lesart πολυπλούσιος 'vielfach reich' ergibt nicht den schönen Gegensatz. — Den Söhnen Rubens] s. 1, 1. — diente] zu Tische wie Mc. 1_{13}.

7 1. Es wird jetzt das Gespräch der beiden Ehegatten Elkana und Hanna 1 Sam. 1_{21-28} verwertet. — zu uns sende] der knappe Ausdruck wird von den Handschriften mehrfach umgangen und in '(von uns) abstehe' oder '(sein Angesicht) ab-

wende' verwandelt. Das jedenfalls im Text festzuhaltende 'sende' kann man ergänzen durch 'seinen Zorn' Jes. 10_{6} vgl. Judith 9_{9} (Fabr.). Einfacher aber ist es, das Verb ohne Ergänzung zu lassen im Sinne von: Das Kind holen lassen envoyer chercher; dann ist die Gabe keine freiwillige und darum keine willkommene mehr. Die Uebersetzung will das δεσπότης wiedergeben, hier wie 8, 1 (11, 2), wo es sich um sein Machtgebot handelt; daher in der Uebersetzung 'der Allmächtige'. — 2 Die 'Geschichte Josephs' nennt gleichfalls das dritte Jahr. Die späteren Marienlegenden legen das 3. Jahr mit der Entwöhnung zusammen: das eine nehmen sie aus Prot., das andere aus 1 Sam 1_{23}f. Der Syrer Salomon von Bassora nennt Entwöhnung und zweites Jahr. Armen. überspringt das Gespräch und läßt J. nach drei Jahren sagen: Jetzt ist die Zeit erfüllt. Beide haben vorher das Geburtstagsfest durch eine Darbringung im Tempel, wie sie Lk. von Christus erzählt, ersetzt. — Die Fackeln der Jungfrauen haben, wie L richtig erklärt, den Zweck, den Sinn des Kindes von Gedanken an das Elternhaus abzulenken. Der griechische Ausdruck für 'je eine Fackel' ἀνὰ λαμπάδα ist eine eigentümlich spätgriechische Verbindung, die hier noch 8, 3 (Ti) ἀνὰ ῥάβδον vgl. Mt. 20_{9} ἀνὰ δηνάριον je einen Groschen vorkommt. Den Uebergang dazu bildet die häufigere Verbindung von ἀνά mit einem Zahlwort ἀνὰ δύο zu zweien. — Erhoben hat] die sichere Verheißung durch Hinweis auf Gottes Ratschluß ausgedrückt. — Durch dich] gibt die griechische Verbindung ἐπὶ σοί nur unvollkommen wieder. Maria wird als die Vorbedingung und Grundlage für die Offenbarung des Erlösers hingestellt. Erlösung] λύτρον eig. Lösegeld; doch wird wie beim Vb. diese besondere Bedeutung im späteren Griechisch nicht immer festgehalten. — 3. dritte Stufe des Altars. Nach ursprünglicher Bestimmung sollte der Brandopfer-Altar überhaupt keine Stufen haben. Doch ist diese Bestimmung später veraltet. Der von Hesekiel entworfene Altar hatte einen dreifachen Untersatz; der oberste sollte als Umgang dienen Hes. 43_{13-17}. Auch im späteren Tempel stieg der Altar in Terrassen von je 10 Ellen bis zu 30 Ellen Höhe auf; man gelangte mittelst eines schrägen Aufgangs nach oben. Fünfzehn Stufen nicht des Altars, sondern solche die zum Altar führen, zunächst zum östlichen Vorhof der Israeliten, finden sich bei Josephus bell. jud. $5_{5,3}$ und im Talmud für den Tempel des Herodes, der hier freilich nicht in Betracht käme. Von 15 Stufen reden auch die späteren Legenden. In Nat. Mar. werden diese 15 Stufen mit den 15 Stufenpsalmen (Ps. 120—134) in Verbindung gebracht. Darauf weist noch der Kirchenname 'Maria ad gradus'. Die Späteren, denen Tizian folgt, lassen Maria diese hohen Stufen schnell hinauf steigen, eine Steigerung der 7 Schritte im Protev. Dies selbst weiß an unserer Stelle nur davon, daß der Priester sie auf den dritten Absatz, also wohl auf den obersten setzte, was freilich im Judentum eine Unmöglichkeit wäre. Hiermit ist wohl die Tradition verwandt, wonach die Juden dem Priester Zacharias getötet haben, weil er Maria später an den Ort der Jungfrauen stellte. — Der Tempelgang der Maria ist durch das Protevangelium in der griechischen Kirche ein sehr beliebter Gegenstand geworden und hat früh auch zu einem Fest des Tempelganges geführt. Das Unmögliche der Sache kam nicht zum Bewußtsein, zumal Epiphanius ancorat. 60 versicherte, Erstgeborene pflege man dem Tempel zu weihen und bis zum reifen Alter dort zu erziehen, was von Samuel und Maria aus erschlossen sein wird. Zur Verteidigung führt man das weibliche Nasiräat, die Weihung auch der weiblichen Erstgeburt 2 Mos. 13_{2} und die an der Stiftshütte dienenden Weiber 2 Mos. 38_{8} sowie 2 Makk. 3_{19}, endlich Hanna am Tempel Lk. 2_{37} an. Vgl. die Katholiken Sepp-Haneberg und Peltzer, die noch Jeptha und die ('namensverwandte') Iphigenie heranziehen. — Tanzen zu Gottes Ehre war auch in Israel Sitte Ps. 149_{3}, auch bei Jungfrauen Ri. 21_{21} Ps. 68_{26}. Es wird hier gebraucht, um die Anmut der Maria anschaulich zu machen. Darum auch nicht: Gott goß Gnade, sondern: Anmut über sie aus. — das ganze Haus Israel gewann sie lieb] wie David 1 Sam. $18_{16.28}$. Aber auch Samuel war angenehm vor Gott und Menschen 1 Sam. 2_{26} vgl. Lk. 2_{52}, wo auch Eltern und ihr Kind auftreten. Nur geht das Jesuskind mit den Eltern, die über-

8*

geistige Maria trennt sich von ihnen, ohne sich nach ihnen umzusehen. Jesu Eltern suchen ihn mit Schmerzen, wenn er im Tempel ist, ihre Eltern freuen sich, daß sie gerne von ihnen geht. Armen. fühlt das Mißverhältnis und läßt Maria Heimweh nach ihren Eltern empfinden. — 8 1. Gott der Allmächtige] Ti hat τὸν δεσπότην θεὸν das nur durch F K gestützt ist, als den eigenartigsten Ausdruck unter vielem Dargebotenen festgehalten. — zu ihnen] Ti liest 'rückwärts' wofür ABC; alle andern, auch Syr. und Grenfell's Fragment (Gr) bieten 'zu ihnen', was auch vielsagender ist. — wie eine pickende Taube], wie eine Taube, die sich nährt. Der Ausdruck hat noch nicht seine Würdigung gefunden. Der Zusatz νεμομένη 'weidend' sagt deutlich, daß die Nahrungsaufnahme den Vergleichungspunkt bildet, d. h. sie nahm so wenig Nahrung zu sich, wie ein Vögelchen, und das Wenige brachte ein Engel. Engelbrot Ps. 78_{25}, Engelspeise Weish 16_{20} beidemal das Manna. Koran Sure 3,37: So oft Zacharias zu ihr auf die Kammer kam, fand er Speise bei ihr. Er fragte sie: Maria woher hast Du das? Sie antwortete: Von Gott; denn Gott speist, wen er will und rechnet es nicht vor. Weiter wird erzählt, daß die Engel das Los darüber warfen, wer von ihnen die Sorge für Maria übernehmen sollte. — 2. zwölf Jahre] dafür F^b 14 Jahre, so auch Ps.-Mt. und Nat. M. wogegen hist. Jos. 12 Jahre beibehält. Es wirken hier die körperlichen Verhältnisse in den verschiedenen Landschaften mit, die Abendländer bevorzugen die höhere Zahl. Statt der Verunreinigung durch die Menstruation erwähnt Nat. M. das Gebot der Priester an die Jungfrauen, zu heiraten, was Maria zu tun sich weigert wegen ihres Gelübdes. Armen., der das 15. Jahr ansetzt, fragt mit Recht, warum denn Maria nicht zu ihren Eltern gehe, und läßt sie daher gestorben sein. Als Grund ihrer Verweisung aus dem Tempel deutet er an, Maria sei allmählich mannbar geworden. — Hohenpriester] Hier, wo der Gegensatz zu den Priestern zum Ausdruck kommt, ist Hohenpriester geschützt durch ADEJLR Post. Gr. Einige Handschriften und Gr. in der Anrede setzen hier schon Zacharias ein. Armen. erzählt die Einsetzung des Zacharias und sein Verstummen (wie bei Lk.). — Du stehst] στῆθι stelle dich F^aJLR ist Erleichterung, würde aber das nachfolgende εἴσελθε schon vorwegnehmen. ἕστηκας 'du stehst' auch Gr.: es bezeichnet die Amtsstellung des Hohenpriesters; so von den Leviten 2 Chron. 30_{16}, von den Tempelsängern 1. Chron. 6_{17} f.; 2. Chron. 29_{11} hier auch 'vor Ihm', wie K Gr. an unserer Stelle schreiben. — in das Heiligtum] läßt Ti fort mit BC Gr.; dafür auch Syr. es könnte in der Tat Ausfüllung sein. — dir] lassen AEJR fort; aber auch Gr. Syr. zeugen dafür. — zwölf Glöckchen] die sonst unbekannte Zusammensetzung δωδεκακώδωμα soll das Oberkleid des Hohenpriesters (L ἱεροπρεπὴς ἱμάτιον das zum heiligen Gebrauch bestimmte Gewand) bezeichnen, mit dem er einmal im Jahre ins Allerheiligste gehen durfte. Es war am untern Saume mit goldenen Schellen (κώδωνες) besetzt. Nach der Zachariassage in der Γέννα Μαρίας (s. Apokr. S. 46) entdeckte Z., als er ohne dies Kleid und seinen Schellenklang ins Heiligtum eintrat, die wahre Natur des jüdischen Gottes. Die Zahl der Schellen ist im A. T. nicht angegeben; nach den Rabbinen waren es 72, nach Clem. Alex. strom. V, 241 Sylb. waren es 360. Die Zahl 12, die auch Justin angibt (dial. 42), ist wahrscheinlich herbeigeführt durch den Gedanken an das Brustschild des Hohenpriesters mit seinen 12 Steinen. Justin deutet sie auf die 12 Apostel. — Zacharias] Durch diese Namensnennung verbindet sich die Zacharias- mit der Marienlegende, sei es, daß die beiläufige Erwähnung hier die spätere Einfügung der 'Johannesgruppe' veranlaßt hat, sei es daß der Name erst von dem Redaktor eingesetzt wurde. Aber die christliche Legende, die keine historische Kunde, sondern nur eine Tradition hatte, wie die im Anfang des Lk.-Ev. niedergelegte, mußte sich sowieso an den Namen des dort genannten Priesters Zacharias halten, der ihr bald zu dem 'Priester' wurde, wie denn auch Γέννα Μαρίας, Origenes, Augustin, Ambrosius unabhängig vom Protev. den Vater des Täufers für den Hohenpriester der Zeit hielten. Daher ist anzunehmen, daß auch im ursprünglichen Jakobusbuch Zacharias schon als Hoherpriester gilt und der Name hier ursprünglich ist. Armen. nennt seinen Vorgänger

Eleasar und weiß von dessen Tod und der Wahl des Zacharias zu berichten. Für 'alle bei Witwer' treten außer EF[a] die 3 ältesten Zeugen Eust. Syr. Gr. ein; trotzdem scheint 'alle' eine naheliegende Ergänzung zu sein. Die drei anderen Legenden lassen die Bedingung der Witwerschaft fallen, obwohl zwei von ihnen an der früheren Ehe Josephs festhalten; nur Nat. M. hat sie ganz gestrichen, weil sie nicht mehr kirchlich in Geltung stand. Hist. Jos. 4: zwölf Greise, Ps.-Mt. 8: alle Heiratsfähigen von Juda; Nat. M. 7: alle Heiratsfähigen vom Hause Davids. — Die Stabprobe ist eine Umwandlung des Gottesurteils, das zu Gunsten Aarons erging 4. Mos. 17; die Frage nach dem Ursprung dieses und anderer Arten des Staborakels (vgl. Hes. 21 $_{26}$ Hos. 4 $_{12}$) geht uns daher hier nichts an; neu ist die Erscheinung der Taube (s. u.). Erst Nat. M. findet eine Beziehung auf Jes. 11 $_{1}$ heraus. — Weib] J Post. setzen vorsichtigerweise hinzu: zur Bewahrung; D noch genauer: zur Bewahrung der Jungfrau. — Bei der Frage, in welcher Eigenschaft Joseph die Maria heimführen sollte, muß man nicht so sehr nach einem klaren Rechtsverhältnis suchen; denn wir bewegen uns hier ja nicht auf einem sichern Rechtsboden, da ein christliches Recht erst im Entstehen war und im übrigen für die Beurteilung des Verhältnisses jüdisches, griechisches und römisches Rechtsbewußtsein zur Anwendung kommen konnte und, so sehr man sich bemühte, sich in alttestamentliches jüdisches Rechtsbewußtsein hineinzudenken, doch dazu die nötigen Kenntnisse und die Gewöhnung fehlte; vor allem aber verlangte dies eigentümliche Verhältnis ganz offenbar eine ganz neue eigene Beurteilung. Zu Augustins Zeiten hatte man freilich eine sichere Formel gefunden, so sicher, daß man nun die Ehe zwischen Joseph und Maria als vorbildlich für andere Ehen empfehlen konnte: Augustin de consensu evang. l. 2. c. 1.: durch das Beispiel der Jungfrau und Josephs wird gläubigen Ehegatten ans Herz gelegt, daß die Ehe bestehe und auch so genannt werden könne, wenn auch nach gemeinsamem Beschluß Enthaltsamkeit geübt werde. Ein ganz sicherer Gesichtspunkt war für die ganze Darstellung der Absichten und der Haltung von seiten der Priester und Josephs da gegeben, wo wie bei Augustin, Ps.-Mt. 8, 1 und Nat. M. 7, 2 Maria von vorneherein erklärt hatte, sie wolle von einem Manne nichts wissen. Da war von vorneherein an eine solche enthaltsame Ehe gedacht. Es handelt sich da nur noch um die Frage, ob Maria gleich vom Tempel weg als Josephs Frau mitging, oder ob sie nun erst verlobt waren. Diese Frage war aber dadurch entschieden, daß es Mt. 1 $_{20}$ hieß: Fürchte dich nicht, Maria, dein Gemahl, oder: als dein Gemahl zu dir zu nehmen, was jedenfalls so verstanden wurde, daß die Heimführung in die Ehe noch bevorstand (so in der Vulgata Mt. 1 $_{18}$: nachdem seine Mutter Maria Joseph verlobt worden war; Ps.-Mt. 11 und noch deutlicher Nat. M. 10, 2). So berichtet denn Nat. M. 8 vom Verlobungsfest und von Zurichtungen zur Ehe. In diese Verlobungszeit konnte man dann auch die Arbeit des Spinnens passend verlegen. — Ebenso klar war das Verhältnis für den Standpunkt des kanonischen Mt. und Lk., insofern dort Joseph und Maria mehrere Kinder haben, und Jesus der erstgeborene Sohn vor andern Söhnen der Maria war Mt. 1 $_{25}$, Lk. 2 $_{7}$. Auch hier bleibt nur die Frage übrig, ob Joseph zur Zeit der Empfängnis und wiederum zur Zeit der Geburt Jesu und bei der Jungfräulichkeit der Maria sich als Ehemann wußte. Es besteht hier bekanntlich Streit über die Auslegung der obigen Stelle, insbesondere der Worte μνηστεύεσθαι hier und bei Lk. Da nun aber Mt. 1 $_{19}$ Joseph ihr Mann, V. $_{20}$, $_{24}$ Maria sein Weib genannt wird, ebenso Lk. 2 $_{5}$ das Wort von der Ehefrau gebraucht wird, die Joseph so aufschreiben lassen will, so ist an ein rechtliches = eheliches Verhältnis zu denken, bei dem nur noch nicht 'zusammengekommen' war, obwohl man zusammenkommen wollte, Mt. 1 $_{18}$, so daß Maria noch Jungfrau ist Lk. 1 $_{28}$ und daher V. $_{34}$ sagen kann: ich 'weiß' von keinem Manne, vgl. Conrady S. 9. 41. Die Frage V. $_{34}$, der diese Behauptung zu Grunde liegt, ist natürlich in der Meinung gestellt (die sich auch als richtig erweist), die Empfängnis solle alsbald, unmittelbar nach der Verheißung stattfinden. Diese Auffassung fand also die 'Jakobusgeschichte' vor; ihr erwuchs nun die Aufgabe, die

dauernde Jungfräulichkeit der Maria in dies Verhältnis einzuführen. Der Verf. brauchte dabei nur den von Mt. Lk. angegebenen Zustand vor dem 'Zusammenkommen' dauernd festzuhalten. Er läßt also den Ausdruck 'Weib' zunächst bestehen: als Weib hat er sie sich erlost 19, 1, als sein Weib sollen die Priester sie ihm übergeben 8, 2 Z. 33. So meinten es nicht nur Joseph und die Priester, sondern auch der Engel Gottes. Das muß auch so bleiben, denn Jesus soll unter dem Schutze einer geordneten Ehe geboren werden. Dabei wird von Jak. kein Unterschied von Verlöbnis und Ehe gemacht. Andererseits wird nun aber der Ausdruck der Diskussion unterworfen: was hier Joseph sich und was die Hebamme fragt, ist die Diskussion der damaligen Kirche mit sich selbst. Wir sehen hier unmittelbar in die Gedankenarbeit der Kirche, in ihr Ringen um Klarheit über dies Problem hinein. Eigentlich meinte Joseph, kann ich doch nicht sagen, sie sei mein Weib, denn dazu gehört, wie er deutlich genug hinzufügt, eheliche Gemeinschaft γάμοι 15, 2. 4 oder wenigstens die Möglichkeit und der Wille dazu 19, 1; wenn sie mein Weib wäre, müßte sie von mir und nicht vom heiligen Geiste empfangen haben. Er schämt sich also, sie vor der Behörde sein Weib zu nennen; sie ist eher ein Mittelding zwischen Weib und Tochter; denn nach Gottes Wille, den die Priester, er und Maria verstanden und anerkannt haben, soll er sie als Jungfrau bewahren; darum wird ja auch ein Witwer erwählt. Wie eigentümlich dieses Verhältnis ist, fühlt der Verf. wohl; er fürchtet, daß es zum Spott für die Kinder Israel sein wird; aber man muß eben hier Gottes Ratschluß anerkennen. — Der Unterschied von einem späteren Standpunkt ist der, daß Jak. noch bei dem Gedanken an eine Ehe, die die eheliche Gemeinschaft von vorneherein ausschließt, selbst bei Maria stutzig wird und noch damit zu ringen hat, daß man noch überlegt, ob man Maria nicht lieber in ein töchterliches Verhältnis zu Joseph stellen soll, und daß die dauernde Jungfräulichkeit der Maria nicht von vorneherein feststeht, von ihr selbst schon beschlossen ist, sondern daß sie erst ad hoc durch ein göttliches Orakel angeordnet wird. Der Gedanke ist noch nicht so selbstverständlich, sondern steht in seiner ganzen Frische wie ein göttliches Geheimnis da. Eine andere Lösung der Sache schlägt Tertullian vor, der Weib im Sinne des Geschlechts faßt de virg. velandis 6. — Eust. nimmt keinen Anstand, an u. St. zur Heirat πρὸς γάμον hinzuzufügen, während Gregor von Nazianz Maria ein der Heirat unkundiges Weib nennt. — die Posaune des Herrn] Es ist die Posaune, mit der z. B. das große Halljahr eingeblasen wurde 3. Mos. 25 9. alsbald] von Ti mit BCR Post. ausgelassen; dagegen AD EF^a KL Syr. Gr. Apokr. Z. 29 ist Ti's Verszahl ausgefallen; daher im Handb. 8,2 statt 8,3 citirt wird. 9 1. Joseph wird unvermittelt eingeführt, was vielleicht aus der allgemeinen Bekanntschaft durch die Evangelien, auch bei den Gegnern zu erklären ist. Geschickt wird sein Eifer in der Erfüllung seiner religiösen Pflichten veranschaulicht: er läuft mitten aus seiner Arbeit fort. — Daß Joseph Witwer war, ist die herrschende Anschauung bis auf Hieronymus gewesen. Sie taucht zuerst im Petr.-Ev. auf, s. Apokr. S. 28, dann in unserem Buch; dorther kennt sie Origenes, der ihr zuzustimmen geneigt ist. Epiphanius vertritt sie zwei Jahrhunderte später in selbständiger Weise, indem er sich auf die Tradition der Juden beruft (haer. 78, 7 f.), Gregor von Nyssa in der angeführten Weihnachtsrede, Chrysostomus und im Abendland Hilarius um 350. Als aber Helvidius um 380 wie vor ihm die sog. Antidikomarianiten (Widersacher der Maria), namentlich wegen der Brüder Jesu behauptete, Maria habe später mit Joseph ehelich gelebt, brachte Hieronymus die Ansicht auf, die Brüder Jesu seien seine Vettern, Söhne der anderen Maria, der Schwester der Jungfrau, gewesen. Diese Lösung ist von da ab die herrschende geblieben und erfreut sich trotz gründlicher Widerlegung durch Zahn (Forschungen VI 2) bei Katholiken und manchen Protestanten (z. B. Endemann NKZ 1900 S. 833—865) großer Beliebtheit. — ging in den Tempel] wie Moses mit den Stäben der Stammeshäupter. Er läßt sie die Nacht dort. Da aber der Stab J.s nicht zu ergrünen braucht und die dramatische Spannung Einheit der Zeit verlangt, so ist hier nur Zeit für ein Gebet gelassen. Ps.-Mt. hat freilich die

Nacht wieder eingeschoben und Nat. Mar. den Stab erblühen lassen. Nach Ps.-Mt. will Joseph seinen Stab nicht wiedernehmen, und niemand kümmert sich um den Greis; nach Nat. M. hat er seinen Stab gar nicht abgegeben. Erst ein neues Orakel bringt darüber Aufklärung. — erschien an ihnen] Ti: war. Aber es handelt sich nicht darum, daß an ihnen schon ein Zeichen entstanden sein sollte, wie beim Stabe Aarons, es soll erst erscheinen, wenn er die Stäbe zurückgibt. 'erschien' ist geschützt durch Gr. Syr. die Gruppe BJR, AD. — eine Taube] erscheint wie bei Christus, wie dort fliegt sie aufs Haupt des Erwählten. Hier kommt sie aus dem Stabe, da anders das Staborakel keinen Sinn hätte, während die Taube Christi vom Himmel kommt (ebenso nat. M.). Die Unnatur stammt aus der Vermischung zweier Wunder, von denen jedes sachentsprechend erzählt war. Auch hat die Taube ihre Bedeutung gewechselt: bei Christus ist sie der heilige Geist, hier bedeutet sie die Maria vgl. 8, 1. — 2 ein alter Mann] Je älter Joseph ist, desto besser paßt er für seinen Zweck. Epiphanius weiß näheres darüber. Nach haer. 51, 10 war er etwa 80 Jahr; haer. 78, 10 weiß er genauer, daß Joseph bei der Rückkehr aus Egypten 84 Jahre alt war und noch 8 Jahre lebte. Hist. Jos. erzählt, daß er mit 90 Jahren Maria übernommen und im ganzen 111 Jahre lebte, womit er wahrscheinlich den alttestamentlichen Joseph, der nach jüdischer Berechnung 110 Jahre alt wurde, überbieten soll. Die Erwähnung der Söhne hat Ps.-Mt. auf den Gedanken gebracht, daß J. einen von ihnen für Maria in Aussicht nehmen konnte, was natürlich vom Hohenpriester vereitelt wird. Statt verschlungen haben CL Gr. die merkwürdige Lesart κατεποντίσθησαν 'sie ertranken'. Die Gruppe BIR und DF[a] gibt 'und verschlang sie', was aus 4 Mos. 16 $_{32}$ stammt. Die Erwähnung der Rotte Korah ist hier nicht zufällig; denn sie ist auch im A. T. in Verbindung mit dem Stabwunder (kurz vorher) genannt. — 3 Joseph wird von Maria entfernt 1) um den Gedanken an eheliche Verbindung noch ferner zu rücken, 2) damit Raum für die folgende Scene und die Reise zu Elisabeth geschaffen wird, 3) damit bei der Verkündigung Joseph nicht dabei ist, was auch den Kirchenvätern nicht passend erscheint, 4) damit die Scene Mt. 1 $_{18}$, Protev. 13, 1 möglich wird. Freilich wird dabei der Zweck der Uebergabe an J. 'zur Behütung' ganz vergessen.

10 1 Vorhang. Es gab zwei Pracht-Vorhänge am Tempel, der eine hing vor dem Heiligtum, der andre vor dem Allerheiligsten. Der letztere war von besonderer Bedeutung, da nur der Hohenpriester einmal im Jahr durch ihn ins Allerheiligste eingehen durfte. Nach dem Talmud wurden jährlich zwei angefertigt (der Vorhang war doppelt), und 300 Priester waren erforderlich, ihn unterzutauchen (Riehm, Hwb. [2] 1643). Daß Jungfrauen daran gearbeitet hätten, schließt unser Verfasser aus 2 Mos. 35 $_{25. 26}$: Weiber, die geschickt waren, die wirkten mit ihren Händen und brachten ihre Arbeit. Für die spätjüdische Zeit war dies das Vorrecht bestimmter Priesterklassen. Das Vorrecht des Stammes David ist eigne Erfindung. — Die sieben Jungfrauen passen zu den sieben Stoffen. Maria ist also überzählig, umsomehr als sie hernach zwei Stoffe bekommt. Ursprünglich war wohl Maria eine der sieben und bekam nur den Purpur (vgl. 11, 1 am Schluß). Da unser Erzähler Maria unterdeß zum Eheweib des Joseph gemacht hat, verfallen die Boten nicht ohne weiteres darauf, Maria als Jungfrau in Anspruch zu nehmen, und der Priester muß erst an sie gedenken. — Daß Maria aus dem Stamme Davids war, ist zuvor nicht erwähnt (siehe darüber die Einleitung). Doch war es seit Justin die Meinung der Kirchenväter. Den in der Einleitung angegebenen Grund, damit nun auch Jesus, der doch nicht Josephs Sohn ist, aus Davids Samen sei, gibt Augustin ausdrücklich an contra Faustum XXIII. Sein manichäischer Gegner behauptete, daß Maria aus dem Stamme Levi sei, offenbar mit Rücksicht auf die im Altertum vielbeachtete Stelle Lk. 1 $_{36}$, wo die Frau des Priesters Zacharias die Verwandte der Maria heißt. Andere freuten sich darüber, daß Christus aus dem königlichen und dem priesterlichen Hause stamme, wobei man ebenfalls Joseph ausschalten und Maria aus beiden Häusern ableiten konnte. — 2. Einige der angegebenen Stoffe werden auch vom A. T. und von Josephus für

den Vorhang angegeben, nämlich roter und blauer Purpur, Scharlach und Baumwolle, für den inneren Vorhang nennt Josephus auch noch das Gold (vgl. 2. Mos. 26 31; 35 25. 2. Chron. 3 14, Joseph bell. jud. V 5, 4. 5). Hier kommt es darauf an, dem Vorhang alle Pracht der Zeit anzudichten und die Siebenzahl zu erreichen. — Bergflachs ἀμίαντος Amiant oder Federalaun ist der weiße, zarte und seidenartig schimmernde Asbest, der mit Flachsfäden zusammen versponnen werden kann, worauf man den Flachs verbrennt. — Baumwolle] βύσσος. Byssus ist, wo ein kostbarer Stoff gemeint ist, nicht Leinen, sondern Baumwolle, die damals wie heute in Palästina und namentlich in Aegypten gezogen wurde. — Seide] σηρικόν wohl schon Hes. 16 10. 13, im N. T. Offb. 18 12 erwähnt, kam seit Alexander dem Großen am Mittelmeer in den Handel, blieb aber immer ein Stoff von höchster Kostbarkeit. — Purpurblau] ὑάκινθος Hyacinth: mit dem violetten Saft der Purpurschnecke murex gefärbte Stoffe wie Baumwolle, Wolle, Leinen; vielfach bei heiligen Gewändern im israelitischen Kultus verwendet aber nicht so kostbar wie der echte Purpur πορφύρα von roter Farbe, aus der purpura-Schnecke gewonnen, das Abzeichen königlicher Würde, den deshalb Maria erhält. — Scharlach] κόκκος, κόκκινος Karmesin von arabisch 'kermes' aus den Eiern und Körpern der Kermesschildlaus (unechte Cochenille), im Kultus Sinnbild des Lebens. — Ueber den eingeklammerten Satz, der von Zacharias und Samuel handelt, s. Apokr. S. 48 f. — Samuel: hinter dem vielleicht Simeon (vgl. 24, 4) steckt, ist als Hoherpriester ebenso unhistorisch wie Zacharias. Daß hernach nur der Scharlach erwähnt wird; ist ebenfalls in der Einl. erklärt. — 11 1. Maria, schöpfend am Brunnen, und die spinnende Maria: diese beiden anregenden Motive haben ihre Wirkung auf die künstlerische Phantasie nicht verfehlt, s. die Einleitung zu den Kindheits-Evangelien S. 105. Das erste, von der Bibel durch die Situation außerhalb des Hauses und die 'Stimme' abweichende, ist früher verlassen worden, als das zweite; später ist die lesende und meditirende Maria an Stelle dieser beiden lebensfrischen Bilder getreten. — Beim Wasserkrug der Jungfrau Maria braucht man nicht an den der Rebekka 1 Mos. 24 15 zu denken, die zwar auch 'Jungfrau' ist und 'vom Manne nichts weiß', aber ganz anderes erlebt und sich anders benimmt. Diese von Lk. unabhängig gezeichnete Situation, die aus der Hauptquelle stammt und Maria bei ihrer alltäglichen Arbeit zeichnet, knüpft vielmehr an die Volksvorstellungen an, wonach Mädchen beim Gang zu einer (heiligen) Quelle wunderbare Dinge erleben, auch wohl ihren Zukünftigen im Wasser sehen. Vergl. das deutsche und schottische Märchen vom Froschkönig. Der englische Gruß] wird der 'Stimme', nicht dem 'Engel des Herrn' zugeschrieben; doch ist die 'Stimme' für unsern Verf. schon der unsichtbar redende Engel, der erst in der Stille des Hauses sich offenbart. In der Zauberwelt, aus der das Motiv stammt, ist die Stimme wohl die des Geistes, der im Brunnen wohnt. — Gebenedeite unter den Weibern ist bei Lk. nur 1 42 echt; doch findet es sich schon früh auch in der hier benutzten Stelle 1 28, so bei Tert. de virg. vel. 6 und bei Eusebius demonstr. evang. 329 und so häufig bei abendländischen (D Δ it. vg.) und alexandrinischen (ACPesch) Zeugen. Im Protev., das diese Einfügung zuerst bezeugt, mag es auf schriftstellerischer Absicht (V. 42 ist später nur angedeutet) oder auf einer Verwechselung durchs Gedächtnis beruhen. HK haben auf Grund ihres Lk.Textes den Zusatz weggelassen. L fügt wie Andreas von Kreta zu Lk. 1 28 noch: und gesegnet ist die Frucht deines Leibes aus 1 42 hinzu — Die Verwirrung der Maria erklärt sich hier aus der Stimme des Unsichtbaren. Ihr Umherschauen, woher die Stimme komme, ersetzt Lk. 1 29, wo Maria 'verwirrt' ist und überlegt, von welcher Bedeutung dieser Gruß sei. Nat. M. ist freilich überzeugt, daß Maria schon so an Engelserscheinungen gewöhnt war, daß die Verwirrung nur aus dem Inhalt der Rede stamme. Nach dem Koran Sure 19 legte Maria gerade den Schleier ab; sie berief sich dem schönen Manne gegenüber auf Gott. 2 wird nun die zweite, beruhigende Rede des Engels Lk. 1 30 f. benutzt, um die Rede des erscheinenden Engels im Hause zu gestalten: Du wirst aus seinem Wort empfangen] Das Wort ist hier die schaffende Rede des Gebieters über alles, die aus dem

Nichts ins Dasein ruft und hat mit dem johanneischen 'Wort' nichts zu tun; dies 'Wort' müßte hier (vergl. Demonstr. de Christo et Antichr. 45) als Objekt der Empfängnis dargestellt sein. Auch die spätere Vorstellung, daß Maria durchs Ohr und zwar gerade durch gläubige Aufnahme des Engelsworts empfing (Hofmann 77 ff.) liegt hier erst im Keime vor. — Der Zweifel der Maria ist herausgelesen aus Lk. 1 34, woran sich auch ihre Worte anlehnen. Auch Chrysostomus hom. in Matth. IV, Montfaucon Tom. VII, 54 behauptet, es sei ihr 'etwas Menschliches zugestoßen'. Nat. M. 9, 4 versichert allerdings, daß Maria nicht ungläubig, sondern nur wißbegierig frug. An einem Zweifel der Maria hat die Kirche jedoch lange keinen Anstoß genommen. Daher kann ihr auch das heidnische Mißverständnis der wunderbaren Zeugung in den Sinn gelegt werden, wobei doch der Ausdruck: 'von dem lebendigen Gott' den Abscheu der Christen und Juden vor solcher Vorstellung wiedergibt. Die Wendung: 'wie jedes Weib gebiert' deutet zunächst nur an, daß Maria nicht wie jedes Weib infolge geschlechtlicher Vermischung gebiert; aber für den Verf. hängt damit auch eine eigene Geburtsform zusammen; nicht nur die physische Zeugung, sondern auch die natürlichen Vorgänge bei der gewöhnlichen Geburt wiedersprechen, wie später Zeno von Verona dartut, dem Wesen des Heiligen, das geboren werden soll, aber auch dem Wesen der Heiligen, aus der es geboren wird. Denn die Form der Frage drückt doch schon die Empfindung aus, daß Maria selbst zu 'rein' ist, um derartiges durchzumachen (s. Apokr. S. 49). Deutlicher spricht sich die beginnende Marienverehrung dann in Nat. M. 9 aus: Maria soll nicht fürchten, daß ihre Keuschheit irgendwie verletzt werden solle: sie werde auch bei Geburt und Ernährung des Kindes immer Jungfrau bleiben. — Kraft des Herrn: Sohn des Höchsten] gedächtnismäßige Vertauschung des Wortlauts bei Lk. 1 35 durch Einfluß von Lk. 1 32; durch enge Anlehnung an ein schon geprägtes Wort wird der Vorwurf der Christenfeinde um so kräftiger zurückgewiesen: wir Christen haben nie anders über die übernatürliche Geburt gelehrt. — Die Späteren z. B. Nat. M. 9, ferner Kirchenväter wie Augustinus und Gregor d. Gr. haben in der Antwort des Engels das Ueberschatten betont: Gott schafft gleichsam einen kühlenden Schatten, der alle Brunst fleischlicher Lust auch bei Maria fern hält. Diese Exegese mißdeutet die lukanische Redeweise, die in ihrer poetischen Zartheit vielmehr die befruchtende Wirksamkeit des h. Geistes andeuten will, wie Justin apol. I 33 5. 6 richtig umschreibt. Auf welcher Seite steht das Protev.? Das Nicht also leugnet, daß Maria von Gott empfangen hat, wie jedes Weib vom Mann empfängt. Folglich findet er im Lk.-Wort behauptet, daß Gott nicht geschlechtlich, sondern 'dynamisch', durch sein Wort und seine Allmacht die Befruchtung bewirkt hat. Diese soll natürlich einen physischen Effekt haben; rein geistig ist der Vorgang also nicht; vielleicht hat er um solche Gedanken, die auf einen 'rein geistigen Christus' führen möchten, auszuschließen, den heiligen Geist weggelassen. — das von dir geboren wird. Das 'von dir' ist bei Lk., der den Embryo meint, nicht ursprünglich, findet sich aber schon bei Justin. Es ist zunächst aus dem Sprachgefühl ergänzt, dann aber aus dogmatischen Gründen betont und verteidigt worden (so im Dialog gegen die Marcioniten und von Ephräm), um die echtmenschliche Herkunft Christi festzuhalten (s. Apokr. S. 49). Ob es hier echt ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Außer der Gruppe BJRPost treten noch EFa dafür ein, ebenso Syr. (nach Pesch.?); die Betonung der 1. Person in der Frage scheint dafür zu sprechen. — Die Verbindung von Mt. 1 21 mit Lk. 1 31, das sich hier in Lk. 1 35 eindrängt, (s. o.) hat auch Justin ap. I 33 vollzogen. Eine solche Verbindung war nahegelegt durch das jedesmalige 'nennen'; Amts- und Personennamen Christi wurden gewiß öfter so zusammengestellt. Eine Bekanntschaft Justins mit Protev., die Zahn hier finden will, ist daraus nicht zu folgern (vergl. Conrady ThStK 77; Harnack II 602 Anm. 1). Vergl. Koran Sure 3: Die Engel sprachen: O Maria, Gott verkündigt dir das von ihm kommende Wort; sein Name wird sein: Messias Jesus, Sohn Marias. Herrlich wird er sein in dieser und in jener Welt und zu denen gehören, die Gott nahe stehn. — vor ihm] ein bedeutsamer Zusatz: Menschen sollen

sie nicht Magd nennen, eher 'Herrin', was sie Nat. M. 9,4 verschämt andeutet: Ich bin nicht wert, Herrin zu heißen, wie man sie also damals schon nannte.

12 1. Das Magnificat verkürzt im Munde des Priesters und in eigentümlicher Umdeutung. Daß der Verf. es als Spruch der Maria, nicht der Elisabeth vorfand, geht wohl aus 12,2 hervor. Er hat es ihr dann abgenommen, um ihre Bescheidenheit zu mehren; andere sollen sie also loben. Um so eher konnte aus: 'meine Seele erhebet den Herrn' das umgekehrte: 'der Herr hat deinen Namen erhoben' werden. Das 'alle Geschlechter' hat der Verf. auf alle Lebensstadien und Altersstufen bezogen, so daß es sich gleich durch den Priester, dann durch Elisabeth, am auffallendsten durch die erste Altersstufe, den Embryo erfüllt; vergl. das 'segnen' bei allen dreien. 2 Die Wendung: voller Freude (wörtl. Freude genommen habend) für die Stimmung der Maria nach der Engelbotschaft gebraucht auch Justin dial. 100. Daraus darf aber sowenig wie aus der zu 11,3 erwähnten Berührung geschlossen werden, Justin habe das Protev. benutzt, denn man sieht deutlich, wie Justin zu seiner Ausdrucksweise gekommen ist: Eva, sagt er, 'vernahm' (oder 'empfing') das Wort von der Schlange her und gebar (aus dieser Empfängnis) Ungehorsam und Tod', Maria aber 'nahm Glaubensgehorsam und Freude (an sich)' .. und durch sie wurde der geboren, .. Hier im Protev. liegt dagegen eine schlichte wohl volkstümliche Ausdrucksweise vor, die begründen soll, warum Maria sich auf den Weg machte. Daß Maria klopfte, wird angeführt, um den Zeitpunkt zu fixiren, wann das Kind hüpfte. Da schon 'grüßte' es — nicht seinen Herrn, sondern dessen Mutter. — Der Scharlach, den Elisabeth spinnt, ist nicht für den Tempelvorhang bestimmt, da sie weder Davidstochter noch Jungfrau ist. Syr: Sieb; s. o. S. 108. Das Nicht gedenken der Maria ist recht unwahrscheinlich und könnte ein Einschub sein. Darauf könnte auch der Name Gabriel deuten, der vorher nicht erwähnt ist. Aber zu verstehen ist die Angabe doch, die die große Bescheidenheit der Jungfrau ausdrücken soll. Uebrigens stellt sich Maria auch 13,3 merkwürdig unwissend. Daß an wirkliches 'vergessen' zu denken ist, zeigt der Gebrauch des gleichen Ausdrucks 13,2. Das 'alle Geschlechter mich segnen' ist oben erklärt. Daher auch nicht 'der Erde'. Ebenso wie 12,1 die Hinreise der Maria durch ihre Freude begründet wird, so hier ihre Heimkehr durch ihre Furcht. Maria verbirgt sich wie Elisabeth Lk. 1 24. Das Alter von sechszehn Jahren für die Zeit der Schwangerschaft liegt allzuweit von den zwölf Jahren ab, die für die Zeit ihrer Entlassung angegeben wird 8,2. Joseph wäre allzulang für einen Hüter weggewesen. Daher die Handschriften mildern F[a] 14. CF[b] 15 (F[b] zu 8,2: 14) und die Geschichte Josephs ausgleichend eingreift. Vergl. zu dieser Differenz Apokr. S. 51.

13 1. Auf die Freudenscene die peinliche Auseinandersetzung! Verf. folgt nunmehr der Erzählung des Mt. 1 18 ff. Der sechste Monat ist geeigneter als der dritte (Nat. M. u. Gesch. Jos.) und dehnt die Abwesenheit Josephs nicht so lange aus, wie die 9 Monate des Ps.-Mt. — warf sich zur Erde] Die Gruppe AEH und BDJ setzen in verschiedener Art hinzu 'Sack', was aus 13,2 Anfang genommen ist. — Joseph nimmt das an, was seiner Braut nach jüdischer Verleumdung in der Tat durch Panthera widerfahren sein soll. Solche Verleumdungen will das Protev. wie wohl schon Mt. zurückweisen. Seine Scham ist so groß, daß er sie nicht einmal Gott vorzutragen wagt. — Nach jüdischer Legende, auf die Paulus 2 Kor. 11 3 anspielt, hat der Teufel Eva geschlechtlich verführt. Hier erfahren wir noch, daß Adam die Eva allein ließ, weil die Stunde des Lobpreises gekommen; daß nur der Mann zur bestimmten Stunde Gott zu loben hat, ist gut jüdisch gedacht. Vgl. auch 1. Tim. 2 14. — 2. von dem Sack] In der Regel ist der Sack das grobe Tuch, das als Trauergewand um die Lenden geschlungen wird (z. B. 1 Mos. 37 34), natürlich dient er auch als Unterlage für den, der auf der Erde sitzt, wie 2 Sam. 21 10; doch vergl. Jes. 58 5. — Nach dem Selbstgespräch und dem Selbstgericht das Zwiegespräch und das Verhör Marias mit Erinnerungen an 7, 2. 3. — 3. Daß Maria nicht weiß, 'woher ihr das gekommen ist', ist schier unglaublich. Die Meinung wird aber sein: sie kann keine natürliche Ursache nennen, genauer:

sie hat keinen Mann „erkannt" vgl. das γινώσκω Lk. 1 34. Sehr geschickt ist jedenfalls hier, wie oben 12, 2 und nachher 15, 4. 16, 1, daß der Verf. Maria und Joseph schweigen läßt, um sich nicht das Folgende zu verderben. Der Muhammedaner Kissai läßt Maria noch geschickter, aber allzugewandt antworten: Gott hat hier etwas Aehnliches getan wie bei der Schöpfung Adams.

14 1. Das Gesetz gebietet nicht direkt, daß der betrogene Ehegatte oder Verlobte die Verführte vor Gericht stelle Mt. 1 19; aber es entspricht dem Geist des Gesetzes 5 Mos. 22 13 ff.; 'streitet hat auch Syr. (gegen die Gruppe BJRPos. und F^a 'schuldig'). — von den Engeln] Dieselbe Möglichkeit erwähnen die Jungfrauen, die bei Maria weilten Ps.-Mt. 10, 1. Dem jüdischen und christlichen Altertum erschien dergleichen durchaus nicht ausgeschlossen, ja eine wirkliche Gefahr für unbewachte Jungfrauen. Die Stelle 1 Mos. 6 2—4 ließ alte mythologische Vorstellungen an den göttlichen Ursprung der Helden und Königsgeschlechter fortwirken; namentlich das jüdische Buch Henoch trug viel zur Ausgestaltung dieser Anschauungen bei. Nach einer ebendort mitgeteilten (106 8) Apokalypse vermutete schon Lamech, daß sein Sohn Noah nicht von ihm herstamme. Paulus warnt die korinthischen Frauen, nicht unverhüllt zu beten 1. Kor. 11 10 'um der Engel willen'. Der Verf. will auch diese Möglichkeit, die wunderbare Geburt Jesu herabzudrücken, abschneiden. Die Späteren wie z. B. Photius können sich nicht mehr denken, daß Joseph im Ernst irgendwie an Mariens Tugend gezweifelt habe. — Die Ausdrücke 'unschuldig Blut überliefern' vergl. Mt. 27 4, 'Todesgericht' vergl. Lk. 24 20 erinnern an das entgegengesetzte Verfahren der Juden Jesus gegenüber. — Die Nacht ist durch den Traum des Mt. nahegelegt, die Gesch. Josephs 6 läßt ihn freilich am hellen Mittag einschlafen.

15 1. Hannas soll vielleicht der spätere Hohepriester sein, vgl. auch Erz. d. Thom. 3, wo der Sohn des H. erwähnt wird. — Die Versammlung soll wohl eine religiöse in der Synagoge sein, wo es fromme Pflicht war zu erscheinen, so daß der Schriftgelehrte Anlaß hat, sich nach Fehlenden zu erkundigen. Das griechische Wort synodos bedeutet freilich nur das Zusammenkommen überhaupt, und ein tägliches Zusammenkommen in der Synagoge ist nicht gewöhnlich; aber es kann ja gerade ein Sabbat oder Festtag gewesen sein: man kann aber auch an das ‚Lehrhaus' denken. das Beilager erstohlen] den Ausdruck die 'Hochzeit (sing.) stehlen' braucht der Dichter Theokrit 22, 151 von dem, der den Vater des Mädchens zum Schaden des früheren Verlobten für sich umstimmt. Hier (wo der Plur. gebraucht ist,) ist wie in den Zusammensetzungen gamoklopein, gamoklopia (Orac. Sib.) die heimliche unerlaubte Beiwohnung gemeint. Die Voraussetzung, von der auch Hannas ausgeht, ist zunächst, daß Joseph die Maria als Jungfrau bewahren sollte, vgl. hernach: 'gib die Jungfrau zurück' und die Ausführungen zu 8, 2. Allerdings schwebt die Möglichkeit vor, daß er sie öffentlich als sein Eheweib nehmen und sich den Segen Gottes dazu anwünschen lassen kann, allerdings nur in den Augen derjenigen, die Gottes Plan über Maria nicht kennen. — 3. vgl. 13, 2, die Lobgesänge mit AEH; CDF^a Syr., wovon jedoch einige den Singular setzen, der wohl durch das nachfolgende vor ihm veranlaßt ist; die Gruppe BJRPost hat dafür 'seine Geheimnisse'. Der Zusatz 'ihre' DF^a Syr.? oder 'vor ihnen' EH ist sprachliche Erleichterung. In der Tat könnten die Lobgesänge der Engel gemeint sein, wahrscheinlicher ist aber, da die Engel nicht genannt sind, die Lobgesänge im Heiligtum, zu denen Maria 'vor Gott' tanzte. — 4. Bei der ersten Aussage des Josef hat uns E eine alte christliche Schwurformel aufbewahrt: 'So wahr Gott lebt und sein Christus und der Zeuge seiner Wahrheit'. — hast dein Haupt nicht gebeugt unter die gewaltige Hand] Dabei ist wohl an einen feierlichen Segensspruch gedacht, wie er nach Ruth 4 11 f.; Tob. 7 15 im Judentum üblich war; ein solcher Segen bezog sich naturgemäß vor allem auf die Nachkommenschaft. Für unseren Verf. kommt jedenfalls auch der christliche Brauch in Betracht, wonach die Ehe dem Bischof angezeigt (Ignat. ad Polyc. 5, 2), von der Gemeinde gutgeheißen und von ihrer Fürbitte begleitet sein sollte (siehe namentlich

Tertull. ad. ux. II 9, de monog. 11, de pudic. 4), wozu sich bald priesterliche Segnung gesellte. — Die Ausdrucksweise ist der von 1 Petr. 5 6 sehr ähnlich; beide Schriftsteller könnten aus der liturgischen Sprache geschöpft haben; der Sinn beider Stellen ist so verschieden, daß man an Abhängigkeit nicht zu denken braucht. — Das Schweigen Josephs, das auch Syr. bezeugt, hat BJLRPost auffallend gefunden und daher unterdrückt. Aber eine Berufung auf den Traum würde, wenn sie geglaubt worden wäre, die ganze folgende Probe unmöglich gemacht haben (s. zu 13, 3).

16 1. Der Priester verlangt nicht Herausgabe der Maria, die nach seiner Auffassung ja nicht mehr Jungfrau ist, sondern Wiederherstellung und Wiedererstattung des anvertrauten Gutes, der reinen Jungfrau. Das ist also eine allerdings sehr ernstgemeinte rethorische Forderung, wie das Vare, redde legiones! weshalb auch Joseph nur mit Weinen antworten kann. — Das Gottesurteil des Prüfungswassers (Protev. ὕδωρ ἐλέγξεως; die Uebers. der LXX: ὕδωρ ἐλεγμοῦ; Philo de leg. spec. II 310: ποτὸς ἐλέγχου; hebr.: das bittre Fluchwasser) ist 4 Mos. 5 11—31 angeordnet. Das Wasser war heiliges Wasser aus dem Tempel, vermischt mit Erde vom Tempelboden: die von dem Weibe selbst bekräftigten und vom Priester auf ein Blatt geschriebenen Verwünschungen wurden in dies Wasser hinein abgewaschen. Die Voraussetzung ist die, daß diese Verwünschungen, wenn das Weib schuldig ist, von selbst wirken werden und zwar sollen sie Schwinden der (rechten) Hüfte und Anschwellen des Unterleibs bis zum Busen, nach Josephus antiqu. III, 11 6 Wassersucht hervorbringen, also den Sitz weiblicher Fruchtbarkeit zerstören. Es wird also nicht nur ein Orakel über die Schuld, sondern zugleich auch die Strafe darüber provocirt. — Unser Verf. benutzt diese Ordnung, um die Reinheit Josephs und der Maria auch öffentlich und zwar gerade auch für das Rechtsgefühl der Juden überzeugend nachzuweisen. Er hat als nicht wichtig für seinen Zweck das dafür verordnete Speisopfer weggelassen, andererseits den Gang ins Gebirge hinzugefügt. Das Gebirge ist für ihn die Einsamkeit, wo Gottes Wunder geschehen (s. 1, 4. 4, 1). Die Späteren haben die Einheit des Orts und der Zeit gewahrt und dramatischer gestaltet, indem sie die beiden siebenmal um den Altar gehen ließen. — Die wichtigste Aenderung der alttestamentlichen Bestimmung gegenüber ist die, daß auch der Mann Joseph trinken muß (einige Handschriften lassen sogar Maria ganz aus dem Spiel). Denn obgleich nach dem Talmud (Sota 5 a) auch Männer das Prüfungswasser zu trinken bekamen, so ist doch jedenfalls nach jüdischer Auffassung das Gottesurteil ein Mittel, wodurch der beleidigte Teil die Schuld des Gatten der göttlichen Bestrafung auslieferte: hier erscheint es als ein Inquisitionsmittel der Behörde beiden Ehengatten gegenüber. Das war es freilich, worauf der Verf. hinauswollte. — Subjekt zu 'wird offenbaren' kann das Prüfungswasser sein, nach 16, 3 ist es aber der Herr. BHEL setzen dieses Subjekt auch ein und lassen den Genetiv 'des Herrn' fort; AG dagegen lassen den 'Herrn' ganz verschwinden. Für den Genetiv CF*R Post Syr. — 3. 'richte auch ich euch nicht' klingt an Jesu Wort: verurteile auch ich dich nicht Joh. 8 11. Selbst wenn eine Erinnerung an dies Wort vorläge, was nicht notwendig anzunehmen ist, so wäre damit noch nicht Rückgang aufs Joh.-Ev. erwiesen, da bekanntlich die Geschichte von der Ehebrecherin ursprünglich nicht dazu gehörte.

17 1. Die Erwähnung des Königs hat einzelne verleitet, Herodes hinzuzusetzen; ferner ist unter dem Einfluß des Lk.-Ev. aus 'König' 'Kaiser' geworden. Syr. läßt jeden Namen bei 'König' fort. — Aufgeschrieben sollen nur werden alle, die in Bethlehem Judäas wohnen. Die Meinung ist wohl, daß dabei die Nachkommenschaft Davids festgestellt werden soll, die in Bethlehem wohnend gedacht wird. Als Davidssproß käme auch Joseph in Betracht vgl. Lk. 2 4, obwohl dies im Protev. nicht erwähnt ist und obwohl Joseph nicht in Bethlehem wohnt. Die Erwähnung von Judäa könnte an die Begründung der Reise durch Justin erinnern: Joseph war aus Bethlehem; denn dem Geschlecht nach war er von dem Stamme Juda, der jenes Land bewohnte. Justin läßt dementsprechend die Schätzung sich auf Judäa erstrecken. Nach den später folgenden Wegangaben könnte Joseph noch im Gau

von Bethlehem wohnen und nur zur Distriktshauptstadt reisen. Die hier herrschende Unklarheit und der Mangel jeder Aufklärung zeigt deutlich, daß Verf. hier vieles als bekannt voraussetzt, daß er die Widersprüche zwischen Mt. und Lk. über den Wohnort nicht auflösen will, daß es ihm vielmehr nur um seinen apologetischen Zweck zu tun ist. — Die Abschreiber haben in verschiedener Weise zu helfen versucht: F^b schreibt wie Justin 'in Judäa', AC wie Lk. 'alle Welt', D in Jerusalem; es kam aber diese Schatzung auch nach Bethlehem in Judäa, C es wurde Joseph gezwungen, aus Nazareth nach Bethlehem zu gehen. Ps.-Mt. gibt genaue Rechenschaft: Joseph stammt von Bethlehem, und Maria ist Davidstochter. Ueber das Selbstgespräch Josephs siehe zu 8, 2. — Wenn 'der Tag des Herrn' so persönlich handelnd eingeführt wird, daß er 'es machen' kann, so kann er auch wollen, und man wird mit ACF^a Syr. (WrLw) gegen die Gruppe BJLRPost und H (wie der Herr will) lesen: wie er will. — 2. sein Sohn zog] Die bekannte Neigung, unbenannte Personen zu benennen, hat sich auch dieses Sohnes angenommen; F^a Pos. nennen ihn Simon (nach Mt. 13_{55} Mc. 6_3 wohl als den jüngsten (nach Mc.), was DELR in Samuel verwandeln, wohl um den 'Vetter' Jesu, als der Simon doch später nach Hieronymus galt, vom Stiefbruder Samuel zu unterscheiden. Andere denken zunächst an den Verf. der Schrift selbst und schreiben Jakobus (B: ich, Jakobus) und Simon BJ oder Symeon F^b. Vielleicht haben einige wie Fabricius bei Joseph an Joses den Sohn Josephs gedacht. Verschieden ist auch die Anordnung: Man ließ Samuel-Simon nachfolgen, und vorne einen 'andern' Sohn ziehen, oder diesen nachfolgen und Joseph ganz verschwinden (so auch Syr.Wr.) wohl deshalb, weil er sich ja nachher nach Maria umdreht und also nicht wohl 'folgen' kann. Syr. Lw. gibt: und es zog sein Sohn, und es ging Josef und seine Söhne. So ist auch ἀκολουθεῖν in unserer Uebers. frei mit 'nebenhergehen' wiedergegeben. — auf drei Meilen] Wenn nachher 17, 3 die Hälfte des Wegs innerhalb der letzten drei Meilen liegt, so kann die ganze Strecke nicht einmal sechs Meilen gewesen sein; dann wohnte Joseph in der Tat in der Umgegend Bethlehems. Oder es müßte halbwegs von dem Punkte, der drei Meilen von B. liegt, gerechnet sein, was freilich sehr nachlässig ausgedrückt wäre. — Beim Lachen der Maria kann man an Sarah denken, die da lachte, als sie den Erben der Verheißung geboren hatte. — Rebekka 1 Mos. 25_{23} hatte wirklich zwei Kinder und mit ihnen zwei Völker in ihrem Schoße, Maria sieht sie nur sich scheiden durch den, den sie im Schoße trägt. Dasselbe weissagt Symeon Lk. 2_{35} der Maria von dem Jesuskinde, und zwar wird auch an der Lk.-Stelle der Zwiespalt in Maria hineingelegt, freilich ein seelischer Zwiespalt, den sie selbst durchzumachen hat. Bei Jak. trägt Maria den, der die Spaltung bringt, physisch im Mutterleib, fühlt aber doch infolgedessen Schmerz und Lust. So ist er in der Tat ein Schwert, das ihre Gedanken scheidet. Es scheint hier eine der ältesten Ausdeutung und Benutzung der schwierigen Lk.-Stelle vorzuliegen, die die Kirchenväter, sicher richtiger als die Modernen, auf einen Zweifel der Maria bezogen haben, und richtiger auch als das Protev., da sie das Fut. zum Recht kommen lassen. Der Zweck der ganzen Episode ist offenbar, die 'Wehen der Maria' als ganz eigenartige, nicht physische, sondern geistige hinzustellen, vgl. Hofmann S. 101 f. und auch so zu zeigen, daß sie 'nicht gebiert, wie jedes Weib gebiert'. Die zwei Völker sind übrigens nicht einfach, wie Ps.-Mt. und neuerdings Harnack II, 599 A. 4 deuten, Juden und Heiden, sondern die Ungläubigen und Gläubigen. Ps.-Mt. legt seine Deutung einem 'schönen Knaben' in den Mund, der dem mangelnden Verständnis Josephs und der Leser zurechtweisend zu Hilfe kommt. 3. halbwegs] s. zu 17, 1 und zu 18, 1. — Zu beachten ist im Griechischen die Form κατάγαγε, die aus einer Vermischung der Aorist- mit der Präsens-Form entstanden ist.

18 1. Die Geburt in der Höhle] In der Angabe des Geburtsortes ist die Selbständigkeit des Protev. gegenüber Lk. am auffallendsten. Lk. sagt nichts von einer Höhle, und wenn Stall und Krippe auch in einer Höhle möglich ist, so verlegt Jak. die Krippe hernach 22, 2 anderswohin. Ist nun die Höhle auch sonst bezeugt, so zeigt sich die Eigenart unserer Schrift in der Energie, mit welcher die Stätte der

Geburt gar aus Bethlehem heraus verlegt wird, auf den halben Weg, in öde, menschenverlassene Gegend. Der Zweck ist klar: fern von Menschen und ohne menschliche Hilfe soll sich die Geburt vollziehen, und am dunkelsten Ort soll das Licht allein aus göttlicher Macht leuchten. — Die Geburt in der Höhle kennt bereits Justin dial. 78. Er sucht sie einerseits als im A. T. geweissagt darzutun, indem er Jes. 33 16 LXX 'er wird wohnen in hoher Höhle starken Felsens' anzieht, andererseits sucht er diese Kunde mit der Darstellung des Lk. von einer Geburt in Bethlehem und von der Krippe auszugleichen. So läßt er Christum erst in Bethlehem geboren sein und korrigirt das im Laufe seines Satzes dahin, daß in Bethlehem kein Platz war, weshalb Joseph in einer Höhle nahe beim Dorf einkehrte, so daß Maria dort Christum gebar und in eine Krippe legte. Nach Origenes gg. Celsus I 51 wurde die Höhle in Bethlehem gezeigt, nach Hieronymus (im Briefe an Paulinus 58,3) wurden von Hadrians Zeiten an 180 Jahre lang dort ein heidnischer Kult, die Trauer um den Tod des Adonis, begangen. Zu Constantins Zeit erhob sich dort eine Kirche (Euseb. de vita Const. 3, 41. 43, vgl. demonstr. 7, 2. 15). Noch heute wird die Geburtshöhle auf dem Osthügel Bethlehems gezeigt; neun Stufen führen zu einer Kalksteingrotte hinab, die jetzt zur Kapelle erweitert ist. — Die Geburt in der Höhle ist denn gar in eine Evangelienübersetzung übergegangen; in die armenische, vgl. Preuschen, ZnW III, 359 f. Daß hier 'Haus' mit 'Höhle' wechselt, zeigt, wie geläufig den Armeniern die Höhle als 'Haus' war, vgl. Xenoph. anab. IV 5, 25 und Förster ZnW IV 186 f. — Da Mt. (und nach ihm Justin) in Verbindung mit der Geburtsgeschichte das Grab der Rahel bei Bethlehem erwähnt und die Stelle Jer. 31 15 anzieht, so lag es nahe, die Geburtshöhle, die nach dem Protev. ebenfalls dicht bei Bethlehem liegen soll, und das Grab Rahels in Beziehung zu setzen; so liegt denn nach der 'Geschichte Josephs' c. 7 die Höhle ganz nahe beim Grab der Rahel. — Daß man die Höhle nach Bethlehem selbst verlegte, war durch die kanonischen Evangelien geradezu gefordert; die Höhle draußen ist also älter, darum aber noch nicht historisch, wir kennen ja die Gründe für ihre Einsamkeit. Die Höhle selbst aber kann kaum freie Erfindung sein. Justin verweist darauf, daß der Konkurrent Christi, Mithras, 'aus dem Felsen geboren' sei und daß der Ort, wo die Weihung der neuen Anhänger stattfand, von ihm Höhle genannt werde. dial. 70; 78. Hermes wird von der Maia in einer Höhle des arkadischen Kyllenegebirges geboren. Jon wird in einer Höhle von Apollon erzeugt und von der Mutter dort ausgesetzt. Wichtiger als solche einzelne Analogien ist der Hinweis auf den allgemein verbreiteten Höhlenkult, der ja gerade auch für jene Gegend bezeugt ist. Im einzelnen darf vielleicht darauf hingewiesen werden, daß Mithras der Licht- und Sonnengott ist und das Licht und die lichte Wolke in der Höhle damit in Verbindung gebracht werden können, doch wird man in solchem Zusammentreffen nur eine Richtlinie zu sehen haben, die auf die Herkunft dieser und anderer Züge aus der Kindheitsgeschichte hinweist. Andererseits neigt gerade die Gegend von Bethlehem zur Höhlenbildung; wenn das Elternpaar im Ausspann keinen Platz fand, war Unterkunft in einer Höhle für jene Gegend nichts Seltsames, vgl. Förster a. a. O. — Daß die Hebamme hebräisch sein soll, wird zwar durch 19, 1 bestätigt, ist aber an dieser Stelle wohl erst später dorther eingeschoben. 'Εβραίαν ADEF[a] R Syr. Lw. gegen BJLPost: CF GH Syr. Wr. — Ueber die Vision des Joseph und das 'ich' s. Apokr. S. 51. Syr. Wr. kürzt ab: Ich sah jedes Ding erstarrt, und plötzlich war jedes Ding befreit usw. 'Ich ging nicht umher', das durch ACEN bezeugt ist, fehlt bei den übrigen Zeugen Ti.s auch bei Syr. Lw. und ist daher zweifelhaft. Das nächstfolgende nach Ti. aus AEJHL und Syr. Lw. ('Luft' hinter 'Himmelsgewölbe'). — das Himmelsgewölbe, nicht der 'Pol', der sich nicht bewegt: τὸ τοῦ πόλου ξύμπαντος ἡμισφαίριον Alexis bei Athenäus 2 p. 60 A; mit allen Gestirnen Eur. Or. 1685. — Die Schafe 'gingen nicht voran'. Ti. ist nur durch die Gruppe BJLRPost geschützt und fehlt auch bei Syr. Lw., ebenso 'mit dem Stabe' (des Hirten). — auf einmal ging alles wieder seinen natürlichen Lauf. So übersetzt schon der Syr. (Lw. und Wr.): plötzlich war jedes Ding

(von seiner Bezauberung) befreit und lief in seiner Ordnung. Die seltene Ausdrucksweise ὑπὸ ϑῆξιν hier vielleicht ὑπὸ ϑήξει AEJ wurde vielfach verkannt, verlesen oder weggelassen. Demgemäß fehlt der Satz bei BF[a]; Thilo nahm in den Text 'ὑπὸ ἐκπληξιν alles stand unter starrem Entsetzen' nach C auf. Post. las das richtige, übersetzte aber sed omnia sub momento ab ipso cursu erant impulsa. Nach Thilo ist der Sinn der richtigen Lesart: alles sei in jenem Augenblick in seinem Lauf gehindert gewesen. — 19 1. Statt 'siehe' lesen mehrere Handschriften, auch Syr., 'ich sah', das durch das 'ich sah' in 18 erzeugt ist. Dies erste Weib heißt nach Ps.-Mt. Zelomi, Zelemi, Zahel, Zael. — Hier ist hebräische Hebamme allgemein bezeugt und wegen der folgenden Frage notwendig. Der Ruhm der hebräischen Hebamme ist durch 2 Mos. 1 15—21 begründet; daher die altertümliche Bezeichnung. — Die fragende Hebamme ist die Menschheit, die sich belehren lassen will, wie Salome hernach die skeptische. Das 'Komm und siehe' erinnert an Joh. 1 39: 'kommt und sehet' was natürlich keine Abhängigkeit bedingt. — Die Geburt Christi wird beschrieben, wie ein Sonnenaufgang: erst lichte Wolke, dann Lichtglanz, dann die Sonne selbst. — Das überschatten ist hier so wenig zu betonen wie 11, 2. Das zeigt schon die lichte Wolke. Im A. T. erscheint die Herrlichkeit Gottes in einer Wolke 2 Mos. 16 10 u. ö., und 'der Mensch' kommt mit den Wolken des Himmels Dan. 7 13, im N. T. nimmt eine Wolke den verschwindenden Herrn auf AG 1 9, der so auch wiederkommen soll. Denselben Ausdruck aber bringt Mt. 17 5, Mc. 9 7, wo wiederum Gott spricht, um sich zu Christus als dem Sohn zu bekennen. Unser Verf. hat nur eine allgemeine Vorstellung von der Bedeutung dieser Wolke: sie kündet das nahe Heil an. Die Worte der Hebammen, die dies bezeugen, sind eine Nachbildung der Symeonsworte Lk. 2 30. 32; auch Lk. 19 9, wo der Heiland sich selbst einem Sohn Israels ankündigt, klingt an. Die zweite Lichterscheinung haben LR fallen gelassen. Syr. Wr. läßt alles zwischen dem Erscheinen der Lichtwolke und dem Erscheinen des Knaben fort; CF[b] den zweiten Ausruf der Hebamme. — Das Licht, das menschliche Augen nicht ertragen, kündigt die Ankunft des Göttlichen auf Erden an; daß er die Brust der Mutter annimmt, bezeugt sofort auch seine echte Menschheit. — Mit Salome könnte die Jüngerin Jesu Mc. 15 40; 16 1 gemeint sein, die nach Mt. 27 56 Mutter der Söhne Zebedäi und also auch die zudringliche Bittstellerin von Mt. 20 20 zu sein scheint. Als neugierige Fragestellerin führt das Aeg.-Ev. (s. Apokr. S. 23) Salome namentlich ein. Jedoch ist die Herkunft dieser Salome kaum zweifelhaft: sie ist eine Umwandlung der Semele, der Mutter, nach andern der Amme des in der Höhle geborenen Dionysosknaben. Uebrigens ist hier Salome keine Hebamme (vgl.: 'die Hebamme sagte zu Salome'). Vielmehr ist sie Pflegerin der Armen 20, 2, und sie tritt hier auf mit der Absicht, der Wöchnerin Maria beizustehen. Erst Ps.-Mt. macht sie wieder zur Hebamme, was sich behufs sachkundiger Untersuchung empfahl. Der Mitteilung der Hebamme haben AF[b]H; BJPost das semper virgo zugesetzt: 'sie bleibt Jungfrau'. Die skeptische Antwort der Salome und ihre entsprechende Handlungsweise haben einige Handschriften nach den Worten des Thomas Joh. 20 27 gestaltet, GH: wenn ich meine Hand, DF[b] meine Finger nicht in sie stecke. Hingegen stimmen diese Zeugen außer G mit der Gruppe BJLRPost. und F[a] in der Wendung: 'wenn ich ihre Beschaffenheit nicht untersuche' überein. AE Syr. wenn ich nicht sehe (Syr. Lw. mit meinen Augen) C mich nicht überzeuge κατανοήσω.

20 1. Das lege dich zurecht (σχημάτισον), das wohl euphemistisch gebraucht ist (vgl. Thilo z. St.), wird von der Gruppe BJLRPost durch 'richte dich auf' ἀνάκλινον. o. erklärt. Für: kein kleiner Kampf steht dir bevor, vielleicht richtiger: kein kleiner Kampf ist um dich entbrannt περίκειται περὶ σοῦ. Dann bezeichnet der Verf. die Streitfrage seiner Zeit und den Anlaß zu seiner Schrift. Um die Person und Art der Maria, besonders um die Art ihres Gebärens ist ein heftiger Kampf entbrannt. Die Lesart 'steht dir bevor' ἐπίκειταί, περίκειταί σοι wäre dann eine Erleichterung der unsrigen. GH; DF[b]; C erzählen den Eingriff

entsprechend ihrer Lesweise der Ankündigung (DF[b]: in ihre Natur φύσις; ähnlich Post.). BJLR; F[a] haben ἐσημειώσατο untersuchte die Anzeichen. Syr. (Lw und es ging hinein Salome = GH) und näherte sich und sah, daß sie eine Jungfrau war: Zusatz des Uebersetzers. AE: und S., nunmehr überzeugt, schrie; Wink an den Leser! 2. S. beruft sich auf den Titel, den auch Jesus dem Zachäus Lk. 19 9 und der kontrakten Frau Lk. 13 16 zugute kommen läßt. Ebenso wie Zachäus erwähnt sie ihre Wohltaten gegen die Armen. — gib mich den Armen wieder nach AEH; B. Dieser Text ist vielfach mißverstanden, aus πένησι ist γονεῦσιν 'Eltern' geworden (bei F[a]; LPost; Syr. Lw); andere helfen sich so gut es geht: gib mir meine Hand, meine Gesundheit wieder. 4. Das erste Wunder des Jesuskindes, das wenigstens der Art Jesu nicht widerspricht. Andere, auch der Koran wissen von einer sofort offenbarten Lehrweisheit zu erzählen. — gerechtfertigt wie der Zöllner Lk. 18 14; hier tritt wie beim Gichtbrüchigen der tatsächliche Erweis der Sündenvergebung hinzu. Das Verbot an Salome, nichts zu verkündigen, entspricht den späteren Verboten Jesu in ähnlichen Fällen; aber hier ist es nötig geworden, weil sonst das Forschen in Jerusalem c. 21 unnötig gewesen wäre. Daher der Zusatz bis daß der Knabe nach Jerusalem kommt Ps.-Mt., der diese Vorsicht nicht verstand, findet das Gegenteil natürlicher und läßt Salome das Wunder überall erzählen. Nach Jerusalem soll das Kind ziehen, der Darstellung im Tempel Lk. 2 22 wegen, die also als bekannt vorausgesetzt wird. — Zeno von Verona läßt dieses Erlebnis der Hebamme widerfahren (hom. VI). Auch das arabische Kindh.-Ev. hat statt zweier Frauen nur eine, die nicht als Hebamme bezeichnet wird, nur als erfahrene alte Frau. Sie ist schon von Haus aus leidend und zwar nicht nur an der Hand, sondern überhaupt gichtbrüchig. Als Lohn für ihre gute Absicht begehrt sie Heilung, und diese wird ihr durch Anfassen des Kindes. Bei Ps.-Mt. genügt es, wenn Salome die Fransen der Windeln anfaßt.

21 1 nach Judäa] will Joseph ziehn, in Ausführung des Plans von 20, 4. Judäa ist also Jerusalem, wo Herodes wohnt 21, 4. Bethlehem aber, obwohl es B. Judäas heißt, soll demnach nicht zu Judäa gehören, also den Namen nur von der Nachbarschaft tragen. Das kann kein Jude geschrieben haben. Die Korrektur 'aus Judäa' (oder von Judäa?) GH oder 'in Judäa' D ist nur Notbehelf. Die Geschichte von den Magiern schließt sich eng an Mt. an, und die Handschriften machen die Aehnlichkeit noch größer. Auch hier sind es weder drei noch Könige. Die Magier läßt F[b] nach alter Auslegung aus dem Lande Mithras, aus Persien kommen. Herodes setzt sich sofort auch mit den Magiern in Verbindung. Die Michastelle (die D F[b] bringen) selbst fehlt, da Protev. überhaupt nicht citirt. Hingegen möchte Verf. statt der Zeit lieber den wunderbaren Glanz des Sterns durch die Magier beschreiben lassen, der schon dem Ignatius in die Augen stach: „Ein Stern erglänzte am Himmel heller als alle Sterne, und sein Licht war unaussprechlich, und Befremden erregte die neue Erscheinung. Die übrigen Sterne alle mit der Sonne und dem Monde umstanden den Stern im Chore; er aber überstrahlte sie mit seinem Lichte alle" (Eph. 19, 2). Indem Protev. hier Anschluß an die Angabe des Lk. über Stall und Krippe sucht, bewährt es doch seine Selbständigkeit ebenso wie seine Geschicklichkeit durch die Begründung des Ortswechsels. Ps.-Mt. weiß nur zu sagen: Am dritten Tag begab sich die holdselige Maria aus der Höhle in einen Stall. Aehnlich Theophyl. zu Mt. 2. Die herrschende spätere Tradition hat dagegen Höhle und Stall kombinirt.

Damit hat der Verf. den Punkt erreicht, wo er seine Vorgeschichte in die der verbreiteten Evangelien ausmünden lassen kann. Was nun folgt von 22 3 an ist auf jeden Fall ein Anhang über das Schicksal des Täufers und seiner Familie in jener Verfolgung, die wahrscheinlich aus anderer Feder stammt und auch erst später hinzugefügt ist; vgl. Apokr. S. 49. Aufklärend für die Entwicklung der Zachariaslegende hat namentlich die Abhandlung von Berendts (1895) gewirkt.

Der Prophet Sacharja (griech. Zacharias) ist ein Sohn des Berechja: über

sein Ende ist im A. T. nichts überliefert. Nach 2. Chron. 24 20—22 hat König Joas von Judäa den Priester Sacharja, Sohn des Jojada, 'im Hofe am Hause des Herrn' steinigen lassen; im Sterben verkündigte der Gesteinigte die Rache des Herrn. Diese Rache hat sich nach den Rabbinen bei der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar erfüllt: das geronnene Blut auf dem nackten Felsen zuckte und war noch nicht zufrieden, als ihm 80000 Priester geschlachtet waren (j. Taanith 21 b 22 a). Im N. T. wird Mt. 23 35 den Juden Rache für alles vergossene Blut in Aussicht gestellt 'von Abel bis auf das Blut Zacharias, des Sohnes Barachias, welchen ihr getötet habt zwischen dem Tempel und Altar'. Es wird hier also eine Verwechselung zwischen den beiden Zacharias vorliegen. Das Hebräer-Evangelium las darum hier: Sohn des Jojada. Die Erwähnung ist vielleicht veranlaßt durch eine jüdische Apokalypse (nach der parallelen Stelle bei Lk. 11 51. 49 war es die 'Weisheit Gottes'). Manche denken an einen Zacharias, den Sohn Baruchs, den die Juden, nach Josephus, kurz vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 ungerechter Weise getötet haben. Die Christen haben nun zumeist in dem ermordeten Zacharias den Vater des Täufers gesehen und den Grund, warum er ermordet sei, verschieden bestimmt. Die älteste uns bekannte Auffassung stammt aus den gnostischen Kreisen, von den sog. Sethianern, und ist recht abstrus: Zacharias sei dahinter gekommen, daß die Juden einen Mann in Gestalt eines Esels verehrten; deshalb sei er verstummt; als er später das Erlebte mitgeteilt, habe man ihn getötet; so stand in der 'Genna Marias' in einem Zusammenhang, der dem Inhalt des Protevangeliums verwandt war. Auch die zweite Auffassung, die, welche Origenes vorträgt, steht im Dienste der Mariensage: Zacharias habe die Maria, nachdem sie geboren hatte, an den Platz der Jungfrauen im Tempelraum gestellt. Darum sei er dort erschlagen worden. Die dritte ist die, die wir jetzt im Protevangelium finden: sie war ursprünglich jüdische Sage, der tyrannische Herodes ist dem tyrannischen Joas nachgebildet; aus der jüdischen Sage stammt auch das geronnene Blut. Hier ist also die Beziehung auf die Mariensage erst künstlich hergestellt. Ihre christliche Gestalt hat sie zunächst wahrscheinlich in einer apokryphen Schrift, die von Zacharias handelte, angenommen: hier war das Schicksal des jungen Johannes noch ausführlicher mitgeteilt. In einer Redaktion, die für die Eingliederung in eine Chronik zurecht gemacht ist, hat sie **Berendts** in slavischen Handschriften wiedergefunden. Auch die im Protevangelium mitgeteilte Form hat ihren Weg in eine Chronik gefunden, die um das Jahr 500 griechisch verfaßt ist und nur noch in barbarischem Latein vorliegt (der sog. Barbarus latinus ed. **Mommsen** in Mon. Germ. Auct. antiq. t. IX). — 3 **Berg Gottes.** Dem Berg soll dadurch seine Pflicht nahegelegt werden, den Kindern Gottes willig zu sein. Aehnlich redet Baruch einen Adler an (Apok. Baruch 77 20). Der Berg öffnet sich wie die Ceder, die den verfolgten Jesaja aufnahm, und der Feigenbaum, der Maria und das Jesuskind vor den Räubern birgt. So etwas stammt natürlich aus alten Volksmärchen (vgl. L. **Radermacher**, Das Jenseits im Mythos der Hellenen 1903). Zu '**war durchscheinend**' ergänzen viele Abschreiber fälschlich, 'der Berg' als Subjekt (Syr. D: im ? Berg); F-D sehen den Engel als das Leuchtende an, worauf das 'denn' zu führen scheint; dann würde das 'durch' bedeuten: auf ihrem Weg durch den Berg. Aber die nächste Bedeutung bleibt 'hindurchschimmern'; und der Engel war's, der dies ermöglichte. Auch ist ja die Meinung nicht die, daß sie durch den Berg gehen, sondern im Berge bleiben, wie es in der slav. Recension (aus derselben Quelle) heißt: der Engel richtete ihnen einen Zufluchtsort ein V 3. Es wird weiter erzählt, wie der Engel Brot und Wasser aus dem Berge hervorkommen ließ. Im 9. Monat wird Johannes entwöhnt und erhält Honig von einem Palmbaum in der Wüste VII; im 13. bekommt Elisabeth den Befehl weiterzuziehen VIII; im 5. Jahre wird Johannes dem Engel Uriel übergeben und mit einem Kleid von Kameelshaaren umgeben, das nicht zerreißt IX 1. 2. Auch nach Chrysostomus (hom. 37, 3 in Mt. u. an a. St.) hat er sein ganzes erstes Lebensalter in der Wüste verbracht, nach Augustin mindestens vom 7. Jahre an. Die 6 Jahre vorher brachte er (nach einem koptischen Synaxar) unter der Obhut seiner

Mutter im Gebirge zu, bis zu deren Tode. Cedrenus und Epiphanius Monachus lassen Elisabeth in jener Höhle nach 40 Tagen sterben (vgl. Berendts S. 67 f.). Eine besondere Tradition, die schon dem arianischen Autor des opus imperf. in einem Apokryphon vorlag, hat sich auch um die Taufe des kleinen Johannes gekümmert, s. Berendts S. 68 ff.

23 1. Zacharias ist offenbar nicht nur Priester, sondern Hoherpriester, vgl. 24, 1. 2 wie 8, 2. 2. König werden] Johannes stammte also auch aus Bethlehem und konnte der von den Magiern gesuchte sein. Nach dem russischen Hagiographen Demetrios von Rostow rief Herodes schon bei der Kunde von Johannes' Geburt: Was soll aus dem Kindlein werden? Lk. 1 66 (Berendts S. 100 A. 1). 3. Ich bin ein Märtyrer, Zeuge Gottes (μάρτυς θεοῦ) AEH; F^a F^b; LR Barbarus. Daraus wurde bei BJPost. Syr. Zeuge ist Gott. Hierzu zog man das Folgende als Inhaltssatz: daß du (oder er) Blut vergießest (vergießt HL) Syr. Andere schufen frei einen solchen Satz: daß ich nicht weiß, wo er (mein Sohn Post.) ist BJ. — wenn du mein Blut vergießt AER (F^a F^b C). Hieraus machten einige den Inhaltssatz für das Vorhergehende (s. o.), andre den Anfang eines neuen Satzes: und wenn du F^b wenn du auch CD oder: ihr F^a oder selbständig: du (ihr Slav.) vergießt (zwar B Post.) (oder: habe? du zwar Eust.) nun mein Blut J; Barbarus. — Meinen Geist aber (denn meinen Geist AEPost.) (ohne 'aber' CF^aH) nimmt Gott (der Allmächtige δεσπότης AEF^b) auf BEJLR; D; Syr. Barbarus (Slav.: der Herr im Himmel) Eust. — an dem Vorraum des Tempels. F^a Post. Slav. ziehen diese Ortsangabe zur folgenden Handlung des Erschlagens; aber in der Rede des Zacharias steigert es den Ausdruck der Entrüstung. — τὰ πρόθυρα ist nach Gellius 16, 5 ein freier Platz vor der Türe des Hauses, durch den man von der Straße ins Gebäude gelangt, also nicht Vortür. Vielmehr hat man damit wohl 2. Chron. 24 21 im Hofe am Hause des Herrn wiedergeben wollen. Damit soll dasselbe gesagt sein, wie Mt. 23 35 zwischen 'Tempel und Altar'. In den Handschriften wie in der späteren Tradition finden sich vielfache Vermischungen zwischen beiden Ausdrücken, auf die auch die Unklarheit über den Ort und Unbekanntschaft mit den Verhältnissen im jüdischen Tempel und der Gedanke an christliche Kirchen miteingewirkt hat. F^a Bei der Vorhalle des Tempels und des Altars. Syr. Lw. übersetzt richtig 'beim Ausgang der Türen des Tempels, wofür Syr. Wr. ebenso wie Barbarus die Morgendämmerung bringt. Eust. sagt 'zwischen dem Altar', das Menologium des Kaisers Basilius 'inmitten des Altars', Cedrenus 'inwendig vom Altar', wobei der Altar wie eine Wand vorgestellt ist wie in der griechischen Kirche, Berendts S. 85 A. In der russischen Recension Pypins wird Z. erschlagen 'vor den Türen des Altars (Berendts S. 74 A. 1). Slav. läßt Z., nachdem man 'in der Vorhalle' oder 'vor den Türen des Tempel' auf ihn 'losgeschlagen', nach dem Altar kriechen. In den Biographien der Propheten, die dem Epiphanius fälschlich zugeschrieben werden, heißt es 'dicht am Altar'. — Die christlichen Wallfahrer zur Zeit des Hieronymus sehen die Blutspuren zwischen den Ruinen des Tempels und des Altars oder den Torwegen, die mit Wald bestanden sind. Hier. im Komm. z. St. — um die Morgendämmerung] so auch Syr. Wr. (Syr. Lw: ohne daß es ein Mensch wußte) Barbarus; Eust. (F^aPost. lesen statt διάφαυμα διάφραγμα 'Zwischenwand' hebr. 'asara Sir 50 11 ?. Sicher ist diese Auffassung die ältere, wenn sie auch im Protev. nicht ursprünglich wäre, denn sie hängt mit der Bezeichnung 'zwischen Tempel und Altar' zusammen).

24 1. Im folgenden ist die Darstellung beherrscht durch Lk. 1 21, wo der Priester Zacharias im Tempel verzieht (vgl. 24, 2), weil er das Gesicht hat und das Volk draußen wartet und sich wundert. Wie Zacharias ein Hoherpriester geworden ist, so treten an Stelle des Volkes (das Slav. beibehält) die Priester. Diese hätten nun eigentlich 'im Vorraum des Tempels' sein dürfen, ja zum Teil zum Morgenopfer sein müssen, während andererseits die Häscher kaum dorthin gelassen worden wären. Jedenfalls wäre ihr Eindringen und der Mord von den Priestern bemerkt worden, die beim Vorhof schliefen. Das Vorbild von Lk. 1 21 und der Ausdruck 'Heiligtum'

24, 2, das Getäfel in der Decke legt nun den Gedanken nahe, daß Z. im Tempelhaus war, wohin nur der diensttuende Priester gehen durfte. Dem widerspricht aber der Vorraum, und da die ganze jüdische und christliche Tradition die Blutspuren vor dem Tempel sucht, da nach dem A. T. die Bluttat 'im Hofe' geschehen ist und man zur Zeit des Hieronymus auch die Mt.-Stelle noch richtig verstand, so ist daran festzuhalten, daß der Verf. dieses Stückes wenigstens in der Ortsfrage klar war und das Folgende sich dicht vor dem Tempel abspielen ließ. Der Hohepriester hatte ein tägliches Speisopfer darzubringen; bei dieser Funktion, die er freilich meist nicht selbst ausübte, mag er hier gedacht sein; nach Analogie von Lk. 1 schwebt wohl eher der Gedanke an das tägliche Räucheropfer vor, das den Höhepunkt des Morgengottesdienstes bildete. Beim Heraustreten sprach der diensttuende Priester den Segen über das Volk. Das Zusammenwirken des Hohenpriesters mit den übrigen Priestern, wie sie den Höchsten preisen, und seinen Segen beschreibt Sir. 50 5—21. Slav. läßt den einen erst infolge jener Stimme hineingehen. Syr. und Slav. konstatiren sofort beim geronnenen Blut, daß es wie Stein war. — das Getäfel an der Decke wehklagte, und die Priester zerrissen (ihre Kleider), wie beim Tode Jesu nach Mt. der Vorhang des Tempels zerriß und nach Hebr.-Ev. die Oberschwelle des Tempels zersprang. Nestle ZnW 1902, S. 167 f. will freilich im Anschluß an F^a Post. das αὐτοί in αὐτά verwandeln oder mit D weglassen. Dann wäre das Getäfel zersprungen, wie nach Mt. der Vorhang zerriß. Da φαντώματα Zeph. 2 14 gleich kaphthor gebraucht wird, so hätten wir damit eine Parallele zur Ueberschwelle superliminare im Hebr.-Ev. (Apokr. S. 20 Z. 32) und durch parokhet einen Uebergang zum 'Vorhang' bei Mt. Indessen bezieht schon Eustathios das Zerreißen auf die Kleider; ebenso der Syrer. Zu beachten ist ferner das Medium: περιεσχίσαντο, wogegen Mt. 27 51 das Passiv ἐσχίσθη steht; auch die Präposition περι paßt besser auf die umgebenden Kleider. Wenn C δια setzt, so kann er das, weil er 'Kleider' hinzusetzt. Die Beziehung auf 'das Getäfel' ist also zu zweifelhaft, um Schlüsse daraus zu ziehen für den Wortlaut des Hebr.-Ev., für die Bekanntschaft (des Protev.) mit dem Hebr.-Ev. und die „Ursprache des Protev." (Nestle S. 168 A. 2.) — alle Stämme trauerten] Der Ausdruck ist wahrscheinlich gewählt in Erinnerung an die Worte des alttestamentl. Propheten Zacharias (Sach. 12 11—14).

4. Simeon Lk. 2 25 ist erst hier zum Priester geworden; c. 10 am E. war Samuel als Ersatzmann des verstummten Zacharias genannt. Ursprünglich war dies wohl derselbe Simeon; nur um eine zweite Person zu gewinnen, hat man Samuel daraus gemacht, ebenso wie Josephs Sohn Simeon-Samuel heißt.

25. Schluß der Grundschrift. Ueber Jakobus s. Apokr. S. 48. 49. 53. Die vorgegebenen Verfasser derartiger Schriften müssen sich natürlich im Text selbst nennen, wenn die Schrift unter ihrem Namen gehen soll, am liebsten gleich zu Anfang, wie Thomas, Ananias, Joseph von Arimathia. — in Jerusalem ist mit dem Satz von der Verfolgung zu verbinden, wie sich gleich nachher zeigt, und wie schon Syr. getan hat; denn das 'aber' von EF^aR ist den übrigen Zeugen gegenüber nicht zu halten; wozu wäre auch die Flucht in die Wüste erzählt, wenn die Schrift in Jerusalem geschrieben wäre. Vielmehr soll ihm der Aufenthalt in der Wüste Zeit zum Niederschreiben gegeben haben. So war es auch bei einem gewissen Gregorios, der eine bisher noch unedirte (äthiopische) Apokalypse in einer Höhle verfaßte. Als Jakobus zurückkehren durfte, schrieb er den dankenden Schluß. — Herodes kann doch wohl nur der in dieser Schrift erwähnte Herodes sein, zumal sein Tod in der Kindheitsgeschichte des Mt. ausdrücklich erwähnt ist. Unruhen gab es damals genug; doch kommt es auf deren Geschichtlichkeit gar nicht an, sondern darauf, daß die nächste Gelegenheit ergriffen wird, wo Unruhen entstehen können, die den Jakobus in die Einsamkeit trieben. Um so zuverlässiger ist der Bericht. Die Schrift ist also geschrieben, als Jesus noch ein zartes Kindlein war: in der Tat ein Protevangelion.

VII b.
Kindheitserzählung des Thomas.

(A. Meyer.)

Literatur. Ausgaben: Cotelerius in den Notae ad Constitutiones apostol. VI 17 Tom. I. S. 348 (Paris Nat. N. 239 s. XV Fragment). Fabricius I S. 159 — 167. Jones(ius), A New and Full Method 1722 [2] 1798. J. A. Mingarelli, Nuova raccolta d'opusculi scientifici e filologici. Tom XII 1764 S. 73—155. Thilo S. 277—315. Tischendorf Ea[2] 140—180. (Nestle S. 73. Preuschen S. 18. 118.) Syr.: W. Wright, Contributions to the Apocr. Literature of the N. T. 1865. syr. 11—16. (Armenisch: Armen. Apokryphen 1898: Schrift der Kindheit Christi.) (Ueber slavische Versionen: Bonwetsch bei Harnack I 910).

Neuere Uebersetzungen: lat. Cotelerius, (Fabricius,) Mingarelli, Thilo. Englisch: (des Syrers: Wright S. 6—11.) Jones. Cowper, The Apocr. Gospels [3] 1874 S. 128—169, 448—456. Deutsch: Borberg S. 57—84. (R. Hofmann.) Clemens II S. 59—88. Französisch: Brunet, Les évangiles apocryphes 1849.

Abhandlungen: R. Simon, Nouvelles observations sur le texte du N. T. p. 5. Histoire crit. du N. T. p. 194. Fabricius I S. 128—158. H. Sike, Vorrede zu: Evang. Infantiae arab. et lat. 1697. Thilo § 8 LXXIII—XCI. Mingarelli S. 85 ff. Tischendorf[2] XXXVI—XLVIII. Zahn I 515, 539, 802, II 768 —780. Harnack I 15—17 II 593—595. Chr. Bost, Les Ev. apocr. 1894, S. 49 —64. Krüger S. 35. M. A. Potter, The Legendary Story of Christ's Childhood, New World 1899, S. 645—659. F. Ehrhard S. 141 f. Bardenhewer I S. 401—403. L. Conrady: Das Thomasevangelium. Ein wissenschaftlicher krit. Versuch, ThStK 1903 III 377—459.

Ueber indische Einflüsse vgl. u. a: Aug. Chr. Georgii: Alphabet. tibetan. Romae 1762 S. 33 ff. Gurupujakaumudi: Festgabe für A. Weber 1896, S. 116—119 (E. Kuhn); vgl. dazu v. Dobschütz ThLZ 1896 S. 442—446. G. A. van den Bergh van Eisinga, Indische invloeden op oude christelijke verhalen 1901. S. 95—98. Potter a. a. O. S. 651. Conrady a. a. O. S. 404.

Der Text des ursprünglichen Thomas-Evangeliums ist nur in dem Citat Hippolyt. philos V 7. p. 140, 89 erhalten (s. Apokr. S. 40). Ferner wird er ungefähr wiedergegeben sein in dem Bericht des Irenäus über die Fabeln der Marcosier Iren. I 20. Der Text der 'Kindheitsgeschichte des Thomas' ist überliefert:

I. griechisch a) in einer längeren Recension A.

Diese liegt vollständig vor nur in drei Handschriften:

1. XV. Jahrhundert, Papier in S. Salvator in Bologna, bei Tischendorf Bonon., in unseren Anm. Bol., herausgegeben von J. A. Mingarelli 1764.

2. XVI. Jahrh. Papier in der königl. Bibliothek zu Dresden A 187, veröffentlicht durch Thilo, neu verglichen durch Tischendorf (Dresd.)

Beide Handschriften können aber nur für einen Zeugen gelten, da trotz kleiner Abweichungen (Bol. ist etwas flüchtiger als Dresd.) wörtlich übereinstimmen, auch in falschen und sinnlosen Buchstabenreihen. In uns. Anmerk. DB.

3. Eine dritte selbständige Handschrift Nr. 37 des Vatopädi-Klosters auf dem Athos hat Lipsius im Ergänzungsheft zu den Apokr. Apostelgesch. S. 24 vorläufig beschrieben. Sie ist aber noch nicht veröffentlicht oder benutzt worden. Sie hat Kap. 6 einen stark erweiterten Text, der sich vielfach mit dem Lateiner berührt. Außerdem existirt

4. auf der Pariser National-Bibliothek unter Nr. 239 ein Fragment, das bis zu c. 7 (der ersten Schulgeschichte) reicht, auf die noch der Anfang der Färbergeschichte folgt. Dies Fragment gab die erste Kunde über den griechischen Text,

schon der Kritiker R. Simon und der Lexikograph Du Cange kannten es. Cotelerius gab es in den Anmerkungen zu den Apostolischen Konstitutionen VI, 17 heraus, Fabricius und Jones haben es wiederholt, Thilo hat es neu verglichen. Der Pariser hat manche Zusätze und Eigenheiten, die auch sonst bezeugt sind, gegen Ende wird er freier und kürzer. XV. Jahrh., 3 Seiten.

5. Selbständig war auch eine Handschrift, die sich noch 1687 auf der Kaiserl. Bibliothek zu Wien befand, die aber später abhanden gekommen ist. Lambecius teilte im Bibliotheksbericht den Anfang mit, dorther stammen die Mitteilungen in den Ausgaben Tischendorfs. Sie enthielt übrigens auch nur einen verstümmelten Text.

b) eine kürzere Rezension B ist vertreten durch

eine Handschrift, die Tischendorf auf dem Sinai abgeschrieben und nachher veröffentlicht hat. XIV., XV. Jahrh., Papier.

Diese Handschriften sind also sämtlich sehr jung und bieten dazu nur ein sehr lückenhaftes Bild der durch sie vertretenen Ueberlieferung.

Eine Vorstellung von einer älteren Textform, die ohne Zweifel dem ursprünglichen Evangelium viel näher stand, können wir daher nur auf Grund der Uebersetzungen gewinnen.

Hier ist zunächst die

II. syrische zu nennen. Die eine z. Z. bekannte Handschrift im Brit. Mus. stammt aus dem VI. Jahrh. und ist von W. Wright samt englischer Uebersetzung veröffentlicht. Der Text gehört zur Rec. A, steht dem Paris. etwas näher als DB und ist viel kürzer als die Griechen. Diese Kürze ist aber sichtlich wie beim Protevangelium Jakobus durch Abkürzung eines längeren Textes entstanden, die hie und da Unverständlichkeit erzeugt. Mit dem lateinischen Zeugen stimmt er bei größter Verschiedenheit in Sinn und Wortlaut oft aufs merkwürdigste überein, so daß sich interessante Probleme für die Textkritik ergeben. In der Regel hat der Lateiner statt des Unverständlichen beim Syrer einen lesbaren Text, der aber wohl zurecht gemacht ist. Die Güte des Syrers (Syr.) wird bezeugt durch das Wiener Palimpsest gleichen Alters, das zu den

III. lateinischen Zeugen gehört.

1. Der Wiener Palimpsest ist von Tischendorf in der Kaiserl. Bibliothek entdeckt, aber nur an einzelnen Stellen gelesen und nicht nach der Nummer bezeichnet; sonst wäre er wahrscheinlich der hervorragendste Textzeuge. Doch lassen die wenigen Mitteilungen Tischendorfs erkennen einmal, daß die griechische Recension A einen älteren Text bietet, als etwa Ps.-Mt. (s. u.) oder Lat. Thomas; was nicht ausschließt, daß häufig diese beiden von A fallen Gelassenes festgehalten haben, wie Syr. zeigt — dann, daß der Syr. in seinen Sonderbarkeiten eine gute Ueberlieferung bewahrt hat.

2. Der sog. lateinische Thomas (Lat. Thomas) will eigentlich mehr geben als der Grieche, nämlich auch noch die ägyptische Reise; erst mit einem neuen Absatz geht er zu „Thomas“ über, zu dem er sich auch am Schlusse bekennt, was die übrigen Lateiner lieber vermeiden. Obwohl dem Griechen A ziemlich nahestehend und ihn oft Satz für Satz deckend, geht er doch seine eigenen Wege, teils eigener Reflexion, teils guter Tradition folgend.

3. Ihm steht wieder recht nahe die zweite Hälfte eines Pseudo-Matthäus (Ps.-Mt.), wie sie eine Pariser Handschrift Nr. 1652 XV. Jahrh. bietet (Tischendorf D). Auch Thilo verweist öfters auf sie.

Ferner stehn dagegen die übrigen Handschriften von Ps.-Mt., eine vatikanische (A), der Tischendorf bei Ps.-Mt. folgt, eine florentinische (B), eine Pariser 5559 A XIV. Jahrh. (C), die aber ebenfalls befragt werden müssen.

Endlich kommt

IV. das arabische Kindheits-Evangelium in Betracht, das zwar schon zweite Uebersetzung ist, die Reihenfolge umstellt und manches selbständig auf-

faßt und ausdrückt, aber doch weite Strecken mit dem Griechen A Hand in Hand geht.

Anmerkungen.

Das gnostische Werk nannte sich **Evangelium**; so bezeichneten auch die Manichäer ihre Thomasschrift. Um 500 hat man ein Thomasevangelium, wie die Stichometrie bei Nikephorus und die Synopsis bei Athanasius zeigen, unter die bestrittenen Schriften gezählt. Die spätere Gestalt heißt bei den Byzantinern 'Paidika' 'Kinder(geschichten)' oder 'Kindheitswunder'. Die Handschriften geben: 'Kindheitsgeschichten des Herrn', 'Berichte über die Kindheitsgeschichten des Herrn', 'Beschreibung vom Kindheitswandel des Herrn', 'Abhandlung von der Kindheit Jesu'. Nach c. 1 will die Schrift behandeln 'die Kindheits- und Großtaten' oder 'die Kindheitsgroßtaten des Herrn', und dem entspricht der Titel im Pariser Fragment. Als **Verfasser** gilt zunächst der **Apostel** Thomas; denn Origenes nennt seinen Namen neben Matthias, Eusebius zwischen Petrus und Matthias; auch die Manichäer wollten eine Apostelschrift besitzen. So lat. Thomas c. 4. Später ließ man entweder den Aposteltitel einfach weg (so die Ueberschrift des Lat.) oder nannte ihn den 'Israeliten' (so in der Sinai-Handschrift des kürzeren Textes) oder den israelitischen Philosophen (so DB). Unter 'Philosoph' hat man nach kirchlichem Sprachgebrauch einen Mann von exemplarischer Frömmigkeit und strengster Lebensweise zu verstehn, der also jedenfalls auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen kann. So betrachtete man die christlichen Mönche, für die Zeit Jesu kämen in Israel die Essener in Betracht. Jedoch ist im Geiste unserer Erzählung mehr an einen Kenner der Astronomie und Physik zu denken, wie Jesus deren etliche zu Jerusalem im Tempel übertrumpft hat (nach dem arab. Kindh.-Ev. 51. 52). Siehe **Apokr.** S. 65.

1. Die lateinische Uebersetzung, soweit sie außerhalb des Ps.-Mt. vorkommt, bringt nach dem Hinweis auf den ägyptischen Aufenthalt (s. o.) eine neue Einleitung, mit der erst die eigentliche Thomasschrift beginnt. Sie verlegt das folgende nach Nazaret, ebenso B. Beim Syr. fehlt c. 1. — **der Israelit** als einheimischer ist im stande, den draußen wohnenden Heiden zuverlässige Kunde über das in Palästina Geschehene zu geben.

2 1 **fünfjährig**] so die meisten. Doch im arab. Kindh.-Ev. siebenjährig, bei Ps.-Mt. vierjährig. — Der Regen fehlt bei DB, doch erwähnen ihn Vind. Par. sowie B und Lat. Im Orient sind in der Tat kleinere Bäche, an denen ein Kind in dieser Weise spielen kann, nur infolge starken Regengusses möglich. Das Wasser läuft dann über die Wege und bringt in dessen Furchen und Vertiefungen ein, so daß sich schon von selbst Teiche und Kanäle bilden. — Zu 'rein' setzen Par. Vind. Syr. B (nicht Lat.) noch hinzu 'und tauglich'. Der Knabe waltet hier mit seinem Machtwort über dem Schlamm, wie der Schöpfer über dem Chaos, was die Gnostiker wohl benutzt haben werden. Hier sollte nun sofort der Zerstörer der Teiche kommen, wie bei B und Ps.-Mt. in der Tat geschieht. Aber man hat die Spatzengeschichte, die mit der Reinigung des Schlammwassers sonst nichts zu tun hat, wegen des feuchten Lehms hier eingefügt und hatte dadurch den Vorteil, daß man dem Zerstörer ein Motiv, den Eifer für das Sabbatgebot, geben konnte. Ps.-Mt. der auch diese Darstellung aufgenommen hat, bringt es so zu zwei Zerstörern. Ursprünglich war es wohl einfach der Neid, der den Sohn des Teufels antrieb, die Werke Gottes am Chaos zu zerstören, wie es bei Ps.-Mt deutlich ausgesprochen ist.

2 Jesus gebraucht den **Lehm** wie der Schöpfer den Erdenkloß, um Körper von Lebewesen daraus zu bilden. Die Ausdrucksweise von Vind. Par. 'aus der feuchten Materie hob er empor' paßt noch besser für gnostische Spekulationen. Nach dem arab. Kindheitsev. 36 machen alle Knaben Tierfiguren aus Lehm. Jesus aber verspricht, die Seinen gehen und stehen zu lassen, was sie auch tun. Sodann auch Spatzen, die fliegen und fressen können; die Sperlingsgeschichte folgt dann 46 noch einmal in der gewöhnlichen Form. Uebrigens entspricht eine solche Geschichte ganz

dem Geschmack der ägyptischen Märchenerzählung: Ne-neferka-Ptah macht aus Wachs ein mit Ruderern bemanntes Boot. Er spricht ein Zauberwort und macht sie lebendig; er gibt ihnen Odem und läßt sie auf See fahren. — Jesus wird sofort als erhaben über den Sabbat eingeführt; sein Schaffen ruht am Sabbat so wenig wie das Gottes Joh. 5 17. — 3 Lat. läßt mehrere Knaben zu Joseph laufen, das arab. Kindh.-Ev. nennt hier (46) schon den 'Sohn des Hanan'. Am Schluß haben Syr. Lat. Ps.-Mt. 'was am Sabbat nicht erlaubt ist (zu tun)', ähnlich B nach 2, 4 und Mt. 12 2. — 4 Joseph steht überall auf dem Niveau der übrigen Juden und hat kein Verständnis für die höhere Art des Sohnes. Sie ist ihm „ein Kreuz". — Jesus klatscht in die Hände, auch nach dem arabischen Kindheitsevangelium 46; nach Lat. öffnet er seine Hände, so daß die Sperlinge entfliegen können; Nach Paris. Syr. B gebietet er den Vögeln, noch seiner zu gedenken; nach Lat. verspricht er ihnen, daß sie niemand töten soll. Die Vögel loben nach Lat. Gott den Allmächtigen. — 5 Die Anzeige an die Obersten auch Ps.-Mt., zu einem Zeugnis über sie. Es ist möglich, daß bei den 12 Vögeln, die in alle Welt fliegen, an die Apostel gedacht ist: doch ist die Geschichte gewiß ein uraltes Märchen, das auch in Indien vorkommen soll. Das plötzliche Erscheinen so vieler Vögel zur Zeit, wenn die Winterwasser sich verlaufen, mag den Anlaß dazu gegeben haben, wie das Erblühen, das im Frühling über Nacht geschieht, die blühende Hecke im 'Dornröschen' erzeugt haben mag. — Von den Christen hat auch Muhammed die Legende kennen gelernt und in den Koran aufgenommen: Sure 3, 48: „Ich will euch aus Thon die Gestalt eines Vogels machen und ihn anblasen, und er soll mit Gottes Willen ein lebender Vogel werden." Sure 5, 119: „O Jesus, Sohn der Maria, du schufst mit meinem Willen die Gestalt eines Vogels aus Thon: du bliesest ihn an und mit meinem Willen ward er ein wirklicher Vogel." Deshalb mußten die zum Christentum übertretenden Sarazenen dieses 'Kindergeschwätz Mohameds' abschwören. Auch die Toledoth Jeschu, die jüdische Lästerschrift des Mittelalters, erwähnt dies Wunder als eine der Zaubereien Jesu.

3 1 der Sohn Hannas' des Schriftgelehrten] So allgemein, nur Lat. redet von einem Pharisäer, erwähnt aber hernach dessen Eltern. Der Name und Stand erinnert an den eifernden Schriftgelehrten Hannas im Protevangelium 15, 1, das der Verf. wohl kennt (Zahn). — bei Joseph] Ursprünglich handelt es sich um einen Knaben, der mit Jesus bei dem Teichegraben spielte. So noch B. Erst nach Einfügung der Sperlingsgeschichte entstand die Lesart: mit Joseph, so auch Ps.-Mt.: der mit Joseph gekommen war. Aber auch noch Syr. Lat. und das arab. Kindh.-Ev. haben 'bei Jesus'. Im Wortlaut von A merkt man auch noch nichts von dem Zorn der Knaben über den verletzten Sabbat so wenig wie Ps.-Mt. 28. — 2 Die Strafe gleicht der Sünde, der Knabe verdorrt wie der Zweig, den er trug. Statt dessen das arab. Kindh.-Ev.: Dein Leben versiegt wie das Wasser. — 3 Dies läßt es wie A mit dem Verdorren genug sein, die übrigen lassen ihn unter dem Einfluß von c. 4 sterben und die Eltern den toten Knaben wegtragen. Syr. läßt die Eltern fort. Par. läßt dann Jesum den verdorrten Knaben wieder heilen, er läßt ihm nur ein schlaffes Glied als Denkzettel. Nach Ps.-Mt. hat Jesus den ersten Zerstörer der Teiche (s. o.) seiner Mutter Maria zu Gefallen nach einem Fußtritt wieder auferweckt. — 4 1 Ein abscheuliches Zeichen von Rachsucht. Man war bemüht, es zu mildern, dadurch daß man den andern Knaben absichtlich sündigen ließ. B: der Knabe warf einen Stein; Ps.-Mt.: er warf sich laufend auf Jesu Schulter, um ihn zu verspotten oder zu schädigen. — Da Joseph im vorigen c. bei Jesus war, so geht Jesus vielleicht deshalb mit Joseph zurück, Spuren davon noch bei Lat. und dem arab. Kindh.-Ev. (abends); nach Ps.-Mt. wird der gefährliche Knabe von einer förmlichen Schutzwache, an der Hand des Vaters und die Mutter dabei, nach Hause gebracht 29. — Das Strafwort lautet nach dem Lat.: So vollende deinen Weg, und nach dem arab. Kindh.-Ev.: Wie du mich umwarfst, so sollst auch du fallen. — 2 Lat.: Unsere Knaben sind unsinnig (aus Angst vor Jesus). — 5 1 B hat 5, 1 nur angedeutet, vielleicht weil ihm der überlieferte Text unverständlich

war. Denn die Antwort Jesu lautet in den verschiedenen Darstellungen recht verschieden und z. T. recht unverständlich. DB Lat. Thomas: daß diese Worte nicht meine, sondern deine sind. Par.: nicht deine sind. Lat. Thomas fährt fort: sie aber mögen zusehen in ihrer Weisheit (Vatic.) oder: sie mögen ihre Unweisheit sehen (D) Was Syr. bietet, hat sowohl im griechischen (hier ist ein Wechsel 'dein' gr. sä und 'weise' gr. söfá eingetreten) wie im lateinischen Thomas, vor allem im lateinischen Ps.-Mt.: Kein Sohn ist weise . . . seine Stütze. Man würde Syr. für einen Verderb dieses Textes halten, wenn nicht das Wiener Palimpsest den Anfang ebenso böte: Wenn die Worte (meines Vaters) nicht weise wären. Tischendorf [2] S. XLV. echte Kinder] Syr. wörtlich: Kinder der Bettkammer. Mit Hilfe von Ps.-Mt. kann man in Syr. den Sinn finden: Ich will die väterliche Autorität anerkennen, um nicht zu leugnen, daß er Kinder erziehen könne; schaden kann mir dein Tadel ja doch nicht, da er nicht rechte Kinder, sondern nur die üblen trifft! Vielleicht aber steckt hinter Syr. ein älterer Wortlaut, in dem Jesus ausspricht, ihn würde solch ein Tadel nicht getroffeu haben, wenn er ein 'Sohn der Bettkammer' wäre, aus Josephs Ehe stammte. — 2 Statt 'ward zum Wunder' könnte man auch übersetzen 'und es entstand ein Wunder' wie Par.: sie wunderten sich. Hierzu könnte man auch den Plural ziehn, den DB wie Par. im folgenden bieten und der jetzt in den Singular korrigirt werden muß: Als er (Joseph) sah . . . Nach B setzte sich Joseph zu diesem Akt auf einen Stuhl. Ps.-Mt. hat in lächerlicher Weise Jesum vor dem Ohrzupfen zu bewahren gesucht; nach ihm hebt Jesus den toten Knaben am Ohr empor, und redet mit ihm, wie ein Vater mit seinem Sohn, worauf dieser wieder lebend wird. — 3 Die Antwort Jesu ist auch hier sehr unsicher und in starker Korruption überliefert. Am kürzesten ist B: Es ist genug für dich. Lat.: Es ist genug für dich, mich zu sehn und mich nicht anzurühren. Syr.: daß du mir befiehlst und mich (willig) findest. Par. denkt an die Gegner: daß sie nicht finden. Der ursprüngliche Sinn mag sein: Joseph hat nach Jesu Ohr gegriffen, es gesucht und nicht gefunden, da Jesu Körper nach den Gnostikern durchlässig ist, sodaß Johannes mit seiner Hand hineingreifen konnte. — in deiner Macht] wörtlich: dein bin ich. Das zweite: dein bin ich läßt Par. weg. Bei Syr. fehlt auch das erste und der Zwischensatz. Den ursprünglichen Sinn gibt sehr wahrscheinlich Lat. wieder, wobei das 'geschaffen' auffällt.

6 B begnügt sich mit diesem einen Lehrer, der Grieche A hat drei, ebenso Lat.: außer Zacchäus noch den schlagenden und den freundlichen Lehrer. Das arab. Kindh.-Ev. kennt nur noch den zweiten, schlagenden Lehrer, der dritte ist unter den Schriftgelehrten des Tempels verschwunden. Ps.-Mt. bringt einen Verkehr zwischen Zacchäus und seinem Kollegen (Levi) zu stande und vermischt beider Situation und Worte, bringt aber hernach doch noch die beiden anderen Lehrer nach. Auch Syr. läßt schon den ersten Lehrer schlagen und doch hernach die beiden andern Lehrer bestehen. Den Kern der Erzählung haben schon die gnostischen Marcosier gekannt. Der Bericht des Irenäus lautet: Sie nehmen noch jene leichtfertige Erfindung hinzu, als ob der Herr, da er ein Knabe war und die Buchstaben lernte und der Lehrer ihm, wie üblich sagte: Sprich Alpha, geantwortet habe: Alpha. Und als der Lehrer ihm dann weiter befohlen habe, 'Beta' zu sagen, so habe der Herr geantwort: Sage mir zuvor, was das Alpha ist, und dann will ich dir sagen, was das Beta ist. Und das legen sie so aus, als ob er allein das Unerkennbare gewußt habe, was er dann an dem Typus des Alpha klargemacht habe. — Die Uebersetzung des Syr. weicht ganz entschieden von der griechischen Darstellung ab, berührt sich aber trotz großer Verschiedenheit in eigentümlicher Weise mit den Lateinern, sowohl mit Lat. Thomas als mit Ps.-Mt. Namentlich in der hier schwer verständlichen Darlegung Jesu, der allerdings eine Typologie oder Beschreibung des Alpha fehlt, sind fortwährend merkwürdige Beziehungen zwischen Syr. und Lat. bei völliger Verschiedenheit des Sinnes und häufig auch der Worte festzustellen, so daß Syr. auf wirkliche alte Tradition zurückgehen mag. Zuweilen lockt der Versuch, einen älteren Wortlaut, aus dem beide entstanden sind, herzustellen; jedoch läßt sich zumeist nur die

Verwandtschaft feststellen; es ist daher oben Syr. mit Varianten aus dem Lat. gegeben, so daß sie zusammen allenfalls auf den ursprünglichen Sinn hinweisen mögen. Ganz verzweifelt steht es um den Text der Typologie des Alpha bei dem Griechen A und dem Lat. Thomas; doch scheinen die klareren Parallelen nur Versuche der Erklärung zu sein. Hier kann man nur vermutungsweise einen brauchbaren Sinn herauslesen; auf keinen Fall darf man aber, wie Mingarelli und Hofmann, die Dreieinigkeit hineinlesen wollen. Wichtiger ist, daß, wie in der Einleitung bemerkt, der Götterknabe, der klüger ist als sein Lehrer, schon bei den Indern vorkommt. Auch das ägyptische Märchen kennt ihn: Als das Kind Si-Osiris heranwuchs, wurde es in die Schule (?) geschickt. Er nahm es auf mit dem Schriftgelehrten, der ihn unterrichten sollte. Das Kind begann zu sprechen ... (folgt eine Parallele zum 12jähr. Jesus im Tempel). — 1 Zacchäus veranlaßt den Unterricht, was Joseph und Jesus nach Syr. Lat. zu Hinweisen auf Jesu andere Art veranlassen (s. u.). Nach Ps.-Mt. schlägt Z. nur den Lehrer Levi vor und will selbst nicht unterrichten. Zum Kern der Geschichte gehören nur die Buchstaben, die auch im orientalischen Unterricht meist den ganzen Stoff des Volksunterrichts ausmachen. Als weiteren Bildungsstoff empfiehlt der Lehrer bei Ps.-Mt. 'die Aufsätze der Aeltesten und die jüdische Lehre'. Dazu kommt Anstandsunterricht, der in zwei Punkten besteht: die Aelteren zu ehren und die Altersgenossen zu lieben. Solchen Unterricht hat der Jesusknabe allerdings sehr nötig. Ps.-Mt. macht aus den Aelteren Aelteste der jüdischen Gemeinde; B will ihm das Segnen angewöhnen und das Fluchen abgewöhnen nach 4, 2. — Der Grieche A setzt hier das griechische Alphabet als selbstverständlich voraus, c. 14 soll zuerst griechisch, dann hebräisch unterrichtet werden. Aber Paris. und die übrigen Darstellungen denken alle an das hebräische, wie sich das für Nazaret auch gehört. — Die Unterrichtsmethode ist zumeist die, daß der Lehrer alle Buchstaben hinschreibt und dann einzeln die Namen sagt, die der Knabe nachzusprechen hat. Nach der ältesten Darstellung (bei den Marcosiern und im arab. Kindh.-Ev.) gehorcht Jesus auch beim Alef und spricht es nach; dann aber erwartet er weitere Aufklärung wegen der Bedeutung dieses Buchstabens und weigert sich also das Beth nachzusprechen. Das ist bei DB dahin verdorben, daß der Lehrer der Reihe nach alle Buchstaben hersagt; dann erhebt Jesus seinen Einspruch, der Lat. sorgt dafür, daß Jesus nach diesem Einspruch doch zeigt, daß er alle Buchstaben kennt. Ps.-Mt. läßt Jesum schon bei Alef widerspenstig sein. Der Grieche B läßt ihn das Alef zweimal nachsprechen, dann beginnt der Knabe unmotivirt vom Beth zu reden und sagt dann das ganze hebr. Alphabet her, das noch gar nicht vorgesagt ist. Par. läßt ihn auch noch die Propheten erklären, womit schon zur dritten Schulgeschichte hinübergeglitten ist. — Jesus stellt nunmehr an den Lehrer bestimmte Fragen über das Wesen des Buchstabens A, die dieser nicht beantworten kann. So auch Ps.-Mt. in betreff aller Buchstaben. Dasselbe Zeitwort wird nachher 19, 2 mit der Nebenbedeutung des Abführens, Verstummenmachens gebraucht. Lat. übersetzt, als wenn statt apostomizein vielmehr apostomatizein 'genau aufzählen' dastände, und es ist zweifelhaft, ob der Lehrer Vatic.) oder Jesus (Paris.) dies tut. Was Jesus wissen will, erfährt man aus dem Folgenden. — Nach den Marcosiern zeigte Jesus an dem Sinnbild, das die Figur des A darbietet, das 'Unerkannte'. Auch die Rabbinen wußten später aus der Form der Buchstaben verborgene Weisheit zu schöpfen, und solche Weisheit ist der Hauptinhalt der jüdischen Kabbala (Geheimüberlieferung). Man kann aus den Buchstaben sehn: wie alles sich zum Ganzen webt,

eins in dem andern fühlt und lebt;
wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
und sich die goldnen Eimer reichen.

Es scheint indessen nicht, daß das älteste Thomas-Ev. die Ausdeutung des Jesusknaben selbst mitgeteilt hat, oder, was viel wahrscheinlicher ist, diese Ausdeutung war zu gnostisch, so daß man sie ganz hat fallen lassen. Syr. Par. wissen von solcher Ausdeutung nichts; was die andern geben, sind einfache Beschreibungen der

Linienführung, die sich im arab. Kindheits-Evangelium auf alle Buchstaben beziehn und auch bei den übrigen Zeugen recht allgemein gehalten sind und wenig übereinstimmen. Nur die an sich beiderseits sehr korrumpirten Texte von DB und Lat. (Vatic. Paris.) stehn in erkennbarem Zusammenhang, der aber die Erklärung eher verwirrt als erleichtert. Ich versuche zu lesen:

griechisch:	πῶς ἔχει κάνονας	lat.:	quomodo habet duos versiculos
	καὶ μεσοχαρακτῆρα[ς]		medio grassando
	οὓς ὅρα ξύνους		
	διαβαίνοντα[ς]		permanendo
	συναγομένους		comminando
	ὑψουμένους		disponendo (ὑπονόμους)
	χορεύοντας		donando (χορηγοῦντας)
	πάλιν περιφέροντας		variando
	τριήσμους		triplex disploide (τρις ημισει) commiscendo
	ὁμογενεῖς		similia
	ὑπάρχοντας		
	ζυγοστάτους		geminando
	ἰσομέτρους		pariter omnia ἴσως ἑτέρους
	κάνονας ἔχει τὸ ᾱ		communia (κοινούς) habet a.

Hiervon ist B ein Auszug, Ps.-Mt. ein Deutungsversuch. Wie es der Grieche giebt, wird es auf das griechische A passen sollen, ursprünglich wird es aufs hebräische א gemünzt sein, das zwei Häckchen, einen durchgehenden Mittelstrich, der beiden Teilen gemeinsam ist (so wohl ursprünglich), und Linien die sich zusammenschließen, auf- und niederschweben, besitzt und symmetrisch aufgebaut ist. — Die Allegorie selbst, die hernach bewundert wird, fehlt leider. Die Armenier haben es verstanden, aus ihrem ersten Buchstaben die Dreieinigkeit herauszulesen: denn nach Chardin, Persische Reise (erschien 1811), erklärt Jesus dies Zeichen so: ɯ ist gebildet von drei senkrechten Linien, die auf einer durchgehenden Linie stehn, um uns zu lehren, daß der Anfang aller Dinge ein Wesen in drei Personen ist. Kissai hat Jesus für jeden Buchstaben einen Spruch aus dem Koran, der mit diesem Buchstaben anfängt, in den Mund gelegt. Aehnlich lautet von selbst jeder Buchstabe, den der Buddha spricht, wie ein entsprechendes Wort indischer Weisheit (s. am Schluß).

7 Dieser Wortschwall ist nur erträglich, wenn wirklich zuvor gnostischer Tiefsinn entwickelt war. Syr. B haben nur bescheidene Reste dieser Rede, die auch bei den Lateinern wiederkehrt. Nach Ps.-Mt. denkt Levi doch auch an einen Zauberer (magus), woraus Lat. Thomas einen Lehrer (magister) macht. Par. bricht mit einem dürftigen Bericht ab und geht zu der Färbergeschichte über (s. u.).

8 Die Tröstung des Zachäus kennen die Lateiner nicht, wohl aber das Lachen Jesu. Den Anfang seiner Rede bietet DB sicher in verderbter Gestalt: nun soll Frucht tragen das Deine (Plur.), denn sowohl Syr. wie Ps.-Mt. bieten: die Unfruchtbaren. Also ist statt sa zu lesen sapra 'das Faule' oder nach Ps.-Mt. Syr. steira das Unfruchtbare, besser wohl noch steiroi 'die Unfruchtbaren'. Das Folgende hat johanneischen Klang vgl. Joh. 3_{31}, 8_{23}, 9_{39}, 5_{36}, $8_{28.29}$; obwohl durch Lat. geschützt ist es doch wohl Ersatz für einen älteren Text, den Syr. Ps.-Mt. andeuten. Das 'ich soll verfluchen' ist durch das Folgende geschützt. Ursprünglich aber war wahrscheinlich der Gegensatz von nach 'oben rufen' nicht katarasomai, sondern katarassomai (Präs. ich stürze herab) wie DB noch schreiben. 2 Diese Wiederherstellung, die nicht gerade gut motivirt erscheint, ist die Parallele zu der Wiederherstellung des zweiten Lehrers nach dem Lobe des dritten.

9 Der Söller ist ein kleiner Aufbau auf dem flachen Dache vgl. AG. 1_{13}, $9_{37.39}$, 20_{8} (von lat. solarium, das hier auch Ps.-Mt. bietet). Nach Ps.-Mt. ist es wieder Sabbat. DB katĕbē Jesus stieg herab, wofür Thilo katĕstē ‚blieb stehen' lesen will. Syr. Lat., das arab. Kindh.-Ev. haben 'blieb'. 2 Eine Antwort Jesu auf die Anklage wird nur von Lat. D Syr. berichtet. Ps.-Mt. leugnet sie direkt; Vatic.

Lat. übersetzt nur die Worte unseres DB. Trotzdem weist das: 'jene aber' auf ein Wort Jesu hin. 3 Das Herabspringen ist nur ein eiliges Herabsteigen, alle Ueberfetzer geben: stieg herab. Am Hause führt auch von außen eine Treppe zum Dache herauf. Im (griechischen) Namen Zenon von Zeus meinte man das Zeitwort zēn 'leben' zu hören. Der Name war in Aegypten, namentlich auch bei Juden häufig, Hamburger RE II S. 832 ff. Conrady S. 403 — 'du hast nicht herabgeworfen, sondern auferweckt' fehlt in allen Uebersetzungen, paßt auch nicht zum eigentlichen Sinn der Erzählung, die anfänglich wohl nur eine Antwort des Toten haben wollte. B weiß, daß wirklich ein anderer Knabe ihn herabstieß, das arab. Kindh.-Ev. läßt ihn auch den Missetäter bezeichnen. Kissai beschreibt, wie ein Knabe auf dem andern ritt und ihn mit einem Fußtritt tötete. Jesus wird vor dem Richter der Tat beschuldigt. Der Tote bezeichnet den Schuldigen, der dann selbst tot hinstürzt.

10 Dies Wunder fehlt im Syr. und in Handschriften des Ps.-Mt., findet sich aber bei den übrigen Zeugen ziemlich gleichlautend. Nur geht aus diesen hervor, daß der Jüngling ursprünglich nicht tot, sondern nur verletzt war. Die Begründung seines Todes durch Blutverlust ist auch im Griechen B angegeben.

11 In das 5. Jahr sind die Spielgeschichten c. 2. 9 gesetzt, sowie das erste Lernen; vom sechsten Jahr wird der Knabe zur Hausarbeit herangezogen (c. 11, 12, 13, 16). Der Syrer findet das siebente passender. Das Gedränge findet nach Lat. am Brunnen statt, und zwar sind es Knaben, wie es scheint, die sogar absichtlich an den Krug stoßen, nach dem Schema von c. 4. 9. Der Krug zerbricht übrigens schon vor der Füllung, so daß nun Jesus statt dessen das Kleid am Brunnen füllt. Daraus hat das arab. Kindh.-Ev. das größere Wunder gemacht, daß er das Wasser, das schon im Krug war, wieder im Tuche zu fassen weiß, während sich Ps.-Mt. nur versichert, daß eben soviel Wasser im Tuch wie vorher im Krug war. Das Tuch wird auch von den Griechen mit dem lateinischen Namen pallium 'Oberkleid' genannt, der Araber nennt es ein Schweißtuch. Im florent. Codex (B) von Ps.-Mt. ist Jesus übrigens des Kruzzerbrechens ganz entlastet, das 'Mädchen' ist schuld. Im deutschen Gedicht wird darnach sinnig erzählt: „Wie Jesus einem Kinde sein Krüglein wieder ganz gemacht". Dies Wunder ist für die Mutter bestimmt, das folgende gilt dem Vater, dann kommt der Bruder, und zuletzt die Nachbarin.

12 1 Statt des einen Weizenkorns säet Jesus nach Lat. eine Hand voll, nach dem Syrer ein Sea, also ein Dreißigstel des nachhergenannten Kor, 2 Jesus erntet 100 Kor. Kor heißt das größte Trockenmaß, das etwa 4 Hektoliter faßt (vgl. Lk. 16 7, Luther: Malter); Ps.-Mt. hat nur 3 Kor, Lat. Thomas 100 Maß, was etwa dasselbe sagen soll. Nach dem Lat. nimmt sich Joseph nur ein Maß mit 'zum Preise Jesu'. — Das ganze ist eine Vorwegnahme der wunderbaren Speisung Mt. 14 14 ff. Es ist ganz passend, daß der Knabe, der mit dem Vater aufs Feld geht, zwei Jahre älter ist, als der für seine Mutter Wasser holt. Doch bezieht Ps.-Mt. diese Angabe auf die folgende Geschichte. Der andere Grieche und das arab. Kindh.-Ev. kennen das Wunder nicht.

13 Daß Joseph als Zimmermann Pflüge und Joche fertigte, weiß auch Justin. Es gab in der Tat für ihn kaum andere Betätigung, wenn er nicht Bauhandwerker war; denn Stühle, Tische und Betten waren in seinen Kreisen ein Luxus, Demgemäß ist es hier ein reicher Mann, der das Bett bestellt, und Joseph benimmt sich bei der Arbeit noch unbeholfen. Ps.-Mt. hat das ganz verkannt, indem er gerade auch Anfertigung von Betten zum Handwerk Jesu zählt. Das arab. Kindh.-Evang. behauptet sogar, Joseph sei überhaupt nicht sehr geschickt gewesen, und so sei Jesus immer mit ihm gegangen, um einzurenken, was Joseph verdorben. Ps.-Mt. schiebt die Ungeschicklichkeit lieber auf den Lehrjungen, in der florent. Handschrift ist's gar ein anderer Baumeister, dem Jesus hilft. Auch das 'in jener Zeit' bei unserem Griechen ist eine ungeschickte Milderung, während Syr. Lat. mit 'nur' den richtigen Gedanken hervorheben. Es handelt sich um einen krabbatos, ein tragbares

Bett, wie es auch im N. T. vorkommt. Es soll nach Syr. Ps.-Mt. sechs Ellen lang sein. Ein kanōn, ein gerades Brett oder Holz ist kürzer als das, was man wörtlich: das 'wechselbare' nennt; damit wird wohl das Gegenüber gemeint sein, und der Genetiv ist der der Vergleichung. Die Worte 'kürzer seiend', die durch alle Nebenzeugen und durch den Zusammenhang gefordert werden, sind bei DB verloren. Nach Ps.-Mt. muß man weiter ergänzen: <und da Joseph> nicht wußte. Dies 'Joseph' ist aber in DB ans Ende des Satzes gekommen, wo es hinter Vater nicht nötig ist (vgl. 12, 1). Lat. hat das andere Holz vergessen, wodurch die schöne Plastik des Aneinanderlegens fortfällt. Denn das hat zunächst zu geschehn und kann auch von Joseph geleistet werden. Nach Ps.-Mt. und dem Griechen B hat Joseph die beiden Hölzer mit den diesseitigen Enden aneinander zu legen, nach unserem A soll er wie es scheint die beiden Mitten zusammenlegen. Dann aber müßte nachher nicht nur er, sondern auch Joseph am kurzen Holz ziehen. Darum wird man besser übersetzen: von der Mitte an, auf der einen Hälfte, laß sie gleich sein. Nach Syr., dem Griechen B, den Lateinern hat Jesus dann noch zu Joseph gesagt: Führe nun aus, was du vorhast. In der arab. Kindh.-Geschichte wird aus dem Bett ein Thron, den der König von Jerusalem bestellt und an dem Joseph zwei Jahre lange im Schloß zu arbeiten hat. Nachher ist der Thron beiderseits zu kurz und muß von Jesus auseinandergezogen werden. Die Erzählung existirt auch als persische Volkslegende. Joseph und Jesus ziehen ein Cedernbrett auseinander, das zu kurz geraten ist. Dem Kuß der Mutter vorhin entspricht hier der Lobpreis des Vaters. Mit dieser Erzählung schließt der Grieche B.

14 Vgl. hierzu und zu 15 c. 6—8. Die Zachäusgeschichte ist hier wiederholt, da eine andere Form der Erzählung aus dem einen Lehrer, der nachher so demütig wird, zwei gemacht hatte, die sich entgegengesetzt benehmen. — Nach A ist es der reife Verstand und das reife Alter des Knaben, womit Verf. die nochmalige Einführung eines Lehrers rechtfertigt. Ps.-Mt. bietet in ungeschickter Weise das ganze Volk und seine Oberen auf. Im arab. Kindh.-Ev. ist der zweite Lehrer gelehrter als der zuvor erwähnte Zachäus. Weil dieser Lehrer dem Knaben schon mehr zutraut, so will er ihn erst die Muttersprache d. i. für den Standpunkt von A das Griechische, dann das fremde Hebräisch lesen lehren. Lat. hat daraus dann Verlangen Josephs gemacht, sein Sohn soll zuerst die heidnischen, dann die hebräischen Buchstaben lernen; das unheilige ist das niedere und leichtere. Sein Benehmen stimmt nicht ganz mit der Furcht, die er vor Jesus hegt, sie gehört vielmehr dem dritten Lehrer, bei dem sie in der Tat ebenfalls erwähnt wird. Lat. sagt statt dessen, er habe bei seinen Geistesgaben gern unterrichtet; dies scheint herausgelesen zu sein aus dem griechischen Worte, das DB ἐπετήχευεν schreiben, das aber wohl mit den Herausgebern in ἐπετήδευεν: 'etwas mit Eifer traktiren' zu verwandeln ist. — 2 Der Lehrer stürzt ohnmächtig zusammen, aber er stirbt nicht und wird hernach 15, 4 auch nur geheilt. Anders bei Ps.-Mt. und im arab. Kindh.-Ev., wo vor dem Tode noch die Hand verdorrt. — 3 Die Befürchtung Josephs, der Knabe möchte zuviel Schaden stiften, ist bei Ps.-Mt. in die Besorgnis verwandelt, er möge selbst von den Geschädigten getötet werden, worauf ihn Maria tröstet.

15 Damit noch ein dritter Lehrer möglich ist, wird dieser vom Griechen und und Lat. als naher Freund Josephs eingeführt, der es nun einmal mit Güte versuchen will. Ps.-Mt. sieht keinen andern Rat als wieder die Juden ins Feld zu führen, zumal da die Eltern doch überzeugt sind, daß Jesus von Gott her alles weiß. Lat. hat statt: 'das Knäblein ging gern' '(der Lehrer) hatte ihn mit Jauchzen'. 2 Das Folgende ist der Scene in der Synagoge zu Nazaret, wie sie Lukas 4 16 ff. schildert, nachgebildet. Dorther stammt das Buch, die Holdseligkeit der Worte, auch die freie Darlegung, die unabhängig vom Buche geschieht. Auch im Th.-E. soll man wohl annehmen, daß der freie Vortrag im hl. Geist irgendwie sich auf das Buch bezog, das wohl eben eine Gesetzes-Rolle war. Das 'Auftun des Mundes' zur Ankündigung feierlicher Rede findet sich nach alttestl. Vorbild auch bei Mt. und in AG.

3 *Joseph* fürchtet nach Dresd. — Bol. ist unvollständig —, auch dieser Lehrer wäre unkundig ἄπειρος und wisse nicht, wie man mit Jesus umgehn müsse. Tischendorf schlägt, gestützt auf 8, 2 und Ps.-Mt an unserer Stelle, vor, statt dessen ἀνάπηρος 'er möge schon ein Krüppel sein' zu lesen. — Der neue Lehrer hat aber die richtige Pädagogik diesem Knaben gegenüber gefunden, ihn nicht lehren zu wollen, sondern ihm staunend zuzuhören und ihn zu bewundern. Nach Lat. bittet er ihn sogar noch fortzufahren, nach Ps.-Mt. fällt er zur Erde, um ihn anzubeten, ein Gegenstück zu dem ohnmächtig niederfallenden Kollegen c. 14. Die Rede des Lehrers ist ein schwacher Nachklang der Exklamation c. 7. —

Die *Färbergeschichte* folgt im Pariser Fragment des griechischen Thomas auf eine Schulgeschichte, die eine Zusammenziehung der drei Lehrer-Anekdoten ist. Sie hat also hier Platz zu finden. Da nur der Anfang im Paris. enthalten ist, so mußte sie aus dem arab. Kindh.-Ev. c. 37 ergänzt werden, wobei die Eigentümlichkeiten dieses Evangeliums: 'der Herr Jesus' 'Sohn der Maria' der Name 'Salem' zurückzustellen waren. Für Tücher gebraucht der Paris. ein spätgriechisches Wort tzocha das 'ein aus Fäden und tierischer Wolle gewebtes Tuch' bedeutet. Die Stücke sind *grau*, d. h. sie haben noch keine Farbe und sollen sie erst bekommen, Der *Indigo* wurde im Altertum als Deckfarbe beim Malen benützt; in unserer Erzählung kann er nicht wohl ursprünglich sein. Das Wunder wird gleichfalls im persischen Volksmärchen erzählt. Ja, Christus soll sogar deshalb der besondere Schutzheilige der persischen Färber sein. Kissai läßt Maria für Jesus ein Handwerk suchen und ihn zu einem Färber bringen, der dem neuen Lehrling genaue Anweisung gibt; Jesus aber wirft Farben und Tücher 'alles in einen Topf'. —

16 Geschah nach Ps.-Mt. im Krautgarten; nachher erscheinen auch die Eltern und sehen die *tote Schlange*, von der übrigens der Syr. nichts weiß. Das arabische Kindh.-Ev. kennt außerdem noch eine andere Geschichte, in der Jesus einen von der Schlange gebissenen Knaben heilt; die Schlange muß nämlich das Gift wieder aufsaugen, worauf sie verflucht wird und stirbt. Jesus wird dabei als König unter den Knaben eingeführt.

17 Die *Mutter*, das *Anrühren*, der *Zuruf* und der *Ausruf des Volkes* erinnert an den Jüngling von Nain Lk. 7 15—17. Das *Kindlein*, das *Getümmel*, der *Zuruf* und das Gebot, das Kind zu *nähren*, stammen aus der Geschichte von Jairi Töchterlein. Aus Lat. erfährt man, daß es sich um Muttermilch handelt; darum richtet sich das Kind auch nicht auf (trotz Lat.), sondern es schaut nur freundlich lächelnd auf, wie nach einem gesunden Schlaf. — Eine ähnliche Geschichte wird auch von B zu Ps.-Mt. erzählt. A und D haben dagegen eine Erzählung, die offenbar die Wunderkraft des Namens Joseph den Gläubigen empfehlen soll. Es stirbt nämlich ein reicher Mann dieses Namens, und der Vater Jesu wird von dem Sohne angewiesen, ihm sein Kopftuch auf das Gesicht des Toten zu legen, worauf dieser sofort aufwacht. — Ps.-Mt., BD und Lat. Thomas benutzen die Geschichte vom erweckten Kind zur Ehrung der Maria, indem sie nämlich die Unterredung, die der Grieche am Schluß seines Berichts, also beim zwölfjährigen Jesus im Tempel, bringt, auch ihrerseits an den Schluß des Ganzen, d. h. für sie hinter die Erweckungsgeschichte stellen.

18 Bringt zur Auferweckung eines Kindes die eines Erwachsenen, wie Lukas den Jüngling zu Nain zu Jairi Töchterlein. Die Geschichte steht nur beim Griechen; doch haben Ps.-Mt. B D Lat. Thomas die Worte des Volkes noch der vorigen Geschichte hinzugefügt. Damit wird die Wundertätigkeit des Mannes an die der Kindheit angeknüpft.

19 Nach Lk. mit bezeichnenden Aenderungen. Jesus geht zuerst mit den Eltern, kehrt dann aber *nach Jerusalem zurück*. DB haben zweimal: er *hörte*, und zum ersten setzen sie 'das *Gesetz*' hinzu. Das Gesetz ist ein Zusatz zu Lk., den man nicht streichen sollte. Das zweite 'hörte' ist beim Schreiber durch Erinnerung entstanden. Zum Hören und Fragen ist hier noch das Dociren über 'Gesetz und Propheten' gekommen, ein Zug den man dann allgemein festgehalten

hat. Das Verb ἀποστομίζειν gew. abstumpfen bed. hier den Mund verstopfen vgl. zu 6, 3. — Die Hauptstücke sind die Paraschen, die Lehrstücke des Gesetzes; die Worte der Propheten heißen auch sonst Parabeln Sprechreden hebr. meschalim 4. Mos. 23 7. 18. 24 3 und ö., so auch im Buche Henoch c. 39. Der Vater Joseph wird nicht genannt, weder von Maria noch nachher von den Schriftgelehrten. Diese reden Maria ähnlich an, wie früher Elisabeth. Lk. 1 42. Statt Alter wie Luther übersetzt hat, würde man richtiger 'Leibeslänge' sagen.

Uebrigens ist auch diese Erzählung nicht ohne Analogie in der Sagengeschichte: Das Kind Si-Osiris begann zu sprechen mit den Schriftgelehrten des Hauses des Lebens in <dem Tempel Ptahs; alle die ihn hörten> gerieten in Verwunderung über ihn (Griffith S. 44) — Und als der Knabe Si-Osiris zwölf Jahre alt geworden war, gab es in ganz Memphis keinen Gelehrten, der es ihm im Lesen von Formeln gleichtat (S. 50).

Indischen Einfluß auf die Kindheitsgeschichten des Thomas hat schon A. A. Georgius 1762 angedeutet, wenn er „Xaca, die Gottheit der Tibetaner“ mit Manes gleichsetzt und dann zum Beweis Thomae evangelium aut De infantia Salvatoris, das ja die Manichäer gehabt haben sollen, heranzieht. Hierauf macht Mingarelli aufmerksam, wie er denn eben durch diese Bemerkung zur Herausgabe der Schrift veranlaßt worden ist. Die tibetanische Sage von Gesser-Chan erzählt in der Tat eine ganze Reihe von Jugendstreichen dieses Gottmenschen, vgl. Schott, Abh. der Berl. Ak. der Wiss. 1851 S. 263—295. Neuerdings sind mit anderen Mitteln Kuhn und van den Bergh van Eisinga für indische Beziehungen eingetreten, während v. Dobschütz und Conrady Bedenken äußern. Die angeführten Vishnu-Puranas findet man in Works of H. H. Wilson ed. by Fitzedward Hall IV. V. Lond. 1868. Die Buddhalegende bei Kern, der Buddhismus und seine Geschichte. Ueberseßt von H. Jacobi I 41 f. Dort heißt es: „Als der Knabe das Alter erreicht hatte, um Unterricht zu empfangen, wurde er mit großem Pomp zur Schule gebracht. Der Glanz, der von ihm ausstrahlte, war so überwältigend, daß der Lehrer, Viçvâmitra genannt, beim Hereintreten des jungen Boddhisattva vorne überstürzt. Ein Engel richtet ihn wieder auf. Die Proben, welche der Knabe von seiner Schreibkunde ablegte, waren so ungewöhnlich, daß der Lehrer, welcher, wie es häufig mit Leuten von seinem Beruf der Fall ist, nicht von Anmaßung frei zu sprechen war, in vollem Erstaunen ausrief: Dieser ist größer als alle Götter. Er ist unvergleichlich, ohne Gleichen in der Welt. Später bei den Leseübungen verleugnete sich die Wundermacht des B. ebensowenig, denn wenn beispielsweise die Schüler sagten: A, so hörte man A nityah saravasamskarah: unbeständig ist jeder Eindruck“. Und so das Alphabet durch. Potter macht auf den Krischnaknaben aufmerksam, der die geronnene Milch der Hirten stiehlt und in dessen Mund die Mutter staunend die ganze Welt und Krischna darinnen thronend schaut.

Vor Drucklegung konnte noch hie und da auf Conrady Bezug genommen werden. Auf der richtigen Spur ist er mit dem Hinweis auf das Aegyptische und den Götterknaben Hor-pa-chrat (Harpokrates), den kleinen Hor (402). Er übertrifft aber die Unmöglichkeiten seines Versuchs über das Protevangelium, wenn er sich nach sorgfältiger Vergleichung der verschiedenen Relationen eine Grundschrift konstruirt und diese dem Verfasser des Protev. zuschreibt, der sich hier als Zwilling (Thomas) des Jakobus ausgäbe (S. 407), und dann in wilde mythologische und astrologische Ausdeutung hineingerät. Richtig ist aber wieder die Thomasschrift als Mittel aufgefaßt, die volle leibliche Erscheinung eines Gottes auf Erden anschaulich zu machen.

VII c. Sonstige Legenden.

Vgl. Apokr. S. 46 f.; dazu oben S. 95 f.

VIII.

Pilatusakten.

(A. Stülcken.)

Ausgaben: Die spätere Pilatusliteratur überhaupt: C. Tischendorf, Ea p. 210—486. Der Brief an Claudius bezw. Tiberius: ebendort p. 413—416 (lat.); C. Tischendorf, Acta apost. apocr., Lips. 1851, p. 16—18 und R. A. Lipsius, Aa I S. 196 f. (griech.); griech. und lat., mit den Parallelen aus Tertullian: Harnack II. s. u.

Lit.: Prolegomena bei Tischendorf; R. A. Lipsius, Die Pilatusakten, 2. Ausg. Kiel 1886; Apokr. Apostelgesch. usw. II 1. S. 364 ff. — E. v. Dobschütz, ZnW III 1902, S. 89—114; Th. Mommsen, ZnW III 1902, S. 198—205. — Im Zusammenhange mit der Frage des Petrus-Evangeliums: H. v. Schubert, Die Composition des ps.-petr. Ev.-Fragm., Berlin 1893, S. 175 ff.; GgA 1899, S. 574 ff.; J. Kunze, Das neuaufgefundene Bruchst. des sog. PE, Lpz. 1893, S. 34 ff. u. NJdTh III S. 92 ff.; Wabnitz, Revue de théologie 1893, p. 356 ff. — A. Harnack I S. 21 ff. II S. 603 ff. Krüger S. 36. Ehrhard S. 144 ff.

Die uns erhaltene **Pilatuslitteratur**, im wesentlichen in Tischendorfs Ausgabe der Evangelia apocrypha a. a. O. gesammelt, trägt fast durchweg die Merkmale späterer Zeit an sich. Das gilt in erster Linie von den Acta bezw. Gesta Pilati, dem ersten Teile des im Mittelalter so hochgeschätzten sog. Evangelium Nicodemi, die uns in verschiedenen Recensionen vorliegen. Vor allem seit Lipsius' Untersuchungen kann kein Zweifel mehr darüber sein, daß selbst die älteste dieser Recensionen kaum vor dem Jahre 425 [1] entstanden ist. Die ganz allgemeinen Andeutungen Mommsens, daß voreusebianische Zeit nicht ausgeschlossen sei, vermögen, soweit die vorliegenden Schriften selber in Betracht kommen, die Lipsius'schen Beweise nicht zu erschüttern. Die Untersuchungen über diese jüngeren Pilatusakten, die jetzt von v. Dobschütz im Interesse einer Neuausgabe wieder aufgenommen sind, gehören danach in den Rahmen dieser Bemerkungen nicht mehr hinein.

Da indessen Epiphanius haer. 50, 1 Acta Pilati kennt, so muß man eine ältere Grundschrift vor 376 annehmen; diese enthielt, wie sich aus dem Verhältnis der verschiedenen, z. T. stark voneinander abweichenden (gegen Mommsen S. 198) Bearbeitung erschließen läßt, nach Lipsius (S. 11) jedenfalls die (9 oder) 11 ersten Kapitel (einschließlich der vorangestellten offiziellen Datirung) mit folgendem Inhalte: Anklage und Vorführung Jesu, Verhör der Zeugen, die u. a. die eheliche Geburt Jesu und seine Wunder bestätigen (es treten auf der Gichtbrüchige, mit dem Kranken Joh. 5 5 ff. zusammengeworfen, der Blindgeborene, ein Gelähmter, ein Aussätziger, die blutflüssige Bernike; andere bestätigen die Dämonenaustreibungen und die Auferweckung des Lazarus), darauf Urteil (c. 9), Kreuzigung und Tod Jesu (c. 10—11): für Prozeßakten ein nicht unpassender Schluß. Der Rest des ersten Teiles, bis c. 16, mit dem Bericht über die Auferstehung und dem Verhör des Joseph von Arimathia und dreier Zeugen der galiläischen Himmelfahrt Jesu könnte allenfalls auch noch der Grundschrift angehört haben; wahrscheinlicher ist er, wie v. Dobschütz (a. a. O. S. 109) vermutet, von dem Bearbeiter von 425 hinzugefügt, ebenso wie der zweite Teil, der sog. Descensus ad inferos, der, auf alter Grundlage ruhend, mit poetischer Kraft den Bericht der beiden auferstandenen Symeonsöhne Leucius und Charinus über die von ihnen miterlebte Höllenfahrt Jesu bringt. — Die in dem eben erwähnten Umfange vorauszusetzende Grundschrift war wohl —

[1] So wird die verwirrte Angabe des Prologes meist gedeutet. Mommsen S. 198 zieht 440 vor.

trotz der Angabe des Redaktors von 425, daß er aus einem hebräischen Original schöpfe — griechisch (Lipsius S. 8, Harnack I S. 22).

Wie hoch aber haben wir mit ihr über Epiphanius hinaufzugehen? Da wir über den Grad der Ueberarbeitung nicht unterrichtet sind und darum aus einzelnen Wendungen (z. B. in der Datirung am Anfang und in den römischen Titulaturen) keine weittragenden Schlüsse ziehen können, so ist ein abschließendes Urteil schwierig. Auch wenn sich in alter Zeit die Existenz von Pilatusschriften nachweisen lassen sollte (s. u.), so wäre man doch über Art und Maß ihres Zusammenhanges mit den uns erhaltenen Akten selbst dann noch lediglich auf Vermutungen angewiesen. — Als entscheidende Instanz für die Beantwortung der Frage wird meistens das Schweigen des Eusebius angesehen: während er die heidnischen Pilatusakten aus der Zeit Maximins erwähnt (h. e. I 9. IX 5. 7), deutet er mit keinem Worte an, daß er etwas von der Existenz christlicher Pilatusakten weiß, obgleich sein Stoff II 2 (u. 7) geradezu dazu herausforderte. Denn was Kunze (NJbTh III S. 95) anführt, um Eusebius' Bekanntschaft damit zu erweisen, ist gänzlich unzulänglich[1]. Es ist m. E. ein unwiderleglicher Schluß: Eusebius hat christliche Pilatusakten nicht gekannt. Das ist noch kein voller Beweis dafür, daß jene Grundschrift noch nicht vorhanden gewesen, sondern erst zwischen der Abfassung der Kirchengeschichte des Eusebius und Epiphanius, und dann vermutlich als Widerlegung jenes heidnischen Machwerks geschrieben sein könne. Aber es muß allerdings ein ungünstiges Vorurteil erwecken: Ueber Epiphanius hinauf finden sich keine auch nur einigermaßen deutliche Spuren der vorliegenden Akten oder ihrer Grundlage. Von hier aus führt keine Brücke der Tradition zur älteren Zeit.

Auf der anderen Seite aber haben wir tatsächlich im 2. Jahrh. einen Hinweis auf Pilatusakten bei Justin in seiner (ersten) Apologie. Im Zusammenhange des Weissagungsbeweises spricht er c. 35 auch von den Vorgängen beim Tode Jesu, von der Verspottung, Kreuzigung und Verlosung der Kleider, und fährt dann fort: „Und daß dies geschehen ist, könnt ihr erfahren aus den unter Pontius Pilatus aufgenommenen Akten". c. 48 beruft er sich zum Beweise, daß Jesus in Erfüllung von Jes. 35$_{4-6}$ Wunder getan hat, auf dieselbe Quelle: „und daß er dies getan hat, könnt ihr aus den unter Pontius Pilatus aufgenommenen Akten erfahren". (Die Handschrift bietet allerdings statt ἄκτων: αὐτῷ; da J. aber deutlich auf ein vorliegendes Beweisinstrument hinweist, so ist die Konjektur ἄκτων unumgänglich). Wenn Justin endlich c. 38, wieder bei Gelegenheit der Verspottung des Gekreuzigten und nach Anführung z. T. derselben alttest. Stellen wie c. 35, fortfährt: „dies alles geschah dem Christus von den Juden, wie ihr erfahren könnt", so wird er auch hier an dieselbe Urkunde gedacht haben.

Was hat es mit diesen „Akten" auf sich? was für eine Schrift soll es sein? hat Justin sie selber vor Augen gehabt? oder kannte er sie von Hörensagen? oder hat er sie lediglich vorausgesetzt? Diese Fragen müssen hier, ohne die ungehörige Verquickung mit den andersartigen Aussagen des Tertullian, lediglich auf Grund des Justin entschieden werden. Denn Tertullian redet von einem Bericht des Pilatus an den Kaiser, Justin von Prozeßakten, die er nach der Formulirung des Titels (wie übrigens auch die Acta Pilati des 4./5. Jahrh.) nicht von Pilatus selber verfaßt denkt. In diesen Akten setzt Justin nach c. 35 u. 38 einen Bericht über den Vollzug der Kreuzigung, die Hohnreden der Juden und die Verlosung der Kleider, nach c. 48 auch die Erwähnung der Wunder Jesu voraus.

Tischendorf hat denn hier die uns überlieferten PA bezeugt gefunden (ebenso leider auch R. Hofmann in RE I S. 659): das ist sowohl durch die Sprache wie durch den ganzen schriftstellerischen Charakter jener Akten wie endlich dadurch ausgeschlossen, daß manche von Justins Angaben sich in ihnen überhaupt

[1] Daß Euseb. Tertullian apol. 5 mit 21 kombinirte, ist eine so einfache Sache daß man sie nicht erst künstlich in Zweifel ziehen sollte.

nicht finden. Lipsius (a. a. O. S. 14 ff.) vertritt im Gegensatz dazu nach dem Vorgang von Gieseler u. a. die Anschauung, daß Justin „das Vorhandensein offizieller Akten über den Prozeß Jesu im römischen Archiv einfach voraussetze". Derselben Meinung hat sich Harnack (II S. 603 ff.) und nach ihm andere (Ehrhard, v. Dobschütz) angeschlossen. Endlich sind im Zusammenhange mit der Frage des Petrus-Evangeliums neuerdings wieder v. Schubert, Kunze, Wabnitz und Lundborg unabhängig von einander zu dem Ergebnis gekommen, daß Justin doch auf eine ihm vorliegende Schrift anspiele, die mit den späteren PA verwandt, vermutlich deren Grundschrift sei.

Lipsius begründet seine Hypothese — außer durch den Nachweis, daß die erhaltenen PA nicht alle von Justin angegebenen Züge mitteilen — eigentlich nur 1) durch die Bemerkung, daß Justin seine Angaben über den Inhalt der PA fast lediglich den synoptischen Evangelien entlehne, die er mit alttestamentlichen Stellen kombinire; „höchstens könnte man hier (c. 38) noch an die Benutzung eines von Justin neben unsern Synoptikern gebrauchten unkanonischen Evangeliums denken, welches aber sicherlich mit unsern Pilatusakten nicht das Geringste gemein hatte" (S. 15): Der letzte Satz enthält hier lediglich eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung. Aber die ganze Begründung ist nicht stichhaltig, solange nicht die Unmöglichkeit dargetan ist, daß derartiges synoptisches Material auch in Pilatusakten enthalten gewesen sein könne. 2) Der zweite Lipsiussche Grund (S. 18 f.) besteht in dem Hinweis darauf, daß Justin an einer andern Stelle, c. 34, mit denselben Worten δύνασθε μαθεῖν auf die Tabellen der Schätzung unter Quirinius verweist: da er diese sicher nicht selbst gesehen, sondern ihre Existenz im Archiv einfach vorausgesetzt habe, so „falle zugleich auch der Beweis, daß er die angeblichen offiziellen Prozeßakten in den Händen gehabt habe". Es ist zuzugeben, daß damit die Möglichkeit, daß Justin eine bloße Vermutung wiedergibt, erwiesen ist; aber Möglichkeiten sind keine Gewißheiten, ja nicht einmal immer Wahrscheinlichkeiten, und im vorliegenden Falle darf man doch nicht den Unterschied übersehen, daß Justin bei den Schätzungslisten nur ihr Vorhandensein, bei den PA aber zugleich einen bestimmten, keineswegs durch die Sachlage selber gegebenen Inhalt voraussetzt (s. u.). — Harnack (a. a. O. S. 610 f.) fügt zu diesen Gründen noch die allgemeine Erwägung hinzu, daß Justin aus der angeblichen Schrift „nichts schöpft und sie nicht näher charakterisirt (obgleich sie, wenn er sie kannte, von fundamentaler Bedeutung für ihn hätte sein müssen)". Er selber citire nur aus den Propheten und den Evangelien; biete er in diesem Zusammenhange etwas Außerkanonisches, so sei das auf ein unkanonisches Evangelium oder auf den stilus Justini zurückzuführen (s. o.). Von der letzten durch nichts begründeten Bemerkung abgesehen haben Harnacks Bedenken allerdings erhebliches Gewicht. Es ist wahr, die Hinweise Justins auf eine Urkunde von so eminenter Bedeutung für eine Apologie sind so spärlich und halten sich dabei so sehr an verhältnismäßig unwichtige Einzelheiten, daß es schwer fällt, christenfreundliche Pilatusakten in seiner Hand zu denken.

Diese letztere Annahme wird jedoch von denjenigen aufrechterhalten, die, wie oben bemerkt, vom Petrusevangelium aus die Pilatusfrage wieder angeschnitten haben. Dabei spielt jener außerkanonische Zug, von dessen Beurteilung durch Harnack eben die Rede war, eine große Rolle: wie oben (S. 76 f.) dargelegt, berührt sich Petrusevangelium V. 6 f. aufs engste mit Justin c. 35 (man schleift bezw. verspottet Jesus, setzt ihn auf einen Richtstuhl und fordert ihn zum Richten auf). Es ist a. a. O. auch darauf hingewiesen, welche Gründe gegen die Benutzung des PE durch Justin, oder des Justin durch PE sprechen, und daß die Annahme einer gemeinschaftlichen Quelle die zureichendste Lösung zu sein scheint. Nun beruft aber gerade in diesem Zusammenhange Justin sich auf die Pilatusakten: es war keineswegs eine „abenteuerliche Annahme", sondern eine sehr naheliegende Vermutung, daß eben diese PA die Quelle für Justin, also auch für das Petrusevangelium seien. Fügt man dazu die ungemein günstige Zeichnung der Gestalt des Pilatus in PE und die mannigfachen Berührungen der späteren Pilatusschriften unter einander

und mit dem Petrusevangelium, wie sie namentlich v. Schubert (S. 187 ff. Anm. vgl. oben S. 77) zusammengestellt hat, so war es allerdings eine sehr beachtenswerte Hypothese, vor PE und Justin Pilatusakten zu setzen, die irgendwie die Grundlage der weiteren Pilatusliteratur gebildet hätten. — Aber freilich hängt diese ganze Konstruktion an einem seidenen Faden: es kommt schlechthin alles darauf an, 1) ob man das Verhältnis von PE 6 f. zu Justin c. 35 richtig gedeutet, d. h. mit Recht eine gemeinsame Quelle angenommen hat; 2) ob man ein Recht hat, diese gemeinsame Quelle mit Bestimmtheit in den von Justin genannten Pilatusakten wiederzuerkennen. Namentlich der zweite Punkt ist, so sehr seine Möglichkeit zuzugeben ist, doch nicht zu beweisen.

Nun kommt allerdings hinzu, daß Justin mit so auffälliger Sicherheit den Prozeßakten Jesu die Erwähnung seiner Wunder zuweist (c. 48). Das war doch durchaus nichts Selbstverständliches oder auch nur Naheliegendes. Welche Rolle sollten diese Wunder in dem Prozeß gespielt haben, da doch die Evangelien völlig davon schweigen? Wer wird es wahrscheinlich finden, daß Justin, wie Harnack will, einfach voraussetze, „daß die ganze Geschichte Christi (nicht nur die Leidensgeschichte) im Detail auch in Akten des Pilatus enthalten sei!“ Eine solche, in Wirklichkeit abenteuerliche Idee wird man Justin im Ernst nicht zutrauen dürfen. Nach seiner Meinung müssen vielmehr die Wunder Jesu innerhalb der Gerichtsverhandlung eine Bedeutung gehabt haben: so treten ja in der Tat in den erhaltenen Pilatusakten die von Jesus Geheilten als Entlastungszeugen für ihn auf. Man mag über diese späteren Akten denken, wie man will; man mag selbst annehmen, sie hätten sich in dieser Hinsicht die Andeutungen des Justin selber zum Programm genommen: aber man wird nicht leugnen können, daß Justin eine ganz ähnliche Vorstellung gehabt haben muß. Woher hatte er sie, wenn er nur aus den Evangelien schöpfte? War es nur seine eigene Phantasie: wie konnte er dann wagen, in einer Apologie an den Kaiser sich nicht nur auf archivalische Urkunden, sondern auf den bestimmten Inhalt dieser Urkunden zu berufen, den er ohne jeden Anhaltspunkt ersonnen hatte? Nein! es gibt nur die andere Möglichkeit: Er muß sehr bestimmte Gründe dafür gehabt haben, in den betr. Akten die Erzählung von Wundern Jesu anzunehmen; d. h. er muß über den Inhalt der angeblichen Pilatusakten eine seiner Ansicht nach zuverlässige Kunde gehabt haben. Dieser Schluß ist m. E. unausweichlich.

Freilich ist damit nicht so viel erreicht, wie es scheinen könnte. Das oben erwähnte Bedenken, daß Justin diese Akten so auffällig wenig und gerade nicht an den entscheidendsten Punkten benutzt, ist nicht entkräftet. Daß er diese Urkunde selber in Händen gehabt hätte, wird zwar, vor allem im Blick auf die erwähnte Parallele im Petrusevangelium, nicht ausgeschlossen, aber auch nicht eben wahrscheinlich sein. Aber auf der andern Seite darf nun erst recht der entgegengesetzten Hypothese: daß er ohne irgendwelche Kenntnis lediglich die Existenz der Akten in Rom vorausgesetzt habe, die Wahrscheinlichkeit abgesprochen werden. So empfiehlt sich zur Lösung die dritte Möglichkeit: Justin hat von solchen Akten — freilich wiederum nicht nur, wie Harnack zuläßt (S. 610): von ihrer Existenz, sondern auch von ihrem Inhalt — gehört, und zwar so bestimmt oder von so autoritativer Seite, daß er es wagen durfte, die Prozeßakten selber als Zeugen für sich anzurufen. — Damit ist die ganze Frage freilich noch mehr ins Dunkle gerückt. Denn sofort erhebt sich bei seinen uns völlig undeutlichen Gewährsmännern dasselbe Problem: welchen Wert haben ihre Aussagen? Zweifellos ist Harnack (S. 610) zuzugeben, daß zunächst „nicht die Existenz solcher Akten bezeugt ist, sondern nur die Tatsache, daß ein Christ oder mehrere an das Vorhandensein derselben glaubte“ — freilich muß man sofort wieder hinzusetzen: auch an einen bestimmten Inhalt derselben glaubte. Eben deshalb ist es bedenklich, mit Harnack (S. 611) das Ergebnis, daß die Existenz nicht sicher bezeugt ist, so zu verschieben, daß daraus eine sichere Bezeugung der Nichtexistenz der Akten zu werden scheint. Denn was für Justin

bemerkt wurde, gilt auch für seine etwaigen Gewährsmänner: wer lediglich die auf uns gekommenen, kanonischen oder außerkanonischen evangel. Berichte kannte und Prozeßakten lediglich voraussetzte, konnte kaum auf die Vermutung geraten, daß sie von Wundern Jesu berichteten. Auch hier eröffnen sich wieder zweierlei Möglichkeiten: entweder den Männern, denen Justin seine Kenntnis verdankt, lag eine solche Schrift vor und sie haben ihm aus eigenem Wissen von ihrem Inhalt erzählt — diese Möglichkeit wird man trotz des Mangels an ausdrücklicher Ueberlieferung ernstlich im Auge behalten müssen, und damit bleibt auch die Möglichkeit jener an das Petrusevangelium angeknüpften Hypothese von einer alten Grundschrift der Pilatusakten, deren Stoff im 4. Jhdt. zur Widerlegung der heidnischen Akten wieder-aufgenommen, aber erweitert wäre (v. Schubert a. a. O. S. 183) — oder man hat sich in christlichen Kreisen zum mindesten von solchen Akten und ihrem Inhalte etwas erzählt, vielleicht, wenn man diesen bequemen, aber völlig unkontrollirbaren Weg gehen will, im Anschluß an irgendwelche außerkanonischen Evangelien, immerhin aber mit solcher Bestimmtheit, daß Justin mit gutem Glauben darauf hinweisen konnte.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung ist also: Die späteren PA führen uns nicht über die Mitte des 4. Jhdts. hinauf. Die einzige Erwähnung in der älteren Literatur, bei Justin, beweist, daß er von solchen Akten und von ihrem Inhalte Kunde hatte, macht es wahrscheinlich, daß diese Akten wirklich vorhanden waren, schließt aber doch nicht aus, daß man sich in christlichen Kreisen nur davon erzählte. Existirten sie wirklich, so ist anzunehmen, daß sie irgendwie auf die spätere Pilatusliteratur eingewirkt haben.

Aber mit der Frage der Pilatusakten ist noch nicht die ganze Pilatusfrage erledigt. Auch die spätere Literatur enthält neben den „Akten“ eine ganze Reihe anderer Schriftstücke, die dem gleichen Thema gewidmet sind: Briefe oder Berichte des Pilatus selber an den Kaiser (Epistola P. P.; Anaphora Pilati in 2 Recensionen), Erzählungen über seine Verurteilung und seine Hinrichtung (Paradosis Pilati, Mors Pilati, Vindicta Salvatoris; Tischendorf Ea S. 433 ff.). Diese Stücke gehören freilich sämtlich einer späteren Zeit an. Einen älteren Eindruck macht indessen der im Uebersetzungsbande wiedergegebene Brief des Pilatus an Claudius (Tiberius), der sich an mehreren Stellen findet: griechisch in den Acta Petri et Pauli 40—42, lateinisch in der lat. Uebersetzung derselben Akten, am Schlusse der lateinischen Recension der Acta Pilati II (Desc. ad inferos) c. 13 bezw. 29, und in der unechten Recapitulatio am Schlusse des 5. Buches des Pseudo-Hegesipp über den jüdischen Krieg (vgl. Harnack, I S. 22).

Auf einen solchen Bericht des Pilatus an Tiberius spielt nun Tertullian im Apologeticum c. 21 vgl. c. 5 an. Er geht aus von den Verheißungen des Judenvolks, das heute in seiner Zerstreuung die Strafe für seinen Abfall trägt. Als künftiger Lehrer und Leiter des Menschengeschlechtes war ihnen Gottes Sohn verheißen. Der ist Gottes Logos, aus Gott hervorgegangen wie der Strahl aus der Sonne, wie Licht am Licht entzündet usw. Dieser Strahl Gottes ging, den Weissagungen gemäß, in eine Jungfrau ein: so entstand der Gottmensch Christus. Die Juden wußten durch die Propheten, daß Christus kommen müsse; aber sie haben seine erste und zweite Ankunft nicht zu unterscheiden verstanden und ihn für einen bloßen Menschen, wegen seiner Wundermacht aber für einen Magier gehalten, „da er durch sein bloßes Wort die Dämonen austrieb, Blinde wieder sehend, Aussätzige rein, Gelähmte wieder kräftig machte, ja Tote durch sein Wort ins Leben zurückrief, die Elemente selber sich dienstbar machte, indem er Stürme bändigte und auf Wogen einherging und so zeigte, daß er Gottes Wort, d. h. Logos sei“ usw. Ueber seine Lehre aber und seine Gunst beim Volke erbittert überlieferten die Oberen der Juden ihn dem Pilatus und erpreßten sich von diesem das Kreuzigungsurteil, ein Vorgehen, das er selber prophezeit hatte. Aber auch im Sterben zeigte er seine Macht: freiwillig gab er den Geist auf, und in demselben Augenblick wurde es Finsternis zur Mittagszeit, nach profaner Meinung eine gewöhnliche

Sonnenfinsternis; „und doch könnt ihr jenes Weltereignis in euren Archiven registrirt finden". Dann nahmen die Juden ihn vom Kreuz, begruben ihn und stellten, mit Rücksicht auf seine Weissagung von seiner Auferstehung am dritten Tage, eine große Wächterschar auf, um seinen Jüngern einen Diebstahl seines Leichnams unmöglich zu machen. Aber am dritten Tag geschah ein Erdbeben, der Stein war abgewälzt, die Wache von Schrecken aufgelöst — nichts fand sich im Grabe als die Tücher des Begrabenen. Dennoch verbreiteten die Oberen des Volkes, er sei von den Jüngern gestohlen. Er zeigte sich auch nicht der großen Masse, um den Glauben nicht zu leicht zu machen; aber mit einigen Jüngern blieb er noch 40 Tage in Galiläa und lehrte sie, was sie lehren sollten. Nachdem er sie zum Predigtamt für die ganze Erde eingesetzt hatte, wurde er, von einer Wolke umgeben, in den Himmel aufgenommen. „Dies alles berichtete über Christus Pilatus, im Gewissen selber schon Christ, dem damaligen Kaiser Tiberius".

So Tertullian. Die ausführliche Wiedergabe seiner Ausführungen war zum Vergleiche mit unserm Briefe unumgänglich; denn wenn man, wie Harnack II S. 605 ff. im Kolumnendruck es mußte, neben die Worte des Briefs nur die frappanten Anklänge aus Tert. stellt, so ergibt sich leicht ein falsches Bild von dem Grade der Uebereinstimmung und Abweichung.

Was darf man nun aus Tert. selber schließen? Zunächst nach den Schlußworten dies, daß er einen Bericht des Pilatus an Tiberius kennt oder voraussetzt; sodann, daß dieser Bericht seiner Meinung nach wenigstens die Hauptsachen dessen enthielt, was er selber vorher erwähnt hat. Sicher aber ist andererseits auch, daß er, auch wenn er ein Schriftstück vor sich hatte, eigene theologische Reflexionen und Reminiscenzen aus den Evangelien mitverwertet hat. — Aber handelt es sich überhaupt um ein dem Tert. vorliegendes Schriftstück? Harnack II S. 607 ff. leugnet es. Soweit dabei der bestimmte, oben wiedergegebene Pilatusbrief in Frage steht, sind H.s Gründe unten zu prüfen. Der Kernpunkt des Problems wird davon nicht berührt: haben wir nach Tert.s eigenen Angaben auf eine schriftliche Quelle irgendwelcher Art zu schließen oder nicht? Harnack meint: „was wir von Tertullian lernen, ist nur, daß er Pilatus für einen Christen im Innern hielt und voraussetzte, er habe an Tiberius in christusfreundlichem Sinn, ähnlich wie die Evangelien, berichtet. Diese Voraussetzung ist immerhin auffallend .... und verlangt eine Erklärung, zumal um des bestimmten ‚ea omnia' willen." Damit ist zugegeben, daß ohne eine solche Erklärung das Urteil anders ausfallen müßte. Harnack gibt als diese Erklärung den Hinweis auf Justins Angaben, dessen aufmerksamer Leser Tert. gewesen sei: auch bei Justin würden Heilungswunder und Leidensgeschichte Jesu in den Pilatusakten vorausgesetzt. „Von hier also hat Tert. den Glauben gewonnen, daß Pilatus an den Kaiser berichtet habe." Nur schade, daß Justin von Prozeßakten unter Pontius Pilatus spricht und nicht von einem Bericht des Pilatus selber an Tiberius. Dies beides darf man doch nicht ohne weiteres mit einander vermengen, und gerade wer ein aufmerksamer Leser der Apologie war, konnte daraus nicht wie Tertullian auf einen Pilatus-Bericht schließen (vgl. namentlich v. Schubert, GgA a. a. O. S. 577 f.). Wie sonderbar zudem, daß Tert. gerade diejenigen Züge der Leidensgeschichte, die ihm aus Justin als sicherster Bestandteil der Pilatusakten erscheinen mußten, die einzigen, von denen er bestimmten Grund hatte, sie in diesen Akten bezw. dem Bericht vorauszusetzen, überhaupt nicht erwähnt: Justin verweist auf den Spott, den die Juden mit ihm trieben, da sie ihn auf den Richtstuhl setzten, auf die Mißhandlungen des Verurteilten, auf den Moment der Kreuzigung, das Ausbreiten und das Durchbohren der Hände und Füße, auf die Verlosung der Kleider und auf die Verhöhnung des am Kreuze Hängenden durch die Juden. Wer seine Kenntnis von Pilatusschriften nur aus Justin schöpfte, brauchte wohl nicht jede dieser Einzelheiten, aber er mußte einiges, zum mindesten die Tatsache der Mißhandlungen usw., benutzen. Tertullian bietet von alledem schlechterdings gar nichts. Er erzählt, daß die Juden sich das Kreuzigungsurteil ertrotzten, und fährt, ohne die Kreuzigung selber und alle Ver-

spottungen auch nur anzudeuten, damit fort, daß der Herr im Sterben noch Wunder getan habe, wie die Sonnenfinsternis; dann haben ihn die Juden vom Kreuz genommen und begraben. Und dann soll Tertullian, — der zudem noch von der Grabeswache, Auferstehung und Himmelfahrt redet, die wiederum Justin hier nicht anführt — den Mut gehabt haben, am Schlusse seiner Erzählung durch ein „ea omnia ... nuntiavit" das ἄνω πάντα aus Justin c. 38 (wo Justin die Pilatusakten nicht einmal ausdrücklich nennt) wiederzugeben, obgleich er ganz etwas anderes berichtet hat? Also, wenn wir zusammenfassen, Tert. las etwas über Prozeßakten und machte daraus einen Bericht des Pilatus? Er hatte bestimmte Angaben des Justin über den Inhalt dieser Urkunde und schob sie einfach beiseite und ersann den Inhalt sich selber? Ich frage: was hat denn nun eigentlich Tert. aus Justin entnommen? So gut wie nichts; nicht einmal das „Pilatus et ipse iam pro sua conscientia Christianus" war ihm von dort aus an die Hand gegeben. Die ganze Verbindung der Aussagen des Tert. mit denen des Justin ist entschieden aufzugeben.

Damit ist freilich noch nicht erwiesen, daß Tert. eine andere schriftliche Quelle gehabt hat. Harnack bringt dagegen folgende Gründe vor: 1) Tert. beruft sich nicht auf eine Schrift, also hat er den Bericht wohl nur vorausgesetzt: ein Argument, das für sich allein niemand überzeugen wird; 2) Hätte Tert. ein Aktenstück vor sich gehabt, so hätte er es bestimmt bezeichnet und hätte zudem seinen Inhalt bestimmt herausgehoben aus dem, was er den Evangelien oder seiner Dogmatik entnahm: Hier liegt allerdings ein erheblicheres Bedenken vor. Aber man darf dem Tertullian keine Vorschriften darüber machen, wie er seine Urkunden benutzt haben soll, und aus seinem Verfahren in c. 5 des Apologeticum sofort eine „Gewohnheit" zu machen, geht doch nicht an. Zumal wenn er diesen Brief in einem größeren Zusammenhange las, der selber nicht mehr „Urkunde" war, also im Rahmen einer Erzählung, so konnte er sich ihm leicht mehr als ein — gewiß glaubwürdiger — Teil der Erzählung denn als ein eigentliches Aktenstück darstellen, und dann hätte die Art, wie er ihn verwertet, nichts Unbegreifliches mehr.

Die Tatsache aber, daß Tertullian wirklich einen solchen Rahmen kannte, ist durch die Angaben in Apol. c. 5 sicher zu belegen, deren Zusammengehörigkeit mit c. 21 schon von Eusebius (h. e. II 2) erkannt ist und auch von Harnack nicht geleugnet wird. Tertullian erzählt hier: Tiberius habe einen Bericht über Christus aus Syrien und Palästina erhalten und ihn dem Senate vorgelegt, dabei aber durch sein ausgesprochenes Urteil zu Gunsten des Christentums und der Versetzung Christi unter die Götter die Entscheidung schon vorweggenommen. Der Senat habe, weil er die Angelegenheit nicht zuerst selber habe prüfen können, ablehnend geantwortet; der Kaiser aber sei bei seiner Meinung geblieben und habe Anklagen gegen die Christen verboten. — Reicht es demgegenüber aus, wenn Harnack II. S. 604 meint, Tertullian habe in Apol. c. 5 „ganz allgemein die Annahme ausgesprochen, Tiberius habe über Christus einen Bericht aus Palästina empfangen"? Die ganze ausführliche Erzählung, die damit verbunden ist, weist doch auf mehr als eine bloße „Annahme" Tertullians. Die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß er hier etwas Schriftliches vor sich hatte. Nimmt man nun aber noch hinzu, daß er auch von dem Inhalte jenes in die Erzählung eingestellten „Berichtes" nach Apol. 21 etwas wußte, daß er die Christenfreundschaft des Pilatus erwähnt, und daß dies alles, das auch nach Harnack eine Erklärung fordert, aus Justin auf keine Art erklärt werden kann, so wird es fast zur Gewißheit erhoben, daß zur Zeit des Tertullian eine Schrift in Umlauf und ihm in Händen war, die einen Brief des Pilatus an Tiberius enthielt, aber darüber hinaus den Kaiser selber für das Christentum in Beschlag nahm (vgl. v. Schubert, GgA a. a. O. S. 577).

Diese ganze Erzählung ist uns freilich verloren. Aber es wäre durchaus denkbar, daß das für einen christlichen Leser wichtigste Stück daraus anderweitig erhalten wäre. Dafür bietet sich aus der ganzen Pilatusliteratur von selber der

erwähnte Brief an Claudius an, der in den Acta Petri et Pauli zur Beglaubigung der Lehre der Apostel hervorgeholt und vor Nero verlesen wird. Es ist Harnacks Verdienst, die enge Verwandtschaft zwischen diesem Briefe und Tertullian endgültig bewiesen zu haben. Die Frage ist nur: wer von beiden ist die Quelle für den andern? Die verbreitetste Annahme sprach sich bisher für die Priorität des Briefes aus (so auch Lipsius S. 17 f., 19 und Harnack I S. 22); Harnack II S. 607 ff. hat dagegen das Verhältnis gerade umgekehrt: Das Pilatusschreiben sei etwa zur Zeit des Maximinus Daza als Gegenstück gegen die heidnischen Pilatusakten entstanden; der Verfasser habe wohl in Tertullians griechischem Apologeticum c. 21 das Referat eines Schreibens des Pilatus an den Kaiser erkennen und dasselbe danach rekonstruiren zu dürfen geglaubt. Außer den Gründen, die nach H.s Meinung überhaupt gegen die Benutzung einer schriftlichen Vorlage bei Tert. sprechen, bringt er eigentlich nur vor, 1) Tert. habe die im Briefe so ausführlich nach Matth. erzählte Geschichte von Pilatus und den Grabeswächtern nicht weglassen können — derselbe Tert. hat freilich nach Harnack die von seiner Quelle Justin so ausführlich erörterten Verspottungen und Mißhandlungen weggelassen, obgleich sie als Beleg für die Verblendung der Juden so gut in seinen Zusammenhang paßten! Und daß umgekehrt der Verf. des Briefes die Himmelfahrtsgeschichte aus Tert. wegließ, die doch durch ihn für den Bericht des Pil. so gut bezeugt schien, findet H. sehr natürlich! (s. dazu unten). — Weiter: 2) der Verfasser eines Briefes des Pilatus an den Kaiser habe nicht so formlos und so phantasielos und so dürftig berichten können, wenn er nicht einen besonderen Anlaß, wie ihn Apol. 21 bot, dazu hatte. Aber eben diese Dürftigkeit und Formlosigkeit ist Harnack in I S. 22 noch nicht aufgefallen oder von ihm als Schlichtheit und Zurückhaltung, als ein Merkmal hohen Alters angesehen. Noch jetzt erkennt er (S. 607) an, daß „die große Einfachheit des Briefes auf eine alte Zeit weisen könnte"! Erklärt sich das wirklich genügend durch die Abhängigkeit von Tertullian? sind denn dessen Ausführungen schlicht und einfach? Vergleicht man nicht nur diejenigen Partien, in denen Tert. auffällige Parallelen bietet, sondern seine ganzen Ausführungen, und zieht man nicht nur die Uebereinstimmungen, sondern auch die Abweichungen in Betracht, so kann das Urteil m. E. nicht anders als zu Gunsten des Briefes ausfallen. Der Verf. soll nach Harnack die dogmatischen Ausführungen für Tert.s Eigentum gehalten und weggelassen haben: das sagt sich leicht! aber man lese das Kapitel bei Tertullian: ist da nicht alles mit Dogmatik durchsetzt? Und alles, auch die historischen Notizen, trägt echt Tertullianisches Gepräge: aus diesen Worten diesen Brief zusammenzustellen, Tertullians pathetische Rhetorik in diese einfache Form umzugießen, wäre eine schlechthin erstaunliche Leistung, vor der jeder, der heute, mit genauer Kenntnis der Art des 2. Jahrh. ausgerüstet, das gleiche Unternehmen versuchte, kapituliren müßte; geradezu raffinirt müßte der Verfasser gearbeitet haben: ist es ihm doch sogar gelungen, noch Harnack I S. 22 zu täuschen, der erklärt, es sei sehr wahrscheinlich, daß eben dieser Brief Tertullian vorgelegen habe; nichts im Inhalte spreche dagegen. Ich halte diesen Grund, die Einfachheit und Zurückhaltung des Briefes in dem, was er sagt und wie er es sagt, gegenüber der charaktervollen Eigenart der Tertullianischen Theologie und seines Stiles schon allein für so völlig ausschlaggebend, daß er eine weitere Erörterung der Frage fast unnötig macht. Zur Verstärkung mag sie indessen noch angefügt werden:

Die Briefeinleitung ist nach Harnack kümmerlich, aber vorsichtig gefaßt, aus Tertullians Worten konstruirt. Das erste mag nach unsern Begriffen richtig sein. Aber soll es wirklich aus Tertullians Worten herausgenommen sein, wenn der Verf. z. B. an einer Stelle, zu der Harnack das Tertullianische „Der Strahl Gottes ging in eine Jungfrau ein" vergleicht, von den Verheißungen spricht, daß Gott seinen Heiligen vom Himmel her senden werde durch eine Jungfrau? Daß Christus gerade hier, wo Tertullian seine Logoslehre entwickelt, in altertümlicher Weise als der Heilige Gottes bezeichnet wird, ist auch von Harnack I S. 22 zu Gunsten des Briefes gedeutet. Aber daß dieser überhaupt auf jedes Eingehen auf

christologische Probleme verzichtet, daß er über Jesu göttliches Wesen so garnichts sagt, wäre bei einem Mann des 4. Jhdts., dem Tert. hier so treffliche Anknüpfungspunkte gab, undenkbar. — Ist es weiter wahrscheinlicher, daß jemand, der bei Tert. etwas davon las, daß die Oberen des Volkes durch Jesu Lehre erbittert wurden, diese Lehre einfach überging, oder daß Tert. als Kenner der Evangelien sie von sich aus hinzufügte? Ist es wahrscheinlich, daß man sich die Bemerkung über Jesu Sterben vor dem Brechen der Beine und über die Sonnenfinsternis entgehen ließ, die doch Tert. bot? Auch das Erdbeben, das Fortwälzen des Steines, den Schrecken der Wächter sollte der Verf. getilgt haben, während doch gerade nach ihm Pilatus von den Wächtern unterrichtet ist und also um so eher davon schreiben kann? Daß endlich der 40tägige Verkehr mit den Jüngern in Galiläa und die Himmelfahrtsgeschichte entfernt und „dafür nach Matthäus die Pilatus-Wächter-Geschichte breit wiedergegeben ist", findet Harnack sehr verständlich. Ich nicht. Denn gerade unmittelbar auf die Erzählung von der Himmelfahrt folgt bei Tert. jene Bemerkung: dies alles berichtete über Christus Pilatus dem Kaiser Tiberius. Wer das las und dabei noch die Angabe, daß Pilatus im Herzen schon Christ gewesen sei, der konnte kaum anders, als ihm auch die Kenntnis und den Bericht der Himmelfahrt zuzuschreiben. Auch die Bemerkung, daß die Soldaten trotz der Bestechung durch die Oberen nicht schwiegen, sondern die Auferstehung bezeugten, weist nicht in eine spätere Zeit: wer Pilatus über Christus schreiben ließ, konnte im 2. Jhdt. so wenig wie im 4. an der Wächtererzählung vorübergehen und mußte sie so umbiegen, daß Pilatus von der Auferstehung Kunde erhielt. Dagegen hat es keinerlei Schwierigkeit, umgekehrt bei der Priorität des Briefes anzunehmen, daß Tert., dem der unkanonische Schluß ohnehin auffällig sein konnte, auch hier wie sonst in das Fahrwasser der Evangelien geraten ist und den Bericht über Jesu Leben, den er in diesem Kapitel kurz gegeben hat, zum Abschluß hat bringen wollen durch die Erzählung von der Himmelfahrt. Da er überhaupt nicht wörtlich citirt hat, konnte er gleichwohl, bei Kenntnis unseres Briefes, unter alles Vorangehende in Bausch und Bogen sein „ea omnia" setzen. —

Man soll natürlich nicht leugnen, daß, wie bei allen ähnlichen literarischen Problemen, sich auch dies und jenes für die entgegengesetzte Anschauung geltend machen läßt, z. B. nach der Aufzählung der Wunder Jesu der Zusatz: und wie er viele andere Wunder tat; in der Anklage: daß er gegen ihr Gesetz handle; bei der Verurteilung: daß er gegeißelt wurde. Das alles ließe sich wohl als Erweiterung der Tertullianischen Erzählung deuten, ist aber — auch abgesehen von der Möglichkeit nachträglicher Einschiebungen — so unsicher und gegenüber den Gegeninstanzen so harmlos, daß das bisherige Ergebnis dadurch nicht erschüttert werden kann: Der Eindruck des Briefes, wenn man ihn für sich allein betrachtet, vollends die Vergleichung mit Tertullian in der allgemeinen Haltung, endlich die meisten Einzelheiten sprechen dafür, daß die schriftliche Quelle, die wir nach den obigen Ausführungen für Tert. voraussetzen, eben dieser Brief gewesen ist.

Daß die griechische Recension die ursprünglichere ist, ist allgemein anerkannt. Fraglich ist, ob wir noch in allen Einzelheiten den Text des 2. Jhdts. haben (vgl. Harnack I S. 22). Dahin könnten einige der eben besprochenen Ueberschüsse über Tertullian hinaus allenfalls gehören; sie würden in genauer Parallele stehen z. B. mit dem Zusatz des lateinischen Textes zum griechischen: daß Jesus „siccis pedibus" auf dem Meere gewandelt habe. Aber es ist herzlich wenig, was man auf diese Art ausscheiden kann. Der Schlußsatz, den Harnack auf Gegnerschaft gegen die heidnischen Pilatusakten zurückführt, kann sehr wohl auch der ältesten Gestalt angehört haben; denn er spricht nicht von Verleumdungen schlechthin, sondern von Verleumdungen der Juden; daß dieser Protest im 2. Jhdt. angebracht war, wird man nicht in Abrede stellen können.

Die Zeit der Erfindung dieses Briefes läßt sich nicht genauer bestimmen. Lipsius hat ihn in einer komplicirten, von Harnack wohl mit Recht in ihrer Grundlage angefochtenen Untersuchung (Pilatus-Akten S. 18, Quellen der römischen

Petrus-Sage, bes. S. 13—17. 84.) zusammen mit der angeblichen ebionitischen Grundschrift der Petrus- und Paulus-Akten auf „längere Zeit vor der Mitte des 2. Jhdts." angesetzt, lediglich weil die Adresse überall den Namen Claudius statt Tiberius trägt. Aber man wird darin jedenfalls nur eine nachträgliche Aenderung sehen können, die dem Verf. der Acta Petri et Pauli zur Last geschrieben werden muß, zumal da der Brief, wenn man das Zeugnis Tertullians anerkennt, ursprünglich in anderem Zusammenhange gestanden hat und also in jene Akten nur hinübergenommen ist. Vor 197 — das ist das einzige, was sich zur Zeit sagen läßt. Angespielt wird auf ihn wohl in der syrischen Predigt des Simon Kephas in Rom, wo Petrus sich darauf beruft, daß er dasselbe predige, was Pilatus an Kaiser und Senat berichtet habe.

Bemerkungen zur Uebersetzung.

S. 76, Z. 1. Claudius: so in allen Recensionen. Lipsius nimmt darum, wie erwähnt, an, daß der Brief schon den „älteren Petrusakten" angehört habe, die „den Apostel ebenso wie den Magier Simon unter der Regierung des Claudius nach Rom brachten": von dieser Zeitbestimmung sei bewußt oder unbewußt die Briefadresse beeinflußt. Der einzige sichere Schluß ist indessen, daß alle auf uns gekommenen Recensionen die gleiche Grundlage mit dem Namen des Claudius gehabt haben, nicht aber, daß diese Grundlage auch die Urgestalt des Briefes darstellt. Was zu der Aenderung des Kaisernamens geführt haben mag, — vielleicht etwas ähnliches, wie Lipsius es andeutet, — ist ebenso unsicher, wie es sicher ist, daß ein Verfasser, der den Pilatus bald (Z. 2) nach den Ereignissen berichten ließ, schon aus den Evangelien nur Tiberius als Adressaten nennen konnte; dazu stimmt das Zeugnis des Tertullian. — Z. 2 aufdeckte = ἐγύμνωσα; andere ἐγύμνασα, = „mitbetrieb, beförderte" (?); lat.: probavi; Konjektur ἔγνωσα. — Z. 2—4: der Lateiner hat die beiden ersten Sätze zu einem einzigen verschmolzen, wie er auch den ganzen Abschnitt Z. 4—14 in einer einzigen Periode bietet. Der lateinische Text ist sachlich korrekter, da er deutlicher alles bis zur Gerichtsverhandlung hin als Vorgeschichte kennzeichnet. Vermutlich ist das auch die Absicht des Ueberarbeiters gewesen. — Z. 3 aus Neid: die Erklärung folgt Z. 12; vgl. Mc. 15 10. — Z. 5 der Heilige Gottes s. o. S. 150. — Z. 6 ihr König usw.: Durch die Zwischenbemerkung soll augenscheinlich die „Judenlüge" nach Joh. 19 12 Lk. 23 2 entkräftet und der Verdacht des Majestätsverbrechens von Jesus genommen werden; auch das weist in alte Zeit.

Z. 9 ff. Hier ist die Verwandtschaft mit Tertullian am auffälligsten, nur daß er die Dämonenaustreibung voranstellt. Aehnliche Wunderaufzählungen finden sich jedoch in der altchristlichen Literatur häufig (gesammelt bei E. Hennecke, Altchr. Malerei usw. Lpz. 1896, S. 179 Anm. 1—3. Dazu noch der Brief Abgars an Jesus, in dem gleichfalls das Reden der Stummen und das Hören der Tauben ausgelassen ist, vgl. Harnack II S. 607 Anm. 1). Hennecke denkt wohl mit Recht an „ein Resumé der Heilandstätigkeit Jesu", das aus Mt. 11 5 u. ä. zu allgemeinerer Bekundung der Machtgröße Jesu erweitert ist, also etwa ein „Kerygma", der Art nach ähnlich denjenigen, auf die Harnack RE I S. 750 (Apost. Symbolum) hinweist. — Z. 9 und 10 fügt Tert. ein, daß das Wunder durch Jesu bloßes Wort geschah. — Z. 11. Der Lateiner hat den Zusatz „trocknen Fußes". — Z. 14. Der Vorwurf des Magiertums spielt in den apokryphen Apostelgeschichten immer eine große Rolle. Wenn nach Justin Jesu Wunder vor Gericht behandelt wurden, so ist es allerdings möglich, daß auch dort an eine Anklage auf Zauberei nach Mt. 12 24 gedacht ist (doch vgl. oben S. 146). —

Z. 15 f. Die Exekution ist also den Juden überlassen, wie man Lk. 23 25 und Joh. 19 16 auslegen konnte, und wie z. B. das Petrusevangelium es mit voller Deutlichkeit erzählt. — Z. 16. Kreuzigung und Tod ist auffällig kurz behandelt, noch kürzer als bei Tertullian; daß er die Vorlage bildet, ist darum auch hier unwahrscheinlich. — Z. 17 ff. Die Wächtergeschichte nach Matthäus, übrigens keines-

wegs besonders „breit wiedergegeben", wenn man bedenkt, daß der Verfasser eben die „Trugreden der Juden" widerlegen will. Daß und warum Tertullian hier abweicht, s. o. S. 151. — Z. 20 f. Diese Umbiegung der Matthäuserzählung war notwendig, wenn man Pilatus berichten lassen wollte. — Z. 22. jenen. Der griechische Text bietet κἀκεῖνοι: „Denn auch jene (kann nur als Gegensatz gegen das Zeugnis der Jünger gemeint sein, obgleich davon nicht geredet ist) haben bezeugt, daß sie (ihn) haben auferstehen sehen usw." Ich schlage nach dem Lateiner (illum) die Lesart κἀκεῖνον vor; so erhält das ἀναστάντα erst sein Subjekt und der ganze Satz eine schärfere Fassung: Die Juden haben die Sache nur noch schlimmer für sich gemacht; aus der Einen für sie gefährlichen Aussage der Soldaten sind nun zwei geworden: sie bezeugen jetzt nicht nur, daß jener auferstanden ist, sondern auch, daß die Juden den Vertuschungsversuch gemacht haben; ihr Unrecht wird dadurch um so stärker ins Licht gerückt. — Ueber die Himmelfahrtserzählung s. o. S. 151. —

Z. 23. vor deine Majestät τῷ κράτει σου: fehlt im Lateiner und könnte späterer Zusatz sein. — Z. 24. Ueber die Spitze gegen die Juden s. o. S. 151. In dem Schlußsatze vor allem erweist sich Pilatus eben als pro sua conscientia Christianus.

IX.

Abgarsage.

(A. Stülcken.)

Ausgaben: Die Ausgaben der Kirchengeschichte des Eusebius, dazu E. Schwartz ZnW IV 1903, S. 61—66. E. Nestle, Novi Test. gr. supplementum, Lpz. 1896, S. 93 f. — Doctrina Addai (im folgenden = DA): syrisch in G. Phillips, The Doctrine of Addai the Apostle (mit engl. Uebersetzung) Lnd. 1876; armenisch (franz.) in V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, I p. 314 ff. 1867 und Alishan, Laboubnia, lettre d'Abgar, Ven. 1868. — Zusammenstellung der verschiedenen Formen des Brieftextes und Textgeschichte: E. v. Dobschütz, ZwTh 1900, 3. S. 422—486. —

Literatur: R. A. Lipsius, Die edessenische Abgarsage, Brnschw. 1880; JprTh 1881, S. 187 ff. 1882 S. 190 ff.; Die apokr. Apostelgesch. usw. II 2 S. 178 ff. Brnschw. 1884 und Ergh. S. 105 ff. 1890. — Th. Zahn, GgA 1877, S. 161 ff. Forschungen z. G.K. I S. 350 ff. Erl. 1881; G.K. 1 1 S. 369 ff. — K. C. A. Matthes, Die edessenische Abgarsage. Lpz. 1882. — L. J. Tixéront, Les origines de l'église d'Édesse. Paris 1888. — R. Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse. Journal Asiatique Sér. VIII tom. 18. 19. Paris 1891/2 (bes. S. 201 ff., 234 ff.); Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque, S. 103 ff. Paris 1899. — E. v. Dobschütz, s. o. und: Christusbilder, TU N.F. III S. 102 ff. Belege S. 158 ff., Beilagen S. 130 ff. — Harnack I S. 533—540. — Krüger S. 228 f. und Nachtr. 1898 S. 30 f. — A. Ehrhard I, S. 117 ff. Freibg. 1900. — Zur edessenischen Chronologie: A. v. Gutschmid, Mémoires de l'académie imp. de St.-Pétersbourg, Sér. VII. XXXV. 1887, S. 1 ff.

In der Beurteilung des Briefwechsels Christi mit Abgar und der angeknüpften Erzählung ist eine weitgehende Uebereinstimmung erzielt.

Zunächst ist, trotz der vereinzelten Verteidigungsversuche von Cureton, Phillips und einigen neueren katholischen Gelehrten, an der Unechtheit des Berichtes kein Zweifel. Wenn Abgar in seinem Briefe Mt. 11 $_{5}$ benutzt, und wenn Jesus Joh. 20 $_{29}$ vorwegnimmt, so ist schon damit das Urteil gesprochen; denn die nachfolgende Erzählung ist so eng mit dem Briefwechsel verknüpft, daß man jene nicht ohne diesen halten kann (gegen J. Ephraem II Rahmani, Acta Guriae et Shamonae, Prolegomena XV ff., Rom 1899).

Der legendarische Charakter der Ueberlieferung wird zudem durch die Tatsachen der Geschichte bestätigt. Danach ist das Bestehen einer christlichen Gemeinde zu Edessa nicht vor dem Ausgange des 2. Jahrhunderts nachweisbar. Der erste christliche König ist Abgar IX Bar Manu, der nach den Untersuchungen von Gutschmid's 179—214 bezw. 216 regierte, der Freund des Gnostikers Bardesanes und des Julius Africanus. Unter ihm fand im Jahre 201 die große Ueberschwemmung statt, von der die edessenische Stadtchronik einen Bericht aufbewahrt hat, dessen Bemerkung, daß auch „das Heiligtum der christlichen Kirche" zerstört sei, beweist, daß sie noch aus heidnischer Hand stammt (L. Hallier, TU IX 1, Lpz. 1892 S. 84 ff. 86). Wenn auch nicht gewiß, so doch wahrscheinlich ist es, daß damals auch der König noch nicht zum Christentum übergetreten war. Die erste Erwähnung eines organisirten Kirchenwesens in der Landschaft Osrhoene findet sich um dieselbe Zeit: im römisch-kleinasiatischen Osterstreit fanden hier bereits Synoden statt. Dadurch würden wir bis etwa 170 für das Entstehen einer edessenischen Gemeinde hinaufgeführt; freilich wird sie erst durch den Uebertritt des Fürsten größere Bedeutung gewonnen haben. Endlich weist auf dieselbe Entstehungszeit die Tatsache hin, daß die in die Legenden verwobene geschichtliche Erinnerung den ersten (bezw. dritten, s. u.) Bischof von Edessa, Palut, einen Schüler des Addai-Thaddäus, von Serapion von Antiochien ordinirt sein läßt und seinen zweiten Nachfolger Barschamja in die Zeit der decianischen Verfolgung setzt. Das sind historische Daten, durch die der apostolische Ursprung der edessenischen Kirche und damit die Abgarerzählung unwiderlegbar ins Gebiet der Sage verwiesen wird.

Zugleich ist damit der erste Anhalt für die Ermittelung der Entstehungszeit der Legende gegeben: Sie kann nicht vor der Konsolidirung der christlichen Gemeinde von Edessa, nicht vor der Bekehrung des ersten christlichen Königs entstanden sein. Aber weiter muß sie in eine Zeit hinabgerückt werden, in der das Andenken an das frühere Heidentum und die bedeutsame Zeit der Annahme des Christentums weit genug zurücklag, um die Versetzung der Christianisirung Edessas in die Zeit Jesu und seiner Apostel unanstößig zu machen. So wird man auf die zweite Hälfte oder das letzte Drittel des 3. Jhdts. geführt. Die Grenze nach unten gibt Eusebius mit seiner Benutzung der Legende in der Kirchengeschichte. — Die Annahme von v. Gutschmid und Lipsius, die Sage müsse noch unter Abgar selber, d. h. bis 216, entstanden sein, ist aus den eben angegebenen Gründen kaum zu halten. Der Haupteinwand: daß nach der Ueberführung der Gebeine des hl. Thomas nach Edessa im Jahre 232 eine derartige Legende statt an den unberühmten Addai-Thaddäus vielmehr an den Apostel Thomas hätte angeknüpft werden müssen, hält nicht Stich, wenn der Name Addai mit der Kirchengründung historisch unlösbar verknüpft war. Eher könnte man umgekehrt schließen, daß die Zurückführung der Sendung des Addai auf Judas-Thomas eben jenes Ereignis des Jahres 232 voraussetze. Jedenfalls scheint die Zeit des ersten christlichen Königs für die Erfindung einer Legende, die das Christentum Edessas um ca. 170 Jahre zurückdatirt, am wenigsten geeignet. Man wird daher bei dem oben gegebenen Ansatze bleiben dürfen.

Das Motiv der Erfindung ist natürlich in dem Bestreben zu suchen, die edessenische Kirche an die Apostel zu knüpfen und ihr selber damit etwas von apostolischem Ansehen und den Ruf apostolischer Tradition zu verleihen. Man versetzte also den Missionar Addai, — der wohl ebenso wie sein Nachfolger Aggai (s. Doctr. Addai) eine historische Persönlichkeit aus dem 2. Jhdt. ist, wenn auch kaum schon Bischof von Edessa — in den weiteren Kreis der namenlosen 70 Jünger des Herrn. Aber der Name Addai reichte dabei nicht aus; er mußte von einem bekannten Apostel gesandt sein; ja, noch besser war es, wenn Jesus selber der mittelbare Gründer der Gemeinde von Edessa wurde; zu dem Zweck brachte man den damaligen König Abgar V Ukkama, den uns die Geschichte freilich in ziemlich zweifelhaftem Lichte zeigt, in Verbindung mit dem Herrn und übertrug auf seine Zeit, was sich um 200 in Edessa zugetragen hatte. So etwa werden wir uns die

Entstehung der Legende zu erklären haben: sie enthält den Briefwechsel Christi nicht als Hauptsache, sondern als Begründung der christlichen Autorität Edessas, d. h. sie bietet „Acta Edessena“.

Wie aber sahen diese Akten in ihrer ältesten Form aus? Eusebius will sie aus dem königlichen Archiv zu Edessa entnommen und die Briefe samt der Erzählung wortgetreu aus dem syrischen Original übersetzt haben. Daß sie aber wirklich dem Archiv entstammen, ist bei ihrem sagenhaften Charakter ausgeschlossen; vermutlich trugen sie eine beglaubigende Notiz (wie die Doctrina Addai) am Schluß, die Eusebius Anlaß gab, mit der vorzüglichen Herkunft seines Materials zu prunken und unberechtigter Weise sich selbst ein Verdienst an der Auffindung zuzuschreiben. E. Schwartz (ZnW S. 65 f.) schließt daraus, daß auch die Angabe, er habe aus dem Syrischen übertragen, falsch sei: „er kann nur haben sagen wollen, daß er die Briefe einer Schrift entnahm, die aus dem Archiv zu stammen und aus dem Syrischen übersetzt zu sein vorgab. Er hat sicherlich den Text nicht aus dem Syrischen übersetzt“; des weiteren vermutet Schwartz, daß nicht nur das dem Eusebius vorliegende Exemplar, sondern schon das Original griechisch war und nur zu seiner Selbstbeglaubigung sich eine wortgetreue Uebersetzung aus dem Syrischen nannte. Daß diese Annahme möglich ist, ist nicht zu bestreiten, freilich noch schwerer zu beweisen. Denn die von Schwartz angeführten Gründe: dem Eus. sei die Nachahmung des neutestamentlichen Stils nicht zuzutrauen, sowie: er hätte als Uebersetzer die durch die Interpolationen hervorgerufenen Anstöße ohne Mühe beseitigt, wie denn überhaupt diese Interpolationen (s. u. S. 162 und 164) nur auf dem Boden eines griechischen Textes gewachsen sein könnten — diese Gründe sind doch zu allgemein, um durchschlagend zu sein. Mir scheint z. B. die Tatsache, daß Thaddäus in den Kreis der Siebenzig versetzt ist statt mit dem Apostel Mt. 10 3 identificirt zu werden, nur dadurch erklärt werden zu können, daß eben ein syrischer Text mit dem Namen Addai vorlag. Auch das ungriechische ἐν τόπῳ Ἱεροσολύμων im Briefe Abgars, und manche besonders schwerfällige und umständliche Redeweise (z. B. in § 14, 15, 18) machen den Eindruck einer Uebersetzung. Mir scheint darum die Annahme eines syrischen Originals immerhin nicht unwahrscheinlich. Etwas anderes ist es, ob Eusebius selber der Uebersetzer gewesen sei. Ich gestehe, daß mir diese Annahme durch Schwartz zweifelhaft geworden ist.

Daß in der Vorlage des Eusebius den Briefen eine geschichtliche Einleitung vorangestellt war (so Lipsius, Tixéront, Zahn), ist, da ein historischer Teil folgt, wahrscheinlich; was Eusebius selber zur Einführung gibt, ließ sich freilich ohne Ausnahme aus dem folgenden Aktenstücke erschließen. — Den Schluß bildet bei Eusebius ein Bericht über Vorbereitungen zu einer Predigt des Thaddäus vor der ganzen Einwohnerschaft Edessas. Lipsius (Abgarsage S. 26; anders Ergh. S. 106 f.) vertrat die Anschauung, daß die Vorlage selber nicht weiter reichte. Aber es ist kaum denkbar, daß die Legende, die doch den Ursprung des Christentums in Edessa erzählen wollte, sich mit der Hindeutung auf die am folgenden Tag beabsichtigte öffentliche Predigt begnügt haben sollte, statt diese Predigt und ihren Erfolg wirklich zu berichten (Tixéront, S. 87 ff.). Zudem redet Eusebius II 1,7, wo er noch einmal auf die Wirksamkeit des Thaddäus in Edessa zurückblickt und sich wieder auf die Geschichte der Alten beruft, so, daß er von der Bekehrung nicht nur des Hofes, sondern der ganzen Bevölkerung genauere Kunde gehabt zu haben scheint. Seine Urkunde hat also wohl weiter gereicht als er sie mitteilt. Dann können aber auch die Worte: „Es geschah dies im 340. Jahre“, die ohnehin in engem Zusammenhange mit den eigenen Schlußworten des Eusebius stehen, sich in seiner Vorlage nicht an dieser Stelle befunden haben. Eusebius setzt also ein Schriftstück voraus, das über das von ihm Uebersetzte hinaus 1) vielleicht eine Einleitung, 2) jedenfalls eine Fortsetzung mit dem Bericht über die Wirksamkeit des Thaddäus, 3) wahrscheinlich an einer andern Stelle, vermutlich am Eingang oder am Schluß, eine ähnliche Datirung bot.

Eine Schrift aber, auf die diese Merkmale zutreffen, besitzen wir in der syrischen

Doctrina Addai[1]. Zahn (GgA 1877 und Forschungen I s. o.) hat denn auch die Behauptung aufgestellt, die DA, wie sie uns vorliegt, sei selber die von Eusebius benutzte Urkunde. Er hat darin freilich wenig Zustimmung gefunden, und da er selber in G.K. I S. 373 sich wesentlich zurückhaltender äußert, so darf man wohl annehmen, daß auch er der Gegenansicht jetzt mehr Berechtigung zuerkennt: daß nämlich die DA eine mehr oder minder starke Ueberarbeitung des ursprünglichen Textes darstelle. Ein Vergleich der DA mit Eusebius ergibt das folgende: 1) DA bietet allerdings eine Einleitung, durch die der Brief Abgars an Jesus motivirt wird. Abgar hat seine Mitteilungen über Jesu Wundertätigkeit danach durch eine Gesandtschaft erhalten, die er vorher in Staatsangelegenheiten an den römischen Statthalter nach Eleutheropolis geschickt hat, und an der der „Archivar" Hannan gleichfalls beteiligt war. Da Abgar nun mit Rücksicht auf die Römer nicht selbst nach Jerusalem reisen kann, so sendet er den Archivar Hannan. Mittwoch den 12. Nisan trifft er in Jerusalem ein. Die vorangehende Datirung nennt das Jahr 343 = 32 unserer Zeitrechnung; doch ist durch die armenische Uebersetzung das Jahr 340 = 29 auch für die DA wohl als das Ursprüngliche gesichert (s. u. zu der Stelle). Von einer Krankheit Abgars ist hier noch keine Rede. Damit steht wohl in Zusammenhang die spätere Erwähnung des Bildes Christi, das in der Legende meistens nicht zu der Krankheit, sondern zu der Sehnsucht Abgars nach Jesu persönlicher Bekanntschaft in Beziehung gesetzt wird. — Daß Eusebius diese Einleitung gekannt, aber als unwesentlich beiseite gelassen habe (Zahn), ist sehr unwahrscheinlich: mit keinem Wort verrät er seine Kenntnis dieser auffälligen Angaben; er redet nur von allgemeinen Gerüchten, die dem Abgar zu Ohren kamen; er begründet den Brief nur mit A.s Krankheit; er läßt sich den wichtigen Termin, d. 12. Nisan der Leidenswoche, entgehen; er macht den „Archivar" (tabularius) zu einem bloßen Eilboten (tabellarius): Es wird aber in einer Legende jedem Unbefangenen das Natürlichere scheinen, daß ein Eilbote, weil es sich um eine Gesandtschaft an Christus handelt, nachträglich zum Archivar befördert ist als umgekehrt. Auch die aquitanische Pilgerin von 388 (bei Dobschütz TU N.F. III S. 168* 169*) kennt den Ananias noch als bloßen cursor. Danach wird man diese Einleitung der DA in ihren Hauptpunkten für eine spätere Zutat halten dürfen. — 2) In dem Stücke, das Eusebius wortgetreu zu bieten behauptet, stimmt er im ganzen mit DA überein. Die Zahl der bedeutsamen Varianten[2] ist gering. a) Im Briefe Abgars enthält DA fünf kleine Zusätze, deren Auslassung durch Eusebius ebenso unerklärlich wäre, wie die nachträgliche Bereicherung des Textes begreiflich ist. b) Der Brief Christi, nach Eusebius wohl von ihm selbst, nach DA nach seinen Worten von Hannan aufgeschrieben, enthält als wichtigste Abweichung am Schlusse den Zusatz: „Deine Stadt soll gesegnet sein, und kein Feind soll wieder Herr über sie werden in Ewigkeit". Nach Zahn, der in gekünstelter Deutung von I 13,5 den Eusebius überhaupt aus dem Original nur excerpirend übersetzen läßt (Forsch. I S. 366, 355 f. vgl. unten S. 160), hätte Eusebius diesen Briefschluß fortgelassen, weil er Anstoß daran nahm, daß Jesus eine Verheißung gegeben haben sollte, die durch die Einverleibung Edessas in das römische Reich 216 Lügen gestraft war. Aber Eusebius versichert (§ 5 und 22), wortgetreu, Wort für Wort seine Vorlage wiederzugeben. Wenn er an andern Stellen (II 10,6 und vielleicht IV 16,9) seine Quellen vergewaltigt hat, so hat er doch an eben diesen Stellen durch ein ὧδέ πως (II 10,2 und IV 16,7) sein Gewissen zu entlasten gesucht. Bietet er hier diese Einschränkung nicht, so besteht das Vorurteil zu Recht, daß er seine Quelle wirklich in allem wesentlichen

[1] ed. Phillips, s. o., im folgenden als DA citirt. — Die armenische Uebersetzung, die wohl schon dem 5. Jhdt. entstammt, ist, bis auf einige Veränderungen zu Gunsten der armenischen Kirche, getreu. Dagegen kommt Moses von Choren nach A. Carrières Untersuchungen nicht mehr in Betracht.

[2] Vgl. dazu im einzelnen unten die Bemerkungen zur Uebersetzung.

gewissenhaft wiedergibt, d. h. in diesem Falle, daß seine Urkunde die Verheißung der Uneinnehmbarkeit Edessas noch nicht enthielt. Sie steht überdies auch im Text der DA völlig unvermittelt. Da der Brief Jesu ohnehin mit einer Bezugnahme auf die Umgebung Abgars schloß, so ist die Ausdehnung des ihm verheißenen Segens auf die Seinen und auf seine Stadt durchaus begreiflich, zumal wenn sie etwa in die bewegten Jahre der Perserkriege zwischen 337 und 363 fiele (vgl. Lipsius II 2 S. 186). Um 388 hat dann die aquitanische Pilgerin (a. a. O. S. 170*, 168*) den Zusatz, den man in ihrem Heimatlande nicht kannte, in Edessa schon vorgefunden; damals waren auch die Briefe schon am Stadttor angebracht, wovon Eusebius nichts zu wissen scheint: im Laufe des 4. Jhdts. müßte also die Erweiterung entstanden sein; auch dem Comes Darius, in seinem Brief an Augustin, war sie bekannt (Dobschütz S. 174*). Daß Ephräm sie bereits las, hat Zahn nicht nachgewiesen (Forsch. I S. 360 f.; vgl. Lipsius II 2 S. 183 f., v. Dobschütz a. a. O. S. 165* f.). — Daß dieser Brief Jesu nach Eusebius, abweichend von DA, als von Jesus selbst geschrieben galt (besonders § 3), ist, wie Zahn zugegeben werden muß, eine harmlose Differenz: ein unbestimmter Ausdruck in den (m. E. ursprünglichen) Briefüberschriften mag beide Deutungen zugelassen haben. —

c) In der den Briefen angeschlossenen Erzählung bietet zunächst DA über Eusebius hinaus einen Ueberschuß durch die Angabe, Hannan, der auch Hofmaler gewesen sei, habe das Bildnis des Herrn mit auserlesenen Farben gemalt und Abgar habe es in einem seiner Paläste aufgestellt. Die Bedeutung dieser Notiz ist wohl vielfach überschätzt, da man hier die Anfänge der Bildlegende vor sich zu haben glaubte, die von Euagrius und den griech. Thaddäusakten an den Hauptinhalt der griechischen Abgarsage gebildet hat. v. Dobschütz weist indessen in seiner gründlichen Untersuchung über die Christusbilder nach (a. a. O. S. 116), daß man die Erzählung der DA „kaum als Vorläufer der Bilderlegende bezeichnen“ dürfe. Jedenfalls spielt das Bild in DA eine auffällig unbedeutende Rolle; nur das könnte man schließen, daß der Verf. ein solches Bild im Königspalast zu seiner Zeit vorfand. Ist diese Vermutung richtig, so muß allerdings wiederum die DA jünger sein als der Bericht der aquitanischen Pilgerin, die in der Aufzählung aller Sehenswürdigkeiten Edessas von einem Christusbilde nichts weiß. — In der weiteren Erzählung über Ankunft und Wirksamkeit des Thaddäus-Addai sind wiederum die Abweichungen gering; zwei- bezw. dreimal hat Eusebius ein Plus gegenüber DA: in § 12, § 13 a. E., § 21. In allen drei Fällen dürfte er das Ursprünglichere bieten. Dagegen zeichnet sich DA vor Eusebius vor allem durch mehrere erweiternde Zusätze aus (in § 11. 16. 20), deren Auslassung bei Eusebius kaum verständlich wäre, deren Einfügung aber bei dem Streben aller Legende nach Vollständigkeit und Genauigkeit, bezw. bei der Leichtigkeit, mit der doxologisch geartete Formeln sich einschieben, durchaus begreiflich ist. Endlich versichert bei Eusebius § 20 Thaddäus, er wolle jetzt schweigen und erst vor der Bürgerversammlung reden; er gibt darauf auch nur in ganz kurzem Ueberblick den Inhalt seiner Predigt an. In DA dagegen erklärt er von vorne herein emphatisch: „Ich will hierüber nicht schweigen“, und hält nun tatsächlich eine längere Ansprache an den Hof (Phillips S. 8—16), die durch den, bei Eusebius den Abschluß bildenden, Befehl Abgars, ihm Gold und Silber zu geben, seltsam genug unterbrochen wird; jedenfalls steht das, was Thaddäus auf diesen Befehl Abgars im weiteren antwortet, nicht im geringsten Zusammenhange mehr mit dieser Veranlassung. In diesem Fall ist es also vollends zweifellos, daß Eusebius einen ursprünglicheren Text bewahrt hat; zur Tilgung jenes „nicht“ lag für ihn, der den Thaddäus ja doch, wenn auch noch so kurz, sprechen läßt, selbst dann kein Grund vor, wenn er den ganzen Rest der Ansprache auslassen wollte.

Das Ergebnis dieser Vergleichung ist also, daß DA zwar im allgemeinen mit der Urkunde des Eusebius übereinstimmt, dabei aber Zusätze und Aenderungen enthält, von denen die meisten es mindestens wahrscheinlich, die letzte es schlechthin gewiß macht, daß der Text der DA jünger ist als Eusebius (vgl. E. Schwartz,

ZnW IV S. 64).

3) Danach wird man auch an die von Eusebius nicht gebotenen Teile mit dem Urteil herantreten müssen, daß sie vielleicht wertvolles Gut, aber in einer mehr oder minder starken Bearbeitung enthalten.

Zunächst hat die ganze erwähnte Ansprache des Thaddäus-Abdai an den Hof einfach auszuscheiden. Das folgt schon aus der oben angegebenen Aenderung „Ich will hierüber nicht schweigen“; denn diese kann ihren Grund nur darin haben, daß der spätere Bearbeiter in der Tat den Apostel noch etwas reden lassen wollte, was der ursprüngliche Text nicht bot. Verstärkt wird dieser Verdacht dadurch, daß DA zwar an der Eus. § 20 entsprechenden Stelle das Verlangen des Apostels nach einer Versammlung aller Edessener hat stehen lassen, an der Stelle aber, wo Eus. (§ 21) den betr. Befehl Abgars wiedergibt, davon schweigt und endlich nach der Ansprache (S. 17) Abgar selber den Abdai um die Predigt vor dem Volk bitten läßt, als hätte dieser sie nie gefordert (vgl. S. 165). Aber auch dem Inhalte nach ist dieses Stück, das im wesentlichen die Erzählung von der wunderbaren Kreuzesauffindung durch Protonike, die Gemahlin des Claudius, bietet, im höchsten Grade verdächtig. Denn trotz Zahns Bestreitung (Forsch. I S. 370 ff.) ist diese Sage von Protonike eine Nachbildung der Helenasage: zum Beweise genügt schon allein die Tatsache, daß hier (Phillips S. 15) der Bau der Grabeskirche (326) vorausgesetzt wird. Wie Zahn (a. a. O. S. 372) das leugnen kann, ist mir unverständlich. Dann aber ist die Sage von der Auffindung der drei Kreuze durch Helena das Ursprünglichere. Mit der Behauptung Kyrills von Jerusalem (347), daß die ganze Welt bereits von Stücken des hl. Kreuzes erfüllt sei, läßt sich das Bestehen einer Kreuzeslegende vor 326 gewiß nicht belegen (Zahn S. 373); denn daß ein Zeitraum von 21 Jahren nicht ausreichen könnte, um diese, selbstverständlich übertreibende, Aeußerung zu rechtfertigen, müßte erst bewiesen werden. Wenn endlich Zahn darauf aufmerksam macht, daß doch die Helenasage erst 395 bei Ambrosius bestimmt auftritt, so ist damit nichts zu Gunsten der Priorität der Protonikesage bewiesen, sondern nur ein für sie ungünstiger Anhaltspunkt zu ihrer Datirung gegeben. Nur darf man natürlich nicht die Entstehungszeit einer Legende mit ihrer ersten Erwähnung gleichsetzen. — Scheidet auch dieses Stück aus, so werden die Bedenken gegen das übrige verstärkt. DA berichtet weiter von der Predigt des Abdai vor der Bürgergemeinde Edessas sehr ausführlich (Phillips S. 18—30) und schließt daran den Bericht über die Bekehrung Edessas, die Organisation der Gemeinde, den brieflichen Verkehr Abgars mit Narses von Assyrien; gibt seinen Briefwechsel mit Tiberius wörtlich wieder, erzählt von der Abschiedsrede, dem Tod und der Bestattung des Abdai, von der Wirksamkeit und dem Zeugentod seines Nachfolgers Aggai. Den Schluß bildet eine chronologische Notiz über die Ordination des Palut, und die Beglaubigung der ganzen Akten und ihrer Einverleibung in das Archiv durch den Archivar Hannan. — Der ganze Bericht sticht allerdings durch seine schlichte Würde und vornehme Zurückhaltung vorteilhaft von manchen parallelen Stücken in andern „Apostelgeschichten“ ab. Dennoch kann er dem Eusebius so nicht vorgelegen haben. Den Beweis dafür hat wiederum Tixéront (S. 102 ff.) mit großer Gründlichkeit geführt. Vor allem müssen die nahen Berührungen mit den apokryphen nachnicänischen Akten des Scharbil und des Barschamja und mit der syrischen Doctrina Petri Bedenken erwecken; es handelt sich dabei keineswegs nur um die chronologischen Unmöglichkeiten, die sich an die Ordination des Palut geheftet haben, und um die Gleichheit des Personenmaterials, die Zahn (Forsch. I S. 375) aus einer Abhängigkeit jener Akten von DA ableitet, sondern vor allem um eine ganze Reihe von Uebereinstimmungen im Wortlaut und in der Theologie (Tixéront S. 107 ff.). Diese Theologie wiederum setzt durch ihre starke Betonung der Gottheit und Ewigkeit Christi und durch die ganze Fragestellung mit dem steten Entgegensetzen von Gottheit und Kreatürlichkeit die arianischen Streitigkeiten voraus. Die Anführung einer Stelle wird genügen (Phillips S. 26 f.): „Fliehet daher vor den Dingen, die gemacht und geschaffen sind, wie ich euch ge-

sagt habe, daß sie nur dem Namen nach Götter heißen, wiewohl sie nicht Götter sind nach ihrem Wesen; und nahet euch zu dem, der seinem Wesen nach Gott ist von Ewigkeit und immerdar, und ist nicht gemacht, wie eure Götzen, und auch nicht eine Kreatur und eine Kunstschöpfung wie die Bilder, deren ihr euch rühmt. Denn obwohl er diesen Leib annahm, war er Gott mit seinem Vater usw.". Tixéront wird recht haben, wenn er hier die Formeln des 4. Jhdts. (οὐσία, κτίσμα, ποίημα, ἐξ οὐκ ὄντων) wiederfindet. Diese Rede des Addai hat also mindestens eine beträchtliche Ueberarbeitung erfahren. Wie viel ursprünglich ist, läßt sich nicht feststellen. — Ueber die Bekehrung der Edessener und die erste Organisation wird Eusebius jedenfalls etwas vorgefunden haben: auch die Abschiedsrede des Addai und die Erzählung über sein Lebensende macht im ganzen einen vertrauenerweckenden Eindruck, wenn man auch im einzelnen hie und da Spuren späterer Zeit entdecken mag. Die Nachrichten endlich über die Persönlichkeit und das Schicksal des Aggai, — dem auf Befehl eines abtrünnigen Sohnes Abgars die Beine zerschlagen werden, weil er sich weigert, als früherer Hofgoldschmied dem neuen König ein Diadem anzufertigen, — sind im allgemeinen so nüchtern, daß man sie wohl dem Berichte erster Hand zuweisen darf. Die Angaben über den Bibelkanon (Diatessaron S. 34; indirekter Ausschluß aller katholischen Briefe und der Apokalypse S. 44) dürften gleichfalls dem alten Gut zuzurechnen sein, wenn sie auch noch gegen Ende des 4. Jhdts. keineswegs unerklärlich wären. Spätere Zutat aber, in Ausspinnung der Worte Abgars im eusebianischen Text I 13,16 scheint mitsamt der anschließenden Erzählung der Briefwechsel mit Tiberius zu sein, der durch die Erwähnung des spanischen Krieges sich auf die Kreuzauffindungslegende (Phillips S. 10) zurückbezieht (vgl. u. S. 163). Ebenso muß es zweifelhaft bleiben, ob die Vorlage des Eusebius schon die erwähnten chronologischen Notizen über die Ordination des Palut enthielt. Es heißt DA (Phillips S. 50): „Und weil er (Aggai) durch das Zerbrechen seiner Beine plötzlich und rasch starb, konnte er Palut nicht die Handauflegung erteilen. Palut selbst ging nach Antiochien und empfing die Ordination von Serapion, dem Bischof von Antiochien. Serapion, Bischof von Antiochien, empfing selber auch die Handauflegung von Zephyrinus, Bischof der Stadt Rom, in der Succession der Handauflegung von Simon Kephas, die er von unserem Herrn empfing, der dort Bischof von Rom war 25 Jahre, in den Tagen des Kaisers, der dort 13 Jahre regierte". Hier begegnet uns also schon die Sage vom 25jährigen Episkopat des Petrus in Rom. Palut, der 2. Nachfolger des „Apostels" Addai, soll ordinirt sein von Serapion, dessen Episkopat von 191/2 bis 211/2 läuft, und dieser wieder soll von Zephyrin, der 7 bis 8 Jahre nach ihm Bischof wurde, ins Amt eingesetzt sein! Richtig wird daran sein, daß Palut von Serapion ordinirt ist. Aber ob man diesen ganzen chronologischen Unsinn schon in der 2. Hälfte des 3. Jhdts. für möglich halten darf? Die Herbeiziehung von Rom kann kaum einen andern Zweck haben als den, Edessa in Verbindung mit Rom statt mit dem antiochenischen Patriarchat zu bringen. Man wird dabei an die nicänische Bekenntnistreue der Edessener, die gegen Antiochien zum Abendland standen, denken dürfen. — Endlich die Beglaubigung am Schlusse. Sie lautet in DA: „Und wie es Brauch ist im Reiche König Abgars und in allen Reichen, daß alles, was der König befiehlt, und alles, was ihm vorgetragen wird, aufgeschrieben und den Akten einverleibt wird, so hat auch Labubna, der Sohn Sennaks, des Sohnes des Abschadar, der Sekretär des Königs, diese Sachen von dem Apostel Addai von Anfang bis zu Ende aufgeschrieben. Auch hat Hannan, der Archivar, des Königs Geheimschreiber, seine Beglaubigung darunter gesetzt und es den Akten der Schriftstücke der Könige einverleibt, wo die Anordnungen und Gesetze niedergelegt und die Kontrakte über Käufe und Verkäufe mit Sorgfalt, ohne jede Fahrlässigkeit, aufbewahrt werden". Diese Formel ist, wie Nestle (ThLZ 1876, S. 644 ff.) nachweist, den Unterschriften wirklicher Aktenstücke nachgebildet. Vergleicht man damit, was Eusebius in seiner Einleitung I 13,5 über die Zugehörigkeit seiner Urkunde zum edessenischen Archiv sagt, so wird man sich der Einsicht kaum verschließen können, daß

er diese Schlußformel der DA kannte und daß seine Bemerkungen sich darauf allein stützen.

Das Schlußurteil über die ganze DA lautet danach: Die Urkunde, die dem Eusebius vorlag, ist uns hier in erweiterter und veränderter Gestalt erhalten; der Umfang des ursprünglichen Werkes läßt sich nicht mehr genau feststellen. Die heutige DA entstammt jedenfalls der nacheusebianischen Zeit. Da sie jünger zu sein scheint als der Bericht der aquitanischen Pilgerin (ca. 388 s. o.), und da sie die Helenasage bereits voraussetzt, da aber auf der andern Seite das Diatessaron noch in Geltung befindlich zu denken ist, das unter Rabulas (412—435) aus der edessenischen Kirche entfernt wurde, so wird man auf die Jahre um 400 geführt. Unsere sicherste, aber nicht vollständige Quelle für die „Acta Edessena" bleibt danach Eusebius, wenn auch natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß der jüngere Text hie und da das Richtigere erhalten hat.

Ueber die weitere Ausbildung der Legende vgl. v. Dobschütz, Christusbilder.

Bemerkungen zur Uebersetzung.

S. 77, unten: Unter dem von Eusebius erwähnten Archiv kann nach seinen Angaben nicht das Kirchen-, sondern nur das Staatsarchiv von Edessa verstanden sein. — Die Bemerkung, daß Edessa damals noch von Königen beherrscht wurde, kann sich trotz Zahn (Forsch. I S. 353) ungezwungen nur auf die Zeit beziehen, in der das Erzählte sich zutrug bezw. die Urkunde im Archiv niedergelegt wurde, nicht auf die Zeit, wo man sie dem Archiv entnahm. — S. 78, Z. 1 f.; Obgleich Eus. den Anschein zu erwecken sucht, als seien die Briefe eben für seine Zwecke aus dem Archiv entlehnt, wird er seine Angaben nur aus der eben erörterten Schlußformel haben. — Zahn will unter den ἀρχεῖα nicht das Archiv, sondern die darin enthaltenen Urkunden verstehen; er macht daraus im Handumdrehen die Eine Urkunde, von der Eusebius spricht, und schließt nun, Eusebius gestehe hier selber zu, „daß er aus der Urkunde die beiden Briefe herausnehme und wörtlich übersetze" (a. a. O. S. 355); auf der folgenden Seite (S. 356) wird daraus vollends: Eusebius habe nach dem Wortlaut seiner Einführung des Briefes Abgars aus der syrischen Urkunde, die ihm vorlag, nur einzelnes excerpirt! Mit Recht nennt Lipsius (II 2 S. 179) diese Auslegung „eine Interpretation, die an Gewaltsamkeit ihres Gleichen sucht". Selbst wenn ἀρχεῖα mit „Urkunden" übersetzen will, kann man es nur so deuten, daß Eus. aus den vielen Aktenstücken des Archivs dieses eine herausnehme, dies aber wörtlich mitteile.

Z. 3 Fürst: Eusebius gibt Abgar den Titel Toparch; DA: König. — Z. 4 Eilbote: Die spätere Sagengestalt erhebt den Ananias (DA: Hannan) zum Archivar (s. o. S. 156).

Z. 5 Ukkama d. i. der Schwarze. Der Beiname fehlt im griechischen Eusebiustext, wird aber außer von der DA auch von der syrischen und lateinischen Uebersetzung des Eus. und von einer kürzlich in Ephesus gefundenen Inschrift bezeugt. Das οὐχ ἅμα, das eine Handschrift aufbewahrt, zeigt, daß man das Wort nicht verstand und wohl deshalb tilgte. — Heiland, DA: Arzt. — Z. 8: wie man sich erzählt = ὡς γὰρ λόγος: DA, mit der hier Rufin übereinstimmt, hat statt dessen: durch dein Wort heilst du usw. Die Aenderung lag verhältnismäßig nahe, vgl. oben S. 152. — Z. 9: DA fügt aus dem Evangelientext an: Taube machst du hörend. — Z. 10: Die Aufzählung der Heilungen (nach Mt. 11₅, Lc. 7₂₂ vgl. dazu oben S. 152) wird durch Benutzung des bei Lk. vorhergehenden Verses ergänzt. — Z. 14 dich zu mir zu bemühen: DA fügt an: der ich dich anbete. Ebenso Z. 15 hinter heilen DA: wie ich an dich glaube, Z. 16 hinter murren: und dich verfolgen und dich sogar zu kreuzigen suchen und Z. 17: um in Ruhe darin zu wohnen: so harmlose Erweiterungen, daß man sich schlechterdings nicht vorstellen kann, warum Eusebius sie hätte tilgen sollen, wenn er sie vorfand. Wenn Zahn (a. a. O. S. 359) ihn „die entbehrlichen Worte der Kürze halber" beseitigen läßt, so ist dies

Streben nach Kürze bei Eus. gerade in diesem Zusammenhange, wo er sich doch auf seinen Fund so außerordentlich viel zu gute tut und außerdem die Wörtlichkeit seiner Wiedergabe so stark hervorhebt, durch nichts zu beweisen.

Z. 18: Mehrere Handschriften bieten zwischen den beiden Briefen einen überleitenden Satz (§ 9), der nicht nur in den besten Codices, sondern auch in der syrischen Uebersetzung des Eusebius fehlt und danach entschieden zu streichen ist. — Aus der Ueberschrift des Briefes Jesu will Zahn (S. 365) entnehmen, daß auch nach Eusebius die Antwort Jesu mündlich und nur von Ananias aufgezeichnet sei. Nach Eus. I 13,3 indessen („er würdigt ihn eines eigenen Briefes") ist diese Erklärung unwahrscheinlich. Eusebius selbst scheint seine Vorlage so verstanden zu haben, daß Jesus eigenhändig schrieb. Daß er sich darin irrte, ist natürlich nicht ganz ausgeschlossen, aber noch weniger zu beweisen.

Z. 20: Selig bist du, daß du an mich glaubtest: so die zuverlässigsten Handschriften, Rufin und DA; andere, gleichfalls gute Codices, die syrische Uebersetzung und die ephesinische Inschrift bieten: selig der, der an mich glaubte. Der erste Text ist im Brief der sachentsprechende, freilich auch der glattere. Da man aber den Brief Jesu als Talisman benutzte, ist die Aenderung in die allgemeinere Form, die jeden seiner Besitzer einschließt, leicht erklärlich. — Z. 21. Ein bestimmtes Schriftcitat liegt nicht vor, zu vergleichen ist Jes. 6₉ und 52₁₅, Joh. 20₂₉. — Z. 22. In DA fehlen die Worte und leben. — Z. 23 f. so ist es nötig, daß ich usw.: DA, die ja ausdrücklich die Ankunft des Boten auf den 12. Nisan der Leidenswoche setzt, hat hier so geändert: so ist das, um deswillen ich gesandt bin, jetzt vollendet, und ich stehe im Begriff, hinaufzugehen zu meinem Vater, der mich gesandt hat. — Z. 27 lautet in DA: damit er das Leiden heile, das du hast, und dir Gesundheit wiedergebe; und alle die Deinigen wird er bekehren zum ewigen Leben. Deine Stadt soll gesegnet sein, und kein Feind soll wieder über sie Herr werden in Ewigkeit. Die Erweiterung im ersten Teile ist ebenso harmlos und ebenso erklärlich wie die oben zu Z. 14 ff. genannten. Der Schlußsatz mit der Verheißung, der ohnehin ohne jede Uebergangspartikel angehängt ist, ist als späterer Zusatz zu betrachten (s. o. S. 156 f.).

Z. 28: Hier schaltet DA die Erzählung von dem Bilde Christi ein, das Ananias gemalt haben soll (s. o. S. 157).

Z. 29. Judas-Thomas: seine Gebeine befanden sich seit 232 in Edessa. Vielleicht war das der Grund, weshalb man ihn zum mittelbaren Apostel Edessas machte. — Z. 30. Thaddäus: Der Name Addai ist zweifellos historisch; Eusebius hat ihn seinen griechischen Lesern durch den bekannteren Namen Thaddäus näher zu bringen versucht. So erklärt es sich auch, daß man im syrischen Original nicht an eine Gleichsetzung mit dem Apostel denken konnte, sondern sich mit einem der 70 bezw. (DA) 72 Jünger begnügte, deren Namenlosigkeit die Unterbringung des Addai in ihrem Kreise ermöglichte. — Z. 31: DA nennt den Tobias einen palästinensischen Juden; vermutlich soll durch diesen Zusatz erklärt werden, woher die Bekanntschaft des Palästinensers Addai mit Tobias stammt. — Z. 31 f. DA: In der ganzen Stadt hörte man von ihm, und einer der Edlen Abgars, mit Namen Abdus, Abdus' Sohn, einer von den Beisitzern in Abgars Rat (so Duval), kam und sprach mit Bezug auf Addai: Siehe, ein Bote ist gekommen und wohnt hier, der, von dem Jesus dir sagen ließ: Ich sende einen meiner Jünger zu dir. Die Uebertragung der Mitteilung auf eine bestimmte Persönlichkeit entspricht ganz dem „horror vacui der Legende". Auch die ungeschickte Wiederaufnahme des ersten „von ihm" durch das spätere „mit Bezug auf Addai" scheint darauf hinzudeuten, daß hier eine Erweiterung des ursprünglichen Textes vorliegt. Die Anführung der Worte aus dem Briefe Jesu ist eine handgreifliche Dublette zu Z. 36—38. — Z. 33—34 fehlt in DA; es heißt dort sofort nach den Worten des Abdus: Und als Abgar diese Worte hörte und die

mächtigen Taten, die Abdai tat, und die wunderbaren Heilungen, die er bewirkte usw. Der Zusammenhang an dieser Stelle ist ohnehin auch schon bei Eusebius auffällig: Z. 31 f. ist dem Abgar die Anwesenheit des Apostels Jesu, entsprechend seiner Verheißung, mitgeteilt; daran müßte sich unmittelbar Z. 38 anschließen. Aber dazwischen ist eine zweite Motivirung eingeschoben: Thaddäus verrichtet Wunderheilungen, und diese sind es, die Abgar selber auf die Vermutung bringen, daß dies der verheißene Bote Jesu sei. Es sind also zwei Motivirungen und ein zweifacher Hinweis auf den Brief Jesu. Vermutlich hat hier der ursprüngliche Text vor Eusebius eine Erweiterung (Z. 33—35) erfahren[1]. DA enthält zwar den Zwischensatz von den Wundern des Abdai nicht, begründet aber dennoch das Verhalten Abgars außer mit jener bestimmten Nachricht durch Abdus noch mit der Kunde von diesen Wundern, und läßt ihn gleichfalls noch einmal denselben Schluß ziehen, den sein Vertrauter ihm vorgetragen hat. Auch hier liegt also die Doppelmotivirung und die Wiederholung des Versprechens Jesu vor. Dann aber wird das Auslassen jenes Satzes Z. 33—34 in DA kaum auf eine bessere Textrecension zurückgehn, sondern eine Erleichterung sein, da man Anstoß daran nahm, daß Abgar mit der Nachricht, die er erhält, schlechterdings nichts anfängt. — Z. 39: ἀνήρ τις δυνάστης. Wie der Zusammenhang jetzt lautet, kann man nur an einen „Mann von besonderer Macht" denken. Ansprechend ist die Vermutung von Schwartz, daß zu übersetzen sei: „ein vornehmer Mann": von dem Brief und Versprechen Jesu sei nur Abgar selber und Thaddäus unterrichtet; Abgar wolle seine Hoffnungen nicht verraten und begründe daher seine Einladung nur mit der Vornehmheit des Mannes, den er bei Hofe zu sehen wünscht. Dann muß natürlich auch Z. 42 f. damit du ihn heilest und in Kraft gestrichen werden. Diese Belastung mit Konjekturen ist Schwartz' Vermutungen doch nicht günstig. — Z. 40 DA fügt an: eine gute Hoffnung auf Genesung hat sich durch ihn für mich gefunden. Unter Auslassung von Z. 41—44 fährt DA dann sogleich fort (Z. 45): Tobias machte sich am folgenden Tage früh auf und nahm den Apostel Abdai mit und brachte ihn hinauf zu Abgar, da Abdai selber wußte, daß er durch Gottes Macht zu ihm gesandt sei. Eusebius' Text mit dem Gespräch zwischen Tobias und Thaddäus Z. 41—44 macht gerade in seiner Umständlichkeit und Breite einen vertrauenerweckenden Eindruck. Wie er aus dem Text von DA seine Erzählung sollte gewonnen haben, wäre schwer erklärlich. Dagegen lag es für DA nahe, jenes Gespräch, das im wesentlichen nur das Vorangegangene wiederholt, als überflüssig zu beseitigen und nur sein Sondergut in der Nähe unterzubringen: so wird aus Z. 42 f. damit du ihn heilest der Zusatz zu Abgars Worten Z. 40 entstanden sein, während Z. 43 f. da ich ja in Kraft zu ihm gesandt bin ungeschickt genug in die Erzählung Z. 46 eingeflickt wird. — Z. 43. Eusebius bietet in Kraft δυνάμει; Schwartz vermutet darin den Rest einer Glosse ἐν δυνάμει θεοῦ, wie auch DA hier von „Gottes Macht" redet.

Den Satz Z. 45 f. will Schwartz a. a. O. S. 62 streichen, doch scheint die angebliche Störung des Zusammenhanges nicht so ernst, um ein solches Radikalmittel zu fordern. — S. 79, Z. 5 f.: Rufin und DA haben statt des Fragesatzes einen Aussagesatz. — Man beachte, wie hier und im folgenden immer wieder auf den Brief Jesu zurückgegriffen wird, z. B. Z. 14 f. 19 f. — Z. 8: DA: weil du von Anfang an geglaubt hast, als Gegensatz zu dem gegenwärtigen und zukünftigen Glauben Z. 9 f. — Z. 13: DA: aber weil das Reich den Römern gehört, wurde ich gehindert durch den Friedensvertrag, der von mir mit unserm Herrn, dem Kaiser Tiberius, geschlossen wurde wie von meinen Vorfahren. Die einfache Aussage bei Eusebius ist von der DA unge-

[1] So jetzt auch Schwartz, ZnW IV S. 61 f., der vor allem noch darauf hinweist, daß die sofort einsetzende Wundertätigkeit des Th. den Aufbau der Erzählung empfindlich stört. — Mit Schwartz ist vielleicht auch die Heranziehung der Verheißung Jesu in Z. 32—33 zu streichen.

schickt schon in der Einleitung gebracht: wegen der Römerherrschaft habe Abgar nicht nach Jerusalem reisen können, um Jesus zu sehen. Vielleicht wird der Satz eben deshalb hier etwas abgewandelt durch die Bezugnahme auf den Friedensvertrag, auf den auch der zweifelhafte Briefwechsel mit Tiberius anspielt: in beidem wird man die Hand des Ueberarbeiters zu sehen haben, der sich hier auch dadurch verrät, daß er neben der einfachen Berufung auf die Römerherrschaft und die Furcht vor einer Grenzverletzung noch den Hinweis auf den Vertrag bringt und also wieder doppelt motivirt. — Z. 15. zum Vater: DA fügt an: und sitzt bei ihm in Herrlichkeit, bei dem er war von Ewigkeit: ein leicht begreiflicher formelhafter Zusatz, schwerlich aus dem ursprünglichen Text von Eusebius getilgt, wie Zahn (Forsch. I S. 376) will. — Z. 16: Deswegen, DA: Weil du so glaubst. — Z. 17 in seinem Namen, DA: im Namen dessen, an den du glaubst. — DA In dem Augenblick, wo er die Hand auf ihn legte. Hier könnte Eus. geglättet haben. — Z. 18 das er hatte, DA das er lange Zeit gehabt hatte. Den Hinweis auf die langwierige Krankheit Abgars hat DA ja in der Einleitung unterdrückt, wo Eusebius davon spricht. Die spätere Legende, bei Moses von Choren, weiß, daß Abgar sich sein Leiden etwa 7 Jahre zuvor im Perserkriege zugezogen hat. Procop nennt als Krankheit bestimmt das Podagra (wohl infolge einer Verwechslung mit der Krankheit des Abdus); spätere wissen von schwarzem Aussatz (wegen des Beinamens Ukkama = der Schwarze) oder von Aussatz schlechthin (Matthes a. a. O. S. 4—11). — Z. 19 nach: gehört hatte fährt DA fort: was er tat und heilte, daß so auch Addai selbst, ohne Arznei irgendwelcher Art, heilte im Namen Jesu. Der Zusammenhang scheint bei Eus., mit dem Gegensatz von Gerücht und Tatbeweis, besser als in DA. Auch die Worte im Namen Jesu wird man als — nahe liegenden — Zusatz betrachten dürfen. — Z. 21 nicht ihn allein fehlt in DA. — Z. 22 ihm zu Füßen niederfiel, DA: brachte ihm seine Füße nahe, jedenfalls mit Beziehung auf seine Krankheit; beides könnte auf ein und denselben Ausdruck im Original zurückgehen. — Z. 23 DA berichtet ausdrücklich, daß Addai die Hand auf die Füße des Abdus legte, und fügt an: und er hatte das Podagra nicht wieder. — Z. 23—25 sind in diesem Zusammenhange, da die Audienz sich im folgenden fortsetzt, schlechterdings unpassend und müssen beseitigt werden (so auch Schwartz a. a. O. S. 63). Das hat schon DA empfunden, die das „Predigen" streicht, durch die Beibehaltung der Heilungen aber verrät, daß ihre Lesart auch hier nicht auf besserer Ueberlieferung, sondern auf Emendation beruht. — Z. 25 f. DA Jetzt weiß jedermann, daß du durch die Kraft Christi diese wunderbaren Taten tust, und siehe, wir wundern uns über deine Werke. Die Ersetzung des Gottesnamens durch den Christi und die Einfügung des Gegenstandes der Bewunderung dürfte auf Reflexion beruhen. — Z. 28 DA: von seiner herrlichen Kraft und von jenen Wundern, die er, wie wir hörten, getan hat, und die du gesehen hast mit deinen übrigen Gefährten. Das letzte wird Zusatz sein: gegenüber dem bloßen Wissen aus Hörensagen soll der Apostel ausdrücklich als Augenzeuge charakterisirt werden. Der Hinweis auf die Wunder dagegen ist im Zusammenhange gut verständlich und könnte ursprünglich sein. — Z. 30 Da ich usw.: ἐπειδή so außer andern zwei der besten Handschriften. Dann muß κηρύττειν emphatisch von der öffentlichen Missionspredigt verstanden werden (vgl. Mt. 10 27 Lk. 12 3), die Thaddäus sich vorzubehalten wünscht. Andere Codices, Rufinus und der Syrer bieten: ἐπεὶ δὲ = da ich aber zur Predigt gesandt bin, so rufe usw. DA hat ich will nicht schweigen; denn deswegen bin ich hierher gesandt, um zu reden und einen jeden, der wie du zu glauben bereit ist, zu lehren. Die gewaltsame Aenderung (vgl. oben S. 157 f.) weist DA vermutlich auf die Seite der ersten Zeugen. Schwartz (a. a. O. S. 63 und in seiner Eusebiusausgabe) bevorzugt die zweite Lesart. Sie ist zweifellos die glattere, aber eben das macht sie etwas verdächtig. Da man bei

ihr außerdem eine Motivirung für die Weigerung des Thaddäus völlig vermißt und das betonte *vor ihnen* in Z. 31 dann seines Gegensatzes entbehrt, so scheint mir der oben in der Uebersetzung wiedergegebene Wortlaut den Vorzug zu verdienen. — Z. 31 f. DA: *damit ich in ihnen säen kann das Wort des Lebens, durch die Predigt, die ich vor euch predigen will über das Kommen Jesu* usw. Die Versetzung des Wortes „predigen" unmittelbar vor die Angabe des Inhalts dieser Predigt ist wohl Absicht. — Z. 32—40: *über das Kommen Jesu* bis *auffuhr zu seinem Vater* ist nach *Schwartz* (a. a. O. S. 63 f. und in seiner Eusebiusausgabe) „voreusebianischer Zusatz, der dann ebenfalls Zusätze erhalten hat". Man wird ihm darin beistimmen können. — Z. 33 DA schiebt aus der Aufforderung Abgars ein: *und über seine herrliche Kraft.* — *über seine Sendung* usw.: der umständliche Ausdruck ist in DA geglättet = *und über den, der ihn gesandt hat, wozu und wie er ihn sandte*; zugleich wird damit auch Gott der Vater als Gegenstand der Predigt namhaft gemacht. Im einzelnen schiebt DA hier und im folgenden ausschmückende Beiworte ein. — Z. 34 DA: *Geheimnisse seines Kommens, die* usw., wohl Hindeutung auf das Mysterium seiner Geburt. — Z. 35 *und in welcher Kraft er dies tat*: von DA übergangen. — Z. 35 ff. *seine neue Verkündigung* usw.; DA: *die Zuverlässigkeit seiner Verkündigung; wie und wozu er sich selbst erniedrigte und demütigte seine erhabene Gottheit durch den Leib, den er annahm.* Bei Eusebius' Neigung zur Eleganz ist kaum zu vermuten, daß er diesen klareren Text so umständlich wiedergegeben hätte. Es wird also Ueberarbeitung der DA sein, zugleich dogmatische Korrektur: die Erniedrigung wird möglichst deutlich schon auf die Menschwerdung bezogen. Es verrät sich darin wie oben zu Z. 34 vielleicht ein Einfluß der Kämpfe des 4. Jhdts. — Z. 37: *ablegte* ἀπέθετο; die Lesart ἀπέθανε stört den Zusammenhang. — Z. 38 vgl. Eph. 2_{14}. — Z. 39 DA: *und gab Leben den Toten durch seine eigene Ermordung*: ein Ausdruck, an dem Eusebius, wenn er ihn vorfand, sicher keinen Anstoß zu nehmen brauchte; der also erst nach ihm in den Text gekommen ist, wohl unter dem Einfluß der beliebten Formeln der irenäisch-athanasianischen Rekapitulationslehre. — Z. 39 *auferweckte und allein* usw. Die Ueberlieferung des Textes ist an dieser Stelle ziemlich wirr. Der in der Uebersetzung bevorzugte Wortlaut findet sich, außer in Handschriften, in der syrischen Uebersetzung, bei Rufinus und ebenso in DA. Eine ganze Reihe anderer Handschriften lesen statt ἀνήγειρε κτλ.: ἀνήγαγεν νεκρούς· καταβὰς γὰρ μόνος συνήγειρεν πολλούς, εἶθ' οὕτως ἀνέβη πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ. Diese zweite Lesart ist entschieden nüchterner und mehr stilisirt. An sich wäre es zwar möglich, daß ein ursprüngliches ἀνήγαγεν νεκρούς in das näherliegende ἀνήγειρεν verschrieben und dann das folgende συνήγειρε getilgt und der ganze Satz deswegen zusammengezogen wäre. Auf der andern Seite aber wird die durch die besten Zeugen vertretene Ueberlieferung durch die Fortführung der seit Z. 32 innegehaltenen Satzkonstruktion (bloße Aneinanderreihung der Einzelheiten durch καί) empfohlen. Eine Veränderung mochte nahegelegt werden durch die Erwägung, daß das Hinabsteigen schon Z. 38 berichtet, daher hier nur durch das Participium aufzunehmen sei; aus Pedanterie mochte man außerdem zwischen diesem Hinabsteigen und dem „Hinauffahren mit vielen" die Erwähnung der Auferweckung vermissen, deshalb das συνήγειρε einschieben und zum Ausgleich vorher ἀνήγαγεν lesen. Aber wie dem auch sei, jedenfalls verdient der oben wiedergegebene Wortlaut den Vorzug[1]. — Zum Gedanken vgl. Eph. 4_{8-10} und die apokryphen Legenden über die Höllenfahrt Christi wie Evangelium Nicodemi II (Descensus ad inferos). — Z. 40 DA fügt an: *mit dem er war von Ewigkeit in einer erhabenen Gottheit.* Der Zusatz ist ebenso zu beurteilen wie zu Z. 15.

[1] *Schwartz* hat ihn nun auch in den Text seiner Eusebiusausgabe aufgenommen.

Z. 41 f. Der Befehl zur Einberufung der Bürgerschaft fehlt in DA, da hier der Apostel zunächst noch eine Ansprache an den Hof (die Erzählung von der Kreuzesauffindung) hält (Phillips S. 9—16). Erst nach derselben spricht (S. 17) Abgar selber den Wunsch aus, Addai möge vor der ganzen Stadt predigen, und ordnet am nächsten Tag durch Abdus die Aussendung eines Herolds zur Ankündigung jener Versammlung an; vgl. darüber oben S. 158. — Z. 44 vgl. Mt. 10₉ f., worauf sich der Apostel in DA ausdrücklich beruft; Mt. 19₂₇ und Parallelen. —

Z. 46 im Jahre 340 der mit dem 1. Okt. 312 v. Chr. beginnenden seleucidischen Aera, also im Jahre 28/29 unserer Zeitrechnung, das bis auf Eusebius als das Todesjahr Jesu galt. Von Eusebius an setzt man gemeinhin, unter der Annahme der dreijährigen Wirksamkeit Jesu, seinen Tod in den Nisan des Jahres 32; dem entspricht die von der DA in der Einleitung gegebene Jahreszahl 343; dieselbe ist also nacheusebianisch. Doch läßt die armenische Uebersetzung vermuten, daß auch DA ursprünglich „340“ las. — Diese Jahresangabe hat Eusebius — wie schon die Verkettung mit dem Folgenden beweist und wie es vollends deutlich wird, wenn man sich überzeugt, daß seine Vorlage noch weiter lief — aus anderm Zusammenhange hiehergerückt. Er wird sie am Schlusse (oder am Anfange) der Handschrift gefunden haben.

Daß diese weiter reichte, ist oben dargelegt (s. S. 155). Sie wird vermutlich noch von der öffentlichen Predigt, der Einrichtung der edessenischen Gemeinde und dem Tode des Apostels, möglicherweise auch noch von seinem Nachfolger Aggai berichtet haben und mit der oben (S. 159) besprochenen Beglaubigung durch den königlichen Archivar abgeschlossen haben.

Neutestamentliches aus dem Koran.

(J. Flemming.)

Nach muslimischer Anschauung ist Christus ein Vorläufer Muhammeds, des letzten und größten Propheten, und so kann es uns nicht wunder nehmen, wenn wir in dem heiligen Buche der Muhammedaner, dem Koran, nicht wenig Stellen finden, die sich mit Christus und seinem Werke beschäftigen. Neben ihm treten nur noch Maria, Zacharias und Johannes der Täufer auf; die Apostel werden nur einigemal kurz erwähnt, namhaft wird keiner von ihnen gemacht. Alles aber was Muhammed über diese neutestamentlichen Persönlichkeiten zu berichten weiß, ist aus sehr trüber Quelle geflossen, und die Worte, die er ihnen in den Mund legt, hat er meistens nach seinen eigenen Zwecken gemodelt. Immerhin wird es den Lesern der neutestamentlichen Apokryphen nicht uninteressant sein, zu erfahren, welche Gestalt die wohlbekannten Berichte schließlich im Koran angenommen haben.

Von der einschlägigen Literatur seien erwähnt außer den Angaben bei Ropes, Sprüche Jesu S. 12 f. A. 3: C. F. Gerock, Christologie des Koran. Hamburg 1839. J. M. Arnold, Der Islam. Gütersloh 1878. H. Grimme, Mohammed (bes. Teil II). Münster 1892—95. Th. P. Hughes, Dictionary of the Islam. 2. Ed. London 1896. Dazu die Werke über Muhammeds Leben von Weil, Sprenger und Muir. Koranübersetzungen von Rückert (Frankfurt 1888) und Palmer (Oxford 1880).

Maria[1].

Sure 3, 31 Als das Weib Imrans[2] sprach: Herr, ich habe dir gelobt, was in

[1] Weiteres über Maria findet sich in den Berichten über Jesus, besonders in der Ankündigung und in der Erzählung seiner Geburt.

[2] Nach dem Koran und muhammedanischer Tradition heißen die Eltern Marias Imran und Hanna.

meinem Mutterleibe ist, als dir geweiht, so nimm (es) an von mir; denn du bist ja der Hörende, der Wissende. Als sie es nun gebar, sprach sie: Herr, ich habe es geboren, ein Weibliches — Gott aber wußte wohl, was sie geboren hatte, und nicht gleicht Männliches dem Weiblichen — und ich habe es Maria genannt, und ich suche bei dir Zuflucht für sie und für ihre Nachkommenschaft vor Satan, dem gesteinigten. 32 Da nahm ihr Herr sie an mit schöner Annahme und ließ sie wachsen in schönem Wachstum; und Zacharias nahm sie zu sich. So oft nun Zacharias zu ihr eintrat in das Heiligtum, fand er bei ihr Speise. Da sprach er: O Maria, woher hast du dieses? Sie sprach: Das ist von Gott, Gott versorgt, wen er will, ohne Anrechnung.

Johannes der Täufer.

1.

Sure 3, 33 Daselbst rief Zacharias seinen Herrn an und sprach: Herr, gib mir von dir aus eine gute Nachkommenschaft, du bist der Erhörer des Gebets. Da riefen die Engel ihm zu, während er stand, betend im Heiligtum: 34 Siehe, Gott verkündet dir den Johannes, als den Zeugen eines Wortes von Gott (Jesus), einen Herrn, einen Asketen und einen Propheten aus der Zahl der Guten. 35 Er sprach: Herr, wie soll mir ein Knabe werden, denn schon hat das Alter mich erreicht, und mein Weib ist unfruchtbar? Er sprach: Also tut Gott, was er will. 36 Er sprach: Herr, gib mir ein Zeichen! Er sprach: Dein Zeichen sei, daß du nicht redest mit den Menschen drei Tage lang als nur durch Zeichen, und gedenke viel deines Herrn und preise (ihn) abends und morgens.

2.

Sure 19, 1 Geschichte von der Erbarmung deines Herrn gegen seinen Knecht Zacharias, 2 da er seinen Herrn anrief mit heimlichem Rufe. 3 Er sprach: Mein Herr, sieh, mein Gebein ist schwach geworden, und mein Haupt glänzt im Silberhaar, 4 doch im Gebet zu dir, Herr, war ich nie unglücklich. 5 Allein ich fürchte die Sippe nach mir, und mein Weib ist unfruchtbar; so gib mir denn von dir aus einen Stellvertreter, 6 der sei mein Erbe und Erbe im Stamme Jakobs, und mach ihn, Herr, (dir) wohlgefällig. 7 O Zacharias, wir verkünden dir einen Knaben, des Name Johannes sein soll. 8 Nicht schufen wir zuvor ihm einen Namensvetter. 9 Er sprach: Herr, wie soll mir ein Knabe werden, da mein Weib unfruchtbar und ich zu hohen Jahren schon gekommen bin und altersschwach? 10 Er sprach: Also spricht dein Herr: das ist für mich ein Leichtes, ich habe dich zuvor geschaffen, da du nichts warst. 11 Sprach er: Mein Herr, gib mir ein Zeichen! Er sprach: Dein Zeichen sei, daß du nicht redest mit den Menschen drei volle Nächte (Tage) durch. 12 Da ging er zu seinem Volke aus dem Heiligtum und bedeutete ihnen: Preiset Gott morgens und abends. 13 O Johannes, nimm das Buch mit Kraft! und wir haben ihm als Knaben Weisheit gegeben 14 und Güte von uns aus und Reinheit, und er war gottesfürchtig und liebevoll gegen seine Eltern und war kein widerspenstiger Gewaltmensch. 15 Friede über ihm am Tage, da er geboren ward, am Tage, da er stirbt, und am Tage, da er auferweckt werden wird zum Leben.

3.

Sure 21, 89 Und Zacharias als er rief zu seinem Herrn: Herr, laß mich nicht einzig bleiben, du bist der Beste der Erben. 90 Und wir erhörten ihn und gaben ihm Johannes und wir machten sein Weib ihm recht; sie waren schnell zum Guten und beteten zu uns in Liebe und Furcht und waren uns unterwürfig.

4.

Sure 6, 89 Und Zacharias und Johannes, Jesus und Elias, alle gehören zu den Guten.

Jesus.

a) Ankündigung seiner Geburt.

1.

Sure 3, 37 Und als die Engel sagten: O Maria, Gott hat dich erwählt und

dich rein gemacht und hat dich erwählt über die Frauen der Welt. 38 O Maria, sei gehorsam deinem Herrn und bete an und neige dich mit den sich Neigenden. 39 Das ist eine von den Kunden des Verborgenen, was wir dir (Muhammed) eröffnen, denn du warst nicht bei ihnen, als sie ihre (Los-)Pfeile warfen, wer von ihnen Maria annehmen sollte, und du warst nicht bei ihnen, als sie (darum) stritten. 40 Als die Engel sagten: Gott schickt dir die frohe Botschaft eines Wortes von sich, sein Name (soll sein) der Messias, Jesus, Sohn Marias, geehrt in dieser Welt und in der andern und von den (Gott) Nahestehenden. 41 Er wird reden zu den Menschen in der Wiege und im reifen Alter, und gehört zu den Guten. 42 Sie sprach: Herr, wie soll ein Sohn mir werden, hat mich doch nie ein Mann berührt? Er sprach: So schafft Gott, was er will: wenn er ein Ding beschlossen hat, sagt er nur zu ihm: Sei! so ist es. 43 Und er wird ihn die Schrift und die Weisheit lehren, Gesetz und Evangelium, als Abgesandten an die Kinder Israels.

2.

Sure 19, 16 Gedenke auch im Buche Marias, als sie wegging von ihrer Familie nach einem Ort im Osten, 17 und sie nahm einen Schleier, (sich) vor ihnen (zu verbergen). Da sandten wir zu ihr unsern Geist, und er erschien ihr als ein wohlgestalteter Mann. 18 Sie sprach: Ich nehme meine Zuflucht vor dir zum Erbarmer, wenn du gottesfürchtig bist. 19 Er sprach: Ich bin nur ein Bote deines Herrn, um dir einen reinen Knaben zu schenken. 20 Sie sprach: Wie soll mir ein Sohn werden, da mich kein Mann berührt hat, und ich nie Sünderin war? 21 Er sprach: Also spricht dein Herr: Das ist für mich ein Leichtes, und wir wollen ihn zum Zeichen machen für die Menschen und zur Barmherzigkeit von uns aus, das ist beschloß'ne Sache.

b) Geburt Jesu.

1.

Sure 19, 22 Und sie empfing ihn und entwich mit ihm an einen fernen Ort. 23 Da überkamen sie die Wehen am Stamme der Palme. Sie rief: O wär' ich doch zuvor gestorben und wär' vergessen und verschollen! 24 Da rief es zu ihr von unten her: Sei nicht traurig, der Herr hat zu deinen Füßen ein Bächlein geschaffen, 25 und schüttle nach dir zu den Stamm der Palme, so wird er frische Datteln auf dich fallen lassen. 26 Iß, trink und fasse frischen Mut, und wenn du einen von den Menschen siehst, 27 so sprich: Ich habe dem Erbarmer ein Fasten gelobt, darum rede ich heut' mit niemand. 28 Sie brachte ihn nun zu ihrem Volke, ihn tragend, da sagten sie: O Maria, du kommst mit einer wunderbaren Sache! 29 O Schwester Aarons, dein Vater war ja doch kein Bösewicht, und deine Mutter keine Sünderin. 30 Sie deutete auf ihn, da sagten sie: Wie sollen wir mit einem reden, der ein Knabe in der Wiege ist? 31 Da sprach er: Ich bin Gottes Knecht, er hat mir das Buch gegeben und zum Propheten mich gemacht. 32 Er hat mich zu einem Gesegneten gemacht, wo ich auch sei, und hat mir aufgetragen Gebet und Almosen, so lange ich lebe, 33 und Ehrfurcht gegen meine Mutter und hat mich nicht gemacht zu einem elenden Gewaltmenschen. 34 Friede über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tage, da ich sterbe, und am Tage, da ich werde auferweckt werden zum Leben. 35 Dieser ist Jesus, Marias Sohn, nach dem Wort der Wahrheit, an dem sie zweifeln. 36 Nicht kommt es Gott bei, sich einen Sohn zu nehmen, Preis ihm! Wenn er ein Ding beschlossen hat, sagt er nur zu ihm: Sei! so ist es.

2.

Sure 23, 52 Und wir machten den Sohn Marias und seine Mutter zu einem Zeichen und gaben ihnen Unterkunft auf einem Hügel, der Sicherheit und eine Quelle bot.

c) Wundertaten Jesu.

1.

Sure 3, 43 (Jesus spricht:) Ich bringe euch ein Zeichen von eurem Herrn, daß

ich aus Ton (etwas) schaffe wie die Gestalt eines Vogels, dann blase ich es an, so wird es ein Vogel nach Gottes Willen[1]. Und ich werde heilen die Blinden und Aussätzigen, und ich werde zum Leben auferwecken die Toten nach Gottes Willen, und ich werde euch sagen, was ihr essen sollt und was ihr aufbewahren sollt in euren Häusern. Fürwahr hierin wird ein Zeichen für euch sein, wenn ihr Gläubige seid.

2.

Sure 5, 109 Als Gott sprach: O Jesu, Sohn Marias, gedenke meiner Wohltat an dir und an deiner Mutter, als ich dich stärkte mit dem Geist der Heiligkeit, so daß du zu den Menschen in der Wiege sprachst und als Erwachsener. 110 Und wie ich dich lehrte die Schrift, die Weisheit, das Gesetz und das Evangelium, und wie du schufst aus Ton (ein Ding) wie die Gestalt eines Vogels nach meinem Willen[1], und es anbliesest, so daß es ein Vogel ward nach meinem Willen, und wie du heiltest die Blinden und Aussätzigen nach meinem Willen, und hervorgehen ließest die Toten nach meinem Willen, und wie ich die Söhne Israels von dir abwehrte, als du zu ihnen kamst mit deutlichen Zeugnissen, und die Leugner unter ihnen sagten: Das ist nichts als offenbares Blendwerk. 111 Und wie ich den Jüngern eröffnete: Glaubet an mich und an meinen Abgesandten. Sie sprachen: Wir glauben, sei Zeuge, daß wir Gottergebene sind. 112 Wie da die Jünger sprachen: O Jesus, Sohn Marias, vermag dein Herr einen Tisch[2] für uns herabzulassen vom Himmel? Er sagte: Fürchtet Gott, wenn ihr Gläubige seid! 113 Sie sprachen: Wir wünschen davon zu essen, auf daß unsere Herzen Ruhe haben, und wir wissen, daß du uns die Wahrheit gesagt hast, und daß wir des Zeugen sind. 114 Da sprach Jesus, der Sohn Marias: O Gott, unser Herr, laß uns herab einen Tisch vom Himmel, daß er uns ein Fest sei, für den ersten von uns und für den letzten von uns, und ein Zeichen von dir, und versorge uns, du bist ja der beste der Versorger. 115 Sprach Gott: Ich will ihn niedersenden zu euch; wer aber dann von euch noch leugnet, den werde ich strafen mit einer Strafe, mit der ich sonst keinen strafe aus den Welten.

d) Wirksamkeit Jesu, seine Sendung und sein Zeugnis.

1.

Sure 57, 26 Wir sandten Noah und Abraham und gründeten unter ihrer Nachkommenschaft Prophetentum und Schrift. Und einige von ihnen waren recht geleitet, viele aber waren Uebeltäter. 27 Dann ließen wir auf ihren Spuren unsere Abgesandten folgen, wir ließen folgen Jesus, den Sohn der Maria, und gaben ihm das Evangelium und legten in die Herzen derer, die ihm anhingen, Güte und Milde — und Mönchtum, das sie aufbrachten, wir schrieben ihnen nur vor, Gottes Wohlgefallen zu suchen, doch sie beobachteten es nicht mit rechter Sorgfalt. Wir gaben denen von ihnen, die glaubten, ihren Lohn, doch viele von ihnen waren Uebeltäter.

2.

Sure 5, 50 Und wir ließen ihren (der Propheten) Spuren Jesum, Marias Sohn, folgen, bestätigend was er vor sich hatte vom Gesetz; und wir brachten ihm das Evangelium, darin ist Leitung und Licht, bestätigend, was er vor sich hatte vom Gesetz, und Leitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen. 51 Und das Volk des Evangeliums mag Entscheidung treffen nach dem, was Gott darin offenbart hat, die aber nicht entscheiden nach dem, was Gott offenbart hat, das sind die Uebeltäter.

3.

Sure 2, 81 Dem Moses gaben wir die Schrift und ließen nach ihm folgen die Gesandten und gaben Jesu, dem Sohne Marias, die Beweise (seiner Sendung) und stärkten ihn mit dem Geiste der Heiligkeit. Habt ihr nicht, so oft ein Abgesandter mit

[1] [Vgl. Kindheitsgeschichte des Herrn von Thomas c. 2.]

[2] Geht auf das Abendmahl, vielleicht auch auf die Speisung der 5000.

dem, was eure Seele nicht begehrte, zu euch kam, stolz getan? die einen beschuldigt ihr der Lüge, die andern tötet ihr.

4.

Sure 2, 254 Diesen Gesandten haben wir Vorzüge verliehen, dem einen mehr als dem andern — zu ihnen gehört der, mit dem Gott redete, und einige von ihnen hat er zu Würden erhoben — und wir haben Jesu, dem Sohne der Maria, die Beweise gegeben und ihn gestärkt mit dem Geiste der Heiligkeit. Und wenn Gott gewollt hätte, so würden die, welche nach ihnen kamen, nicht (dagegen) gestritten haben, nachdem die Beweise zu ihnen gekommen waren. Aber sie widersprachen, und einige von ihnen waren gläubig und andere ungläubig; wenn aber Gott gewollt hätte, so hätten sie nicht (dagegen) gestritten; indessen Gott tut, was er will.

5.

Sure 61, 6 Und wie Jesus, der Sohn Marias, sprach: Kinder Israels, ich bin der Abgesandte Gottes an euch, bestätigend was vom heiligen Gesetze mir vorliegt und verkündend einen Abgesandten, der nach mir kommen wird, mit Namen Achmed. Als er (Achmed d. i. Muhammed) aber mit den Beweisen zu ihnen kam, sprachen sie: Das ist offenbares Blendwerk.

6.

Sure 3, 44 (Jesus spricht:) Daß ich bestätige, was vom Gesetz mir vorliegt, und um euch manches zu erlauben, das euch verboten war. Ich kam zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn; so fürchtet Gott und gehorchet mir. Siehe, Gott ist mein Herr und euer Herr, ihm dienet, das ist der gerade Weg. 45 Als aber Jesus bei ihnen die Verleugnung gewahr ward, sprach er: Wer sind meine Helfer zu Gott? Die Apostel sprachen: Wir sind Gottes Helfer, wir glauben an Gott, bezeuge uns, daß wir Gottergebene sind.

7.

Sure 61, 14 Ihr, die ihr glaubt, seid Helfer Gottes, so wie Jesus, Marias Sohn, zu den Aposteln sagte: Wer ist mein Helfer zu Gott? (und) die Apostel sprachen: Wir sind die Helfer Gottes. Da glaubte ein Teil der Kinder Israels, und der andere Teil blieb ungläubig. Wir aber stärkten diejenigen, welche glaubten, gegen ihre Feinde; so gingen sie als Sieger aus.

8.

Sure 43, 63 Als Jesus mit den Beweisen kam, sprach er: Ich komme zu euch mit Weisheit, um euch manches zu erklären, worüber ihr uneinig seid; so fürchtet denn Gott und gehorchet mir. 64 Fürwahr, Gott ist mein Herr und euer Herr, darum dienet ihm, das ist der grade Weg.

9.

Sure 5, 76 Die sind ungläubig, welche sagen: Gott ist der Messias, Marias Sohn. Aber der Messias sprach: Ihr Kinder Israels, dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn! Siehe wer Gott einen Genossen gibt, dem hat Gott das Paradies versagt, seine Wohnung ist das Feuer, und die Ungerechten werden keine Helfer finden. 77 Die sind ungläubig, welche sprechen: Gott ist der Dritte von dreien. Es gibt keinen Gott außer Einen Gott, und wenn sie nicht abstehen von dem, was sie sprechen, so wird schmerzhafte Strafe die Ungläubigen unter ihnen treffen. 78 Werden sie sich nicht bekehren zu Gott und ihn um Vergebung bitten? Denn Gott ist versöhnlich und gnädig. 79 Der Messias, Marias Sohn, ist nichts als ein Gesandter, dem schon voraus gingen Gesandte, und seine Mutter ist eine wahrhaftige; sie aßen beide Speise. Sieh, wie wir ihnen die Zeichen erklären, dann sieh, wie sie sich abwenden.

10.

Sure 4, 169 Der Messias, Jesus, Marias Sohn, ist nur ein Gesandter Gottes und sein (Gottes) Wort, das er in Maria hineinsenkte, und ein Geist von ihm. Glaubet

an Gott und an seine Gesandten und sagt nicht: Drei (sind's). Laßt ab davon. Gott ist nur Ein Gott, ihm sei Preis! (fern sei), daß er einen Sohn haben sollte.

11.

Sure 5, 116 Als Gott sprach: Jesus, Sohn Marias, hast du den Menschen gesagt: Nehmt mich und meine Mutter zu zwei Göttern neben Gott? Er sprach: Mir kommt nicht bei, zu sagen, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich's gesagt hätte, so wüßtest du's. Du weißt, was in meiner Seele ist, aber ich weiß nicht, was in deiner Seele ist, du bist ja der Kenner der Geheimnisse. 117 Nichts sagte ich ihnen, außer was du mir befohlen hast: Dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn. Und ich war Zeuge über sie, solange ich unter ihnen weilte, als du mich aber hinwegnahmst, warst du der Wächter über sie, denn du bist Zeuge von jedem Ding. 118 Wenn du sie straffst, so sind sie deine Knechte, und wenn du ihnen verzeihst, so bist du der Mächtige und Weise.

e) Jesu Tod.

1.

Sure 4, 156 (Die Juden sprachen:) Getötet haben wir den Messias, Jesum, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes — und sie haben ihn doch nicht getötet und gekreuzigt, sondern ein Scheinbild schwebte ihnen vor. Und fürwahr, die welche über ihn streiten, sind im Zweifel über ihn, sie haben keine Kenntnis von ihm, sondern sie folgen der Meinung. Sie haben ihn aber in Wahrheit nicht getötet, sondern Gott hat ihn zu sich erhoben, denn Gott ist stark und weise. 157 Und keinen von den Schriftbesitzern gibts, der an ihn nicht glaubte vor seinem Tode, am Tage der Auferstehung aber wird er gegen sie ein Zeuge sein.

2.

Sure 3, 47 Und sie (die Juden) planten und Gott plante, aber Gott ist der beste Plänemacher. 48 Als Gott sprach: O Jesus, sieh, ich will dich hinwegnehmen und will dich zu mir erhöhen und will dich rein machen von denen, die verleugnen, und will die, welche dir folgen, über die setzen, welche verleugnen, bis zum Tag der Auferstehung. Dann ist eure Rückkehr zu mir, da werde ich entscheiden zwischen euch in dem, worin ihr uneinig seid. 49 Die verleugneten, die will ich strafen mit harter Strafe in dieser und in jener Welt, und keinen Helfer werden sie haben. 50 Die aber glaubten und das Gute taten, den wird er ihren Lohn gewähren, denn Gott liebt nicht die Ungerechten.

Apostel[1].

Sure 36, 12 Halte ihnen im Gleichnis vor die Leute jener Stadt, als die Gesandten zu ihnen kamen, 13 als wir zwei zu ihnen sandten, und sie die beiden für Lügner erklärten, und wir verstärkten sie durch einen dritten, und sie sprachen: Fürwahr,

[1] Die Erzählung hat auf den ersten Blick gar nichts Christliches an sich, möglicherweise liegt ihr aber eine Apostelsage zu Grunde, aus der sie dann ziemlich willkürlich zurechtgestutzt ist. Nach syr.-christlicher Tradition ist Antiochia folgendermaßen bekehrt worden: Petrus und Johannes erhielten den Auftrag, dort das Evangelium zu predigen, sie haben aber keinen Erfolg, sondern werden verspottet. Da trifft sie Paulus und rät ihnen zu einer List. Er gibt sich als Heiden aus und fordert von den Aposteln ein Wunderzeichen. Jene heilen einen Blinden, Paulus auch: da erweckt Petrus einen Toten, und Paulus erklärt sich für überwunden und beredet dann die Uebrigen leicht, sich taufen zu lassen. Diese Erzählung ist aus den Homilien des Jakob v. Serug, und sie wird v. Hub. Grimme (Mohammed Teil II S. 97. Münster 1895) mit unserer Geschichte in Zusammenhang gebracht. Nach Baiḍâwî heißen die drei in der Sure auftretenden Gesandten Johannes, Jonas und Petrus.

wir sind zu euch gesandt. 14 Sie sprachen: Ihr seid nur Sterbliche wie wir, auch hat
der Allerbarmer gar nichts herabgesandt, ihr seid nichts als Lügner. 15 Sie sprachen:
Unser Herr weiß, wir sind Gesandte an euch; 16 uns liegt nur ob das Ausrichten der
klaren Botschaft. 17 Jene sprachen: Wir erblicken ein schlimmes Vorzeichen in euch,
wenn ihr nicht aufhört, werden wir euch steinigen, und fürwahr, von uns aus soll euch
schmerzhafte Strafe treffen. 18 Sie sprachen: Euer Zeichen ist an euch, ja, wenn ihr
euch mahnen ließet! ihr aber seid ausschweifende Leute. 19 Da kam vom äußersten
Ende der Stadt ein Mann her im Lauf, der sprach: Ihr Leute, folgt den Gottge-
sandten! 20. Folgt ihnen, die nicht Lohn fordern, sie sind wohlgeleitet. 21 Was ist
mir? sollte ich dem nicht dienen, der mich erschaffen hat, und zu dem ihr zurückkehren
müßt? 22 Sollte ich neben ihm Götter annehmen? Wenn der Allerbarmer mir scha-
den wollte, so würde ihre Fürsprache mir gar nichts nützen, noch würden sie mich retten
können. 23 Fürwahr, dann wäre ich in offenbarem Irrtum. 24 Ich glaube an euren
Herrn, o hört mich! 25 Da ward zu ihm gesagt: Geh ein ins Paradies! Er sprach:
O, daß mein Volk doch wüßte, 26 wie mir mein Herr verziehen und mich den Hoch-
geehrten zugesellt hat. 27 Wir sandten darnach seinem Volke kein Heer vom Himmel
und wünschten auch keines herabzusenden. 28 Es war nur Ein Schrei und sie waren
erloschen.

B.

Briefe.

Zur Einleitung.

(E. Hennecke.)

(1.) Ueber den Unterschied der nachapostolischen von der apostolischen Briefliteratur äußerte sich Kleuker, Ueber die Apokryphen des N. T.s (1798), S. 419 f.: „Um solche Briefe schreiben zu können, als die Apostel zum Teil hinterlassen hatten, dazu hatte man weder die innere Stütze jenes πνευμα oder erleuchtenden und belebenden Geistes, noch die äußern Antriebe. Man stand nicht in demselben psychologischen und moralischen Verhältnisse zu jener großen Sache." — Empfehlungsbriefe (mit eigentümlicher Umdeutung) 2. Kor. 3 1—3. — Reisen, brieflicher und literarischer Austausch bei Harnack, Die Mission S. 268 ff. — Derselbe, SBA 1902 I, S. 507—545: Der Brief des Ptolemäus an die Flora, eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jhdt.

(2.) Zahns Versuch der Begründung für eine momentane Entstehung der kirchlichen Sammlung der Paulusbriefe zwischen 70—120 (G.K. I 797. 829 ff.) scheitert schon an der Tatsache, daß bei den ältesten erreichbaren Zeugen eine verschiedenfache Anordnung der einzelnen Briefe (vgl. Zahn, Grundriß der Gesch. des neutest. Kanons S. 49 mit dem Muratorianum) zu erkennen ist; vgl. auch G.K. II 997 ff.: Die Gegner und Verteidiger der Kanonicität des Philemonbriefs im 4. Jht.

Die beiden (von Knopf) mitgeteilten antiken Briefe hat auch v. Wilamowitz in seinem Griech. Lesebuch (Text II 398; Erltrgn. II 263) abgedruckt.

Vielleicht hat Kol. 4 16 dem Marcion Anlaß gegeben, den ohne Adresse umlaufenden Brief des Paulus „an die Epheser" zum Laodicenerbrief zu machen. (Jülicher, Einl. 109). Gregor I. hat den erhaltenen Laod.brief abgewiesen, Erasmus († 1536) über ihn ein Urteil abgegeben, das volle Empfindung des Unterschiedes von der paulinischen Redeweise und Geistestiefe verrät (Kunze, Glaubensregel usw. S. 305 f. 537; 517 A. 2). Die humanistische Fiktion eines Briefwechsels zwischen Paulus und den Ephesern auf Grund von AG. 20 18. 35 von Joachim Camerarius (Lips. 1551) s. bei Fabricius III 685 ff.

Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca abgedruckt bei Fabricius (II) p. 880 ff. Vgl. Greppo, Notes historiques, biographiques, archéologiques et littéraires concernant les premiers siècles chrétiens, Lyon 1841 (Nr. 3). Zahn G.K. II 612—621. Harnack I 763—765 (sonstige Lit.) 865. Peter (s. Apokr. S. 80 A. 1) S. 175. Bardenhewer I 467—471. — Die jüngeren Pilatusschriften (Briefwechsel mit Herodes usw.) in den meisten Ausgaben der apokr. Schriften und deren Uebersetzungen abgedruckt. Vgl. Harnack I 23 f. Ehrhard S. 144 A. 4; über den Lentulusbrief speciell die von Schürer, ThLZ 1901, Sp. 144 angegebenen Aufsätze;

v. Dobschütz, Christusbilder, TU N. F. III (1899), S. 308** ff.; vgl. ZwTh 1899, S. 458: „daß wir es hier mit einem der abendländischen Erbauungsliteratur des 13. Jahrhunderts angehörenden, später erst vom Humanismus aufgenommenen und umgeprägten Stücke zu tun haben, dessen große Beliebtheit in humanistischen wie mönchischen Kreisen aus der erstaunlich großen Zahl von Abschriften hervorgeht, die uns aus dem 15.—16. Jahrhundert erhalten sind. Die weite Verbreitung bezeugt aber auch eine ganze Anzahl von Uebersetzungen in verschiedenen abendländischen Sprachen". — Ueber den (bei Jerusalem) vom Himmel gefallenen Brief Christi vgl. Fabricius p. 307 ff. Röhricht, ZKG XI, 1890, S. 436 ff. 619. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche [2] (1898), S. 163. 352. Ehrhard S. 119 A. 9. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina I (1893), p. XII ff. 23—28. 28—32 (Epistola de die dominica); der fränkische Ketzer Aldebert zur Zeit des Bonifatius (Hauck, KG. Deutschlands I 508 ff.) rühmte sich im Besitze eines solchen (Monum. Moguntina ed. Ph. Jaffé 1866, p. 142 f.). — Augustin de consensu evangelist. I 9 f.: Man behauptete, Schriften von Christus zu haben, in denen seine Wunderfertigkeit beschrieben war, die aber tatsächlich unchristlichen, ja polizeiwidrigen Inhalt hatten; so Schriften des Petrus und Paulus in Briefform unter seinem und der Apostel Namen, die wert seien, von Leseschülern verlacht zu werden. Aug. erklärt die Erdichtung daraus, daß man jene beiden Apostel mit Christus häufig gemalt sah und in Rom ihren gemeinsamen Todestag feierte [s. Hennecke, Altchristl. Malerei, S. 82 f. 241 f.]. „Kein Wunder, daß sich die Fälscher von den Malern täuschen ließen!" Falsche Schreiben des Ignatius und der Maria bei Fabricius (II) 833 ff. Funk, PA [2] II 214 ff.; vgl Movers-Kaulen im Kath. Kirchenlexikon 2. Aufl. I (1882), Sp. 1082.

(Vgl. Batiffol, Art. Épitres apocryphes, in Vigouroux' Dictionnaire de la Bible II, 1899, col. 1898—1901.)

X.

Clemens an die Korinther.

(R. Knopf.)

a) Clemens und das Alte Testament.

Die Beziehungen unseres Briefes auf das A. T. nehmen, schon äußerlich betrachtet, einen so breiten Raum wie in keiner andern altchristlichen Schrift ein. Der Verfasser des Briefes zeigt eine große Vertrautheit mit dem Inhalt und der Sprache des griechischen A. T., der Septuaginta, in all ihren Teilen. Besonders treten in den direkten Citaten neben dem Gebrauch von Psalmen und Jesaja die Anführungen aus Hiob und dem Spruchbuche hervor. Sehr bemerkenswert ist weiter bei 1. Clem. die ausgiebige Heranziehung alttestamentlicher Beispiele. Namentlich im ersten Teile des Briefes treffen wir auf lange Reihen sorgfältig gewählter und geordneter Beispiele (vgl. c. 4; 9—11; 16—18). Die Vertrautheit des Verfassers mit dem alttestamentlichen Stoffe zeigt sich auch noch darin, daß er bei seinen Erzählungen und Beispielen öfters Züge bringt, die über den Erzählungsstoff des hl. Buches hinausgehen, mithin apokrypher Art sind (vgl. z. B. 7, 6; 11, 2 und die Anmerkungen zu diesen Stellen): die mancherlei Ausschmückungen, die spätere jüdische, besonders hellenistische Erbauungstendenz am Erzählungsstoffe des A. T. vorgenommen hat, sind dem Verfasser unseres Briefes nicht fremd geblieben. Ein weiterer Beweis für die Vertrautheit des 1. Clem. mit der Septuaginta liegt darin, daß abgesehen von den ausdrücklichen Citaten und von den Beispielen sein ganzer Stil von Anklängen und Erinnerungen an alttestamentliche Stellen und den Sprachgebrauch

der griechischen Bibel durchzogen ist. — Fast auf jeder Seite des Briefes tritt uns also eine ausgiebige Benutzung des A. T. entgegen. Die Methode, nach der 1. Clem. das hl. Buch verwendet, ist die schlichte, moralistisch-paränetische. Die Citate und die Beispiele werden nicht allegorisch um- und ausgedeutet, sondern sie wirken in ihrem einfachen Wortlaute. Daß aber auch die höhere pneumatische Auslegung des A. T., wie sie z. B. in klassischer Form im Barnabasbriefe vorliegt, dem Verfasser nicht ganz fremd ist, beweist 12, 7 (vgl. die Anmerkung dazu).

Die große Vertrautheit unseres Verfassers mit der Septuaginta legt noch eine Frage nahe: muß man nicht annehmen, daß der Schreiber des Briefes ein geborener Jude, ein Hellenist, gewesen sei? (So neuestens wieder: Nestle, ZnW I 178 ff; Stahl, Patristische Untersuchungen, 1901, S. 90 f.) Zur Lösung dieser Frage kann man nicht einzelne Stellen des Briefes heranziehen. Nirgends im Briefe findet sich eine Einzelaussage oder -anschauung, aus der die jüdische Abstammung des Verfassers zu folgern wäre. Wenn in 4, 8 steht „unser Vater Jakob" oder in 31, 2 „unser Vater Abraham" (vgl. auch 60, 4 und 62, 2), so geht daraus noch keineswegs hervor, daß der Schreiber des Briefes ein geborener Jude gewesen sein müßte: Die frommen gottgefälligen Erzväter sind auch von andern altchristlichen Schriftstellern, die sicher Heidenchristen waren, im geistlichen Sinne als „Väter" der Christen bezeichnet worden. Die Kernfrage ist einzig diese: ist es möglich, daß ein geborener Heide je eine solche Vertrautheit mit dem A. T. erlangen konnte, wie wir sie bei 1. Clem. sehen? Und diese Frage kann man bejahend beantworten. Der Mann, der den Brief geschrieben hat, war wohl durch Jahrzehnte ein Glied der Christengemeinde, gehörte mit zu denen, die „von Jugend an bis zum Greisenalter ohne Fehl unter uns wandelten" (63, 3). Die alten Christen haben sich eifrig mit dem heiligen Buche abgegeben, dessen Besitz in ihren Augen „einer der einleuchtendsten und empfehlendsten Vorzüge der neuen Religion" gewesen ist, sie haben es, wenn es ihnen zugänglich war, privat vorgenommen, es wurde in den Gemeindeversammlungen verlesen; seine Ausdrücke und Wendungen sind sicher auch in die gewöhnliche alltägliche Sprache der Christen eingedrungen. Hinsichtlich der Benutzung des A. T. für die religiöse und moralische Erbauung hat sich sehr bald eine Tradition in der Auswahl der Citate und Beispiele gebildet. Einem Manne, der 30—40 Jahre der Gemeinde angehört, sich in ihr als Prediger ausgezeichnet hatte, können wir die genaue Bekanntschaft, die unser Brief mit dem A. T. zeigt, wohl zutrauen, auch wenn er nicht von Kindheit auf die Septuaginta gekannt hatte. (Ueber 1. Clem. und das A. T. vgl. Wrede, Untersuchungen zum 1. Klemensbriefe 1891, S. 58—111.)

b) Clemens und das Neue Testament.

Neben das Gotteswort des A. T. tritt als zweite, gleichgestellte Autorität noch nicht ein geschriebenes N. T., sondern der „Herr", d. h. Christus. Aussprüche Jesu werden an zwei Stellen des Briefes angeführt (vgl. 13, 2 und 46, 8). Sie sind ebenso heilig wie die Gottesworte des A. T.

Doch wenn auch der Kanon des N. T. als Sammlung noch nicht existirte, so waren immerhin die einzelnen neutestamentlichen Schriften zum größten Teile bereits vorhanden und dem Verfasser unseres Briefes bekannt. Nicht sicher ist, ob 1. Clem. bereits unsere Synoptiker gelesen habe. Hat er sie, wie wahrscheinlich ist, gekannt, so ist der Gebrauch, den er 13, 2 und 46, 8 von ihnen macht, ein sehr freier. Aus einzelnen Anklängen an das Johannesevangelium läßt sich nicht beweisen, daß dieses dem Verfasser vorgelegen habe. Sicher waren aber dem Autor die Paulusbriefe vertraut. 47, 1 citirt er ausdrücklich 1. Kor., und Kenntnis des Römerbriefs läßt sich aus verschiedenen Stellen des Schreibens nachweisen. Kenntnis anderer Paulusbriefe muß man freilich mehr voraussetzen, als daß man sie beweisen kann, und sehr zweifelhafter Art sind die Anspielungen auf gewisse Stellen von Kol., Eph. und den Pastoralbriefen. Sehr wahrscheinlich ist es, daß unser Verfasser 1. Petr. gekannt habe. Daß an einer Stelle des Schreibens (in c. 36) Hebr. wörtlich, wenn schon schweigend citirt wird, daß aber auch an andern Stellen

(vgl. besonders die cc. 10—12) Entlehnungen und Nachahmungen des Hebr. vorliegen, hat bereits das kirchliche Altertum erkannt (vgl. Euseb. KG. III 38, 1). Bekanntschaft des Verf. mit den übrigen Schriften des N T. (AG., Jak., Jud., 2. Petr., 1.—3. Joh., Offenb.) läßt sich nicht nachweisen.

c) Anmerkungen.

Abkürzungen: A = cod. Alex. (Apokr. S. 84); C = cod. Constantinopol. (Apokr. S. 84); L der Lateiner (Apokr. S. 84 A. 2); S der Syrer (Apokr. S. 84 A. 1).

Lit.: Die Ausgaben der Patres apostolici; R. *Knopf*, Der erste Clemensbrief, untersucht und herausgegeben, TU N. F. V 1, Leipz. 1899.

Der Typus der Zuschrift ist der *nämliche* wie in den Paulusbriefen und im 1. Petr. — Die Christen bezeichnen sich selber als Beisassen, weil sie sich in den Städten, die sie bewohnen, und überhaupt in der Welt, nicht als eigentliche Bürger fühlen, sondern als Fremde, die nur zeitweilig und vorübergehend auf Erden weilen, deren eigentliches Bürgerrecht und deren wahre Heimat aber im Himmel ist, vgl. neben unserer Stelle 1. Petr. 1 1, 17, 2 11, Hebr. 11 13, 2. Clem. 5, 5, Hermas sim. I 1, Brief an Diognet 5, 5.

1 1: Die *Fährlichkeiten und Drangsale* sind die Leiden, die der römischen Gemeinde aus der domitianischen Christenverfolgung erwuchsen. — ἀδελφοί hinter περιστάσεις, das nur von A geboten wird, hat wegzufallen. — *geschädigt worden ist*; so mit LS, die in ihren Vorlagen βλαφθῆναι lasen. A und C haben βλασφημηθῆναι. Die Lesart von LS ist die schwerere, die andere ist des Harmonismus verdächtig, vgl. Röm. 2 24, Jak. 2 7, Offb. 13 6, 16 9.

3: Gleich hier am Eingange des Briefes möge ein kurzes Wort über die *Gemeindeverfassung*, die der Brief voraussetzt, stehen (vgl. darüber die trefflichen Ausführungen von *Wrede*, Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe, 1891, S. 7 ff., daselbst auch S. 8 Anm. 2 die einschlägige Litteratur). Die Entscheidung über die Frage hängt an wenigen, nicht immer deutlichen Stellen des Briefes.

1. Clem. kennt ohne Zweifel bereits ein Amt in der Gemeinde, das sind die *Episkopen* (Bischöfe), die 42, 4 ff., vgl. auch 44, 1 erwähnt werden. Ueber die Art ihrer Bestellung erfahren wir in 44, 3, daß sie auf Vorschlag erprobter Männer von der ganzen Gemeinde gewählt werden, über ihre Befugnisse, daß sie die Opfer des Bischofsamtes darzubringen haben (44, 4), d. h. daß sie (wie auch aus dem Zusammenhange, in dem c. 44 erscheint, zu schließen ist) gewisse kultische Funktionen, in erster Linie die Abendmahlsfeier, vorzunehmen haben. Daneben müssen sie auch noch andere Befugnisse gehabt haben (Verwaltung der Geldangelegenheiten, ein Aufsichtsrecht über die Gemeindeglieder, die Armenpflege), aber darüber hören wir im Briefe nichts. Neben den Episkopen stehen die *Diakonen* (42, 4 f.), sie sind die Gehilfen der Episkopen. Die Episkopen (und vielleicht auch die Diakonen mit eingeschlossen) bezeichnet 1. Clem. mit einem andern Namen als *Presbyter* (Aelteste). Das geht klar aus der Art hervor, wie in 42, 4 f.; 44, 1 und 3—5; 47, 6, bald von den Episkopen und ihrem Amte, bald von den Presbytern und ihrer Einsetzung und Befugnis gesprochen wird. Nun hat aber weiter 1. Clem. noch einen andern Gebrauch des Wortes „Presbyter", wonach Presbyter nicht Amtsbezeichnung ist, sondern wonach es eine viel weitere Klasse in der Gemeinde umfaßt, die Aelteren in der Gemeinde (und damit die Bewährten, die Angesehenen, die Träger der Ueberlieferung) gegenüber den Jüngeren, den νέοι. Dieser weitere Gebrauch des Namens Presbyter liegt klar in c. 1, 3 und 21, 6 (vgl. auch 3, 3) vor, wo unter den Aeltesten einfach die ältere Schichte der Gemeindeglieder gegenüber der jüngeren zu verstehen ist. So hat der Name Presbyter in 1. Clem. eine doppelte Bedeutung, er ist einmal Amtsbezeichnung (= Episkopen und vielleicht auch Diakonen), er ist sodann aber auch einfach Bezeichnung der älteren Leute in der Gemeinde überhaupt. — An der Spitze der Gemeinde stehen aber nicht nur die gewählten Episkopen (und Diakonen), die „Presbyter" im engeren Sinne, sondern auch noch andere Leute, die Eigenschaften

besitzen und Tätigkeiten ausüben, durch die man sich Ansehen und Führerstellung in der Gemeinde erwirbt. Dabei haben wir sicher in erster Linie an die Propheten und Lehrer der Gemeinde zu denken, daneben auch vielleicht noch an berufsmäßige Asketen und andere angesehene Leute (vgl. die Art, wie z. B. 48, 5 f. das Ansehen solcher Leute vorausgesetzt wird). Alle diese Männer sind durch den besonderen Besitz des Geistes ausgezeichnet und dadurch über die Menge der Gemeindeglieder hinausgehoben. Sie bilden mit den Amtsträgern zusammen eine formlose Gruppe, die „Führenden", vgl. 1, 3 und 21, 6. Dieser selben Gruppe unter gleichem Namen begegnen wir auch im Hebräerbrief 13 7. 17. 24. Naturgemäß setzt sich das Kollegium der Führenden aus Angehörigen der älteren Gemeindeschichte, aus den Presbytern im weitern Sinne zusammen. — So ergibt sich also für 1. Clem. folgende Gliederung in der Gemeinde: Es stehen einander einmal gegenüber die beiden Schichten der Aelteren und der Jüngeren in der Gemeinde. Aus der Zahl der Aelteren bildet sich, zum Teil durch Wahl, zum Teil durch Hervortreten des Einzelnen infolge von charismatischer Begabung eine Gruppe von „Führenden", die ἡγούμενοι (oder προηγούμενοι). Die Gewählten in dieser Gruppe sind die Amtsträger, die Episkopen (und Diakonen), denen im specifischen Sinne der Name „Presbyter", „Aelteste" eignet.

2 1: an dem, was euch Christus für eure Pilgerreise darbot, so mit CSL (τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ) gegen A (τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ). An der Ursprünglichkeit unserer Lesart kann angesichts der überwiegenden Bezeugung nicht gezweifelt werden. Lightfoot ist (in der Anmerkung z. St.) für τοῦ θεοῦ eingetreten, aber er kannte L noch nicht. Er faßt ἐφόδιον ebenso wie Harnack PA z. St. als viaticum dei, als das, was Gott den Christen an Lebensgütern für ihre Pilgerreise mitgibt. Beide Ausgaben interpungiren hinter ἀρκούμενοι. Bei der Lesart τοῦ Χριστοῦ muß man ἐφόδια in übertragener Bedeutung fassen: geistliche Zehrmittel, religiöse Güter. Zu interpungiren ist (mit Hilgenfeld N. T. e. c. und Funk pa erst hinter προσέχοντες, wie schon der Parallelismus der Participialbestimmungen verlangt (vor τοῖς ἐφοδίοις 2 Paare von Participien, nachher noch ein Paar). So fällt auch die Schwierigkeit weg, die sich sonst bei der Beziehung des Akkusativs τοὺς λόγους αὐτοῦ einstellt. Bei der gewählten Lesart und Interpunktion ist die Stelle und ihr Zusammenhang so zu erklären: demütig waret ihr, ohne euch zu überheben, ihr ordnetet euch lieber unter, als daß ihr andern befahlt, gabt lieber von eurem irdischen Gute, als daß ihr nach seiner Vergrößerung strebtet. Denn es lag euch ja nichts an äußerem Besitze: Christus gab euch ein Zehrgeld anderer Art: an dem ließet ihr euch genügen und nahmt es in acht. Seine Worte nahmt ihr zu Herzen usw. So gefaßt, gibt die Stelle eine feine Pointe: mit τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ wird die Betrachtung vom Irdisch-materiellen weg auf das höhere Gebiet des geistigen und religiösen Lebens gelenkt, und es wird gezeigt, worin einst der die Korinther beglückende Reichtum bestand. ἐφόδιον in übertragener Bedeutung (geistliches Zehrmittel) kommt öfters vor, vgl. Knopf S. 90 f., überhaupt S. 85—93. — 4: Die Bezeichnung Bruderschaft für die Christenheit findet sich auch 1. Petr. 2 17, 5 9, Polyk. an die Phil. 10 und öfter. — mit barmherziger Gesinnung und Gewissenhaftigkeit; dies ist die von ALS bezeugte Lesart: μετ' ἐλέους καὶ συνειδήσεως, wogegen C mit seinem δέους statt ἐλέους nicht aufkommen kann. Wir müssen ἐλέους fassen als „barmherzige, freundliche Gesinnung gegen den Nächsten" (vgl. auch Zahn, GgA vom 8. Nov. 1876), und der Hinweis darauf war bei dem Zwiste der Korinther nicht unangebracht. συνείδησις kann man wiedergeben durch „gutes Gewissen" (so bereits die altlateinische Uebersetzung). Aber wir müßten dann eigentlich ἀγαθῆς bei συνειδήσεως erwarten, und deswegen und im Hinblick auf den Gebrauch des Wortes in 34, 7 ist es besser, συνείδησις als „Gewissenhaftigkeit" zu erklären (Lightfoot z. St.). — 8 Schluß: vgl. Spr. 7 3. —

3 1: Fülle; πλατυσμός ist LXX = Uebersetzung des hebräischen מֶרְחָב (2. Sam. 22 20, Ps. 118 5) und bedeutet eigentlich „freier, weiter Raum", entgegengesetzt ist θλίψις, στενοχωρία. — 3 1 Das Citat ist sehr frei nach LXX gegeben

(5. Mos. 32$_{13-15}$). — 4 Wir lesen mit AS πόρρω ἄπεστιν; CL haben, mehr mit LXX, ἀπέστη (oder L vielleicht ἀφέστηκεν).

---

4 1 Gott ein Opfer mit AS (τῷ θεῷ; CL lesen mit LXX τῷ κυρίῳ). — 3 und sein Antlitz ward finster; im Texte steht hier und im folgenden Verse συνέπεσεν τὸ πρόσωπον, ein Bild, wofür wir im Deutschen keine entsprechende Form der Wiedergabe haben. Im folgenden: Nicht wahr, wenn du in rechter Weise usw. haben die LXX den dunklen Grundtext offenbar nicht verstanden und falsch übersetzt. Sie scheinen das Vergehen Kains darin gesehen zu haben, daß er zwar das Opfer in richtiger Form darbrachte, aber den bessern Teil der Opfergabe für sich behielt und Gott den schlechteren gab. Im hebr. Urtext ist gar kein besonderer Grund dafür angegeben, warum Gott Kains Opfer verschmähte. — 10 Richter; so mit A (κριτήν), während CSL mit LXX ἄρχοντα lesen. Gleich dahinter lesen CS (auch mit LXX) καί, während AL ἤ haben. Die Abweichung des Clemenstextes von LXX ist wohl aus Einfluß der anklingenden Stelle Lk. 12$_{14}$ zu erklären. — 11 In der Stelle 4. Mos. 12$_{14}$ f., auf die hier angespielt wird, ist nur erzählt, daß Mirjam aus dem Lager ausgeschlossen wurde. — 12 Moses wird an verschiedenen Stellen des A. T. „Diener Gottes" genannt, vgl. 2. Mos. 4$_{10}$, 14$_{31}$; 4. Mos. 12$_{7}$ f., Jos. 8$_{31. 33}$. Clem. gebraucht auch c. 43, 1; 51, 3 und 5; 53, 5 dieselbe Bezeichnung.

5 1 der jüngsten Vergangenheit... unseres Geschlechts; über die Bedeutung dieser Ausdrücke für die chronologische Fixirung des Briefes, vgl. Apokr. S. 87. — 4 Ablegen der Zeugenschaft ist hier und 5, 7 vom Blutmartyrium zu verstehen. Im Griechischen heißt es beidemal μαρτυρήσας. Wir haben hier die älteste Stelle der Tradition, die vom Martyrium der beiden großen Apostel spricht, und die die beiden Apostel mit der römischen Gemeinde in Verbindung bringt. Von den Fährlichkeiten, die Petrus überstand, wissen wir sonst nichts, über die Gefahren, die Paulus überwand, vgl. 2. Kor. 11$_{23-27}$, $_{32}$ f., dann die verschiedenen Stellen der AG, die von Verfolgung und Flucht, Gefangennehmung, Züchtigung und Steinigung (14$_{19}$) des Apostels berichten. — 5 zeigte; gemeint ist: er zeigte, lehrte durch sein Vorbild, durch die Art, wie er Eifersucht und Anfeindung ertrug, den Weg zum Kampfpreise der Geduld. Dieser Gedanke ist im Texte etwas kurz ausgedrückt. Die Differenz der griechischen Textzeugen an der Stelle (ἔδειξεν oder ὑπέδειξεν) macht für den Sinn und für die deutsche Wiedergabe nichts aus, L hat ostendit, S scheint ὑπέσχεν gelesen zu haben. — 6 wir interpungiren hinter ἔλαβεν und lesen δικαιοσύνην (5, 7) mit AL, CS hingegen lesen δικαιοσύνης und ziehen auf diese Weise das Wort noch zum Vorhergehenden, indem sie es mit κλέος zusammennehmen. — 7 bis zum äußersten Westen ist er vorgedrungen; eine berühmte und wichtige Stelle, die bei Entscheidung der Frage nach der zweiten Gefangenschaft Pauli sehr schwer ins Gewicht fällt. Unter dem „äußersten Westen" kann der Römer kaum etwas anderes als Spanien verstanden haben. Und daß Paulus nach Spanien gekommen sei, sagt auch ein altes anonymes Kanonsverzeichnis des 2. Jhrh., das sogenannte Muratorianische Fragment (Z. 35 ff.: Lukas schreibe in der Apostelgeschichte dem Theophilus nur das auf, wovon er Augenzeuge gewesen sei; deswegen fehlten auch das Martyrium des Petrus und die Reise des Paulus, der von der Stadt nach Spanien reiste; vgl. Apokr. S. 347). Dies sind die beiden einzigen Stellen der Tradition, die direkt von einer Reise des Paulus nach Spanien berichten (vgl. über die Frage nach der zweiten Gefangenschaft Pauli: Harnack II 238 ff., Zahn, Einleitung I 437 ff., Jülicher, Einleitung $_{3}$ 30 f.; dazu noch Apokr. S. 365 f.) Unter den Machthabern (ἡγούμενοι) sind wohl die römischen Beamten zu verstehen, vor

denen Paulus öfters zu erscheinen hatte. Einige Worte weiter setzen LS zu κόσμου: τούτου hinzu, wohl mit Unrecht. Dieselben beiden Zeugen lesen auch statt ἐπορεύθη (AC): ἐπήρθη (er ward emporgehoben), vgl. AG 1 9.

6 1 vielfache Schmach und Qual, so nach der Lesart von L, der hier das Richtige erhalten zu haben scheint: πολλὰς αἰκίας καὶ βασάνους; ACS haben πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις, was, wenn richtig, natürlich mit ὑπόδειγμα ἐγένοντο zu verbinden wäre. — 2 als Danaiden und Dirken; eine sehr schwierige Stelle, an der aber, bei der Einstimmigkeit der vier Textzeugen, nicht conjicirt werden kann. Wir müssen annehmen (vgl. Harnack, Lightfoot, Funk z. St.), daß jene Märtyrerinnen der neronischen Verfolgung die Qualen der Danaiden und der Dirke zu erleiden hatten. Dabei können wir uns die Aussage, jene Frauen hätten als Dirken gelitten, leicht erklären: Dirke ward von den Brüdern Amphion und Zethos, die für ihre Mutter Antiope Rache nahmen, mit den Haaren an einen Stier gebunden („farnesischer Stier") und von dem rasenden Tiere zu Tode geschleift. So mag man in der neronischen Verfolgung auch Christinen in der Arena hingerichtet haben. Wie aber jene Frauen die Qualen der Danaustöchter erlitten haben sollen, die in der Unterwelt mit Sieben Wasser ins durchlöcherte Faß trugen, können wir uns nicht vorstellen und müssen also diesen Ausdruck unerklärt lassen. — Daß derlei theatralische Hinrichtungen, nach Erzählungen der Mythologie ausgedacht, vorkamen, wissen wir noch aus andern Quellstellen, vgl. Friedländer: Sittengeschichte Roms B. II 6. Aufl. S. 408 f. Gerade Nero liebte solche scenischen Darstellungen, mit Hinrichtungen verknüpft, sehr (vgl. c. 12 in Suetons Nero), und ausdrücklich sagt Tacitus (Annalen 15, 44), man hätte mit den Christen, die hingerichtet wurden, Spottschauspiele (ludibria) angestellt, und erwähnt einige dieser ludibria, wie auch Sulpicius Severus chron. II, 29 von der Verfolgung unter Nero berichtet, man hätte für die Christen neue Todesarten ausgedacht. — 4 Bei den großen Städten, die durch Eifersucht und Streit zerstört wurden, hat der Verf. sicher in erster Linie an Jerusalem gedacht; Jerusalems Zerstörung durch Titus (August 70) war für ihn ein zeitgenössisches Ereignis.

7 1 Schranken; σκάμμα ist der Platz, den man ringsum durch einen aufgeworfenen Graben (das bedeutet σκάμμα eigentlich) umgrenzt und als Arena herrichtet. — 4 seinem Vater; so mit LS (τῷ πατρὶ αὐτοῦ), während A τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, C τῷ πατρὶ αὐτοῦ τῷ θεῷ hat. — die Gnade der Buße haben AC (μετανοίας χάριν), während LS einfach μετάνοιαν übersetzen. — 6 Die Erzählung über Noah in 1. Mos. 7 weiß nichts davon, daß Noah als Bußprediger unter seinen Zeitgenossen aufgetreten sei. Aber die spätere religiöse Ueberlieferung des Judentums kennt diesen Zug wohl, vgl. Henoch bei Syncellus, Chron. p. 47 (Dindorf), Josephus, Altertümer I, 3, 1; Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchliche Litt. S. 207 A. 7. Von der Predigt Noahs wird in unserm Briefe nochmals 9, 5 gesprochen. Das Citat (Hes. 33 11 LXX) ist ziemlich frei gegeben. — 8 2 milden Urteilsspruch; im Texte steht γνώμην ἀγαθήν, was auch heißen kann: ein gutes Mahnwort. — 3 Die Anführung stammt wohl aus einem apokryphen, uns nicht mehr erhaltenen heiligen Buche, vgl. die Anmerkungen der Erklärer z. St. (auch Zahn, Forschungen VI 311 A.: aus einem apokryphen Ezechiel). — Sprich; dies setzt die Accentuierung εἰπόν voraus; L übersetzt so, hingegen hat C εἶπον (ich sprach), A ist unbestimmt, S hat εἰπών. — 4 und reiniget euch; so mit A, während CSL mit LXX das καὶ weglassen. — und laßt uns miteinander rechten; LS lassen das καὶ am Anfange dieses Satzes weg. Die Uebersetzung „rechten" setzt als Text διελεγχθῶμεν voraus, was von L bezeugt wird, A hat (δι)ελεχθῶμεν, woraus dann διαλεγχθῶμεν (CS), „wir wollen uns unterreden", wurde. — 5 die er usw., nach der Lesart ἣν ἐστήριξεν, die sich freilich nur auf L stützt (die anderen lassen ἣν aus). βουλόμενος wird auf diese Weise absolutes Particip, wie solche sich auch 11, 1; 13, 1; 35, 2 (wo ὑποπίπτοντα zu lesen ist); 59, 3 finden, vgl. Knopf S. 48. —

9 3 Enoch (vgl. 1 Mos. 5 24) ist eine sehr beliebte heilige Figur in der re-

ligiösen Ueberlieferung des Judentums und des frühen Christentums. Eine der bedeutendsten spätjüdischen Apokalypsen trägt seinen Namen. Ueber Noahs Predigt vgl. die Anmerkung zu 7, 6.

10 1 Abraham wird nirgends im A. T. ausdrücklich „Freund Gottes" genannt. Doch scheint ihm dieser Titel schon in vorchristlicher Zeit von den Juden gegeben zu sein, vgl. Buch der Jubiläen, 19, 9: er (Abraham) ward als gläubig erfunden und wurde als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben. Stellen im A. T., an die diese Bezeichnung anknüpft, sind Jes. 41 8, 2. Chr. 20 7 (vgl. Hennecke, Altchristl. Malerei 212 A. 6; Harnack, Die Mission S. 302). — 7 zu dem Berge, den . . . nach der Lesart πρὸς τὸ ὄρος ὃ . . .; A hat πρός, C εἰς, S ἐπί, L (in) ist zweifelhaft. τὸ ὄρος ὃ . . . hat L (montem quem), während ACS, wohl unter Einfluß von LXX 1. Mos. 22 2, ἓν τῶν ὀρέων ὧν . . . haben.

11 2 Das Beispiel von Lots Weib, das der Verfasser hier bringt, ist wiederum über den alttestamentlichen Erzählungsstoff hinaus erweitert. Daß Lots Weib an Gottes Urteil zweifelte, kann man aus der Erzählung der Genesis herauslesen, daß sie aber mit ihrem Gatten uneins war, steht nicht da. Wohl aber paßt dieser Zug zu der paränetischen Verwertung des Beispieles im Zusammenhang des ganzen Briefes: die korinthische Gemeinde war streitsüchtig und uneins. Clem. wird indes die Erweiterung kaum selbst vorgenommen haben. Das widerspricht seiner sonst zu belegenden Art.

12 Die Rahab erscheint auch an andern Stellen der christlichen Paränese als Musterbeispiel (Hebr. 11 31, Jak. 2 25) und ist Mt. 1 5 sogar in den Stammbaum Jesu eingefügt worden. Clem. gibt die Erzählung (Jos. 2), auch im Dialoge, recht frei wieder. — 1 Die Hure Rahab, so mit A (Ῥάαβ ἡ πόρνη) und Clem. Alex., der anscheinend in seinem Clemenstexte ebenso las. Hingegen haben CSL Ῥάαβ ἡ ἐπιλεγομένη πόρνη. Der Einschub ist offenbar aus dem Bedenken entstanden, die gefeierte Person, die, wie erwähnt, öfters in der altchristlichen Literatur rühmend genannt wird, direkt als πόρνη zu bezeichnen vgl. Hebr. 11 31, wo der Codex ℵ ebenfalls ἡ ἐπιλεγομένη πόρνη hat. — 6 dein Haus, so mit CL στέγος σου; A hat τοτοεγος σου, S übersetzt, als hätte er τὸ τέγος τοῦ στέγους σου gelesen. — 7 Und sie gaben ihr dazu noch ein Zeichen; so werden mit Lightfoot und Funk die Worte: καὶ προσέθεντο αὐτῇ δοῦναι σημεῖον zu fassen sein, gegen Harnack, der die Uebersetzung vertritt: und sie trugen ihr außerdem noch auf, sie solle ein Zeichen geben. — Die Deutung des roten Seils auf das Blut Christi ist ein Beispiel höherer, pneumatischer Auslegung, an der der Brief sonst arm ist. Spätere Schriftsteller folgen dem 1. Clem. in der Ausdeutung dieses Zuges. —

13 2 Die Herrnworte, die hier angeführt werden, finden sich nirgends in unsern Evangelien wörtlich genau, doch lassen sich verschiedene Parallelen aus Mt. und Lk. anführen, vgl. Mt. 7 1 f., Lk. 6 36. 38, auch Mt. 5 7, 6 14, Lk. 6 31. Der Verfasser hat entweder sein Citat aus einem verlorenen apokryphen Evangelium geschöpft oder er kombinirt nach dem Gedächtnisse verschiedene Sprüche aus den Synoptikern.

14 3 gegeneinander; mit CSL; A hat αὐτοῖς, wobei unsicher ist, ob man es reflexiv übersetzen darf, man könnte auch übersetzen: gegen sie, d. h. gegen die vorerwähnten Führer des Streites. Aber die Mahnung, gegen diese milde zu sein, ist hier ganz unangebracht, Clemens mahnt die Gemeinde, milde und versöhnlich gegeneinander zu sein und nicht hartnäckig zu streiten. — 5 ich suchte usw., unsere Lesart ist die von AC gebotene: ἐξεζήτησα τὸν τόπον αὐτοῦ καὶ οὐχ εὗρον; LS haben nach LXX ἐξεζήτησα αὐτὸν καὶ οὐχ εὑρέθη ὁ τόπος αὐτοῦ (ich suchte ihn und nicht ward seine Stätte gefunden). — Nachkommenschaft; die Ueberſetzung ist bereits Erklärung. Im Texte steht ἐγκατάλειμμα, was wörtlich „Ueberbleibsel" bedeutet. — 15 5 Das bedeutende Homöoteleuton τὰ χείλη τὰ δόλια hat arge Verwirrung bei ACL (und Clem. Alex.) angerichtet; sie alle lassen die Worte τὰ λαλοῦντα . . . bis τὰ δόλια aus und bessern dann mannigfach an dem verstümmelten Texte herum.

Nur S hat hier den richtigen Text erhalten. — unsere Lippen sind in unserer Gewalt; τὰ χείλη ἡμῶν παρ' ἡμῖν ἐστιν mit A und Clem. Alex., CS haben παρ' ἡμῶν, L ist unsicher.

16 1 Daß Christus „das Szepter der göttlichen Majestät" genannt wird, ist eine etwas auffällige und ungewöhnliche Metapher; Hebr. 1 8 ist keine genaue Parallele. Gemeint ist, daß Gott durch Christus seine Herrschaft ausübe, eine bekannte Aussage. — 3 ff. Das bekannte Jesajakapitel, eine Charfreitagslektion, wird in der altchristlichen Literatur sehr oft, ganz oder teilweise oder nur in Anspielungen citiert und auf den leidenden Messias gedeutet. Clemens citirt natürlich nach LXX, die vom Grundtexte oft recht bedeutend abweicht. — 3 sein Antlitz war abgewandt, d. h. er verbirgt und verhüllt es, weil er sich schämt, und weil er verachtet ist. So scheint die LXX den Sinn des Satzes aufzufassen. — 6 Sünden ... Missetaten, so mit AL (ἁμαρτίας ... ἀνομίας), CS haben umgekehrt ἀνομίας . . . ἁμαρτίας. — 7 In der Erniedrigung; AC, während LS: in seiner Erniedrigung übersetzen. Der Gedanke des Satzes soll sagen: dadurch daß er sich erniedrigte, ist sein hartes Los geändert, aufgehoben worden, vgl. Phil. 2 8 f. — 15 Ich aber; mit AS (ἐγὼ δὲ), während CL das δέ auslassen. — 16 Murmeln und Kopfschütteln sind Zeichen des Spottes, vgl. auch Mt. 27 39.

17 1 die in Ziegen- und Schafsfelle Gekleideten sind die Propheten, zum Ausdrucke vgl. Hebr. 11 37 und dann LXX 1. Kön. 19 13. 19, 2. Kön. 2 8. 13. 14, LXX übersetzt das hebr. אַדֶּרֶת an diesen Stellen mit μηλωτή. — 2 Freund Gottes; vgl. das zu 10, 1 Bemerkte. — 3 Im Citate lesen wir mit CS Clem. Alex. δὲ hinter ἐγώ und mit AC Clem. Alex. καὶ vor ἄμεμπτος. — 5 in Seinem Hause, d. h. in Gottes Hause, da Clemens in LXX las: . . . ὁ θεράπων μου Μωϋσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν (4. Mos. 12 7). — als ihm aus dem Dornstrauche die Weisung gegeben ward: ἐκ τῆς βάτου mit L und Clem. Alex.; S hat ἐπὶ τῆς βάτου, C ἐπὶ τοῦ τῆς βάτου, A ist unsicher (ἐπί wird Harmonismus sein, vgl. Lk. 20 37, Mc. 12 26). — 6 Das Citat stammt aus unbekannter Quelle.

18 1 Von ihm sprach Gott; nach der Lesart ἐφ' οὗ κτλ. (Clem. Alex. und L); ACS haben πρὸς ὃν κτλ., „zu ihm". — mit ewigem Erbarmen; so mit ACL (ἐλέει); hingegen haben Clem. Alex. und S ἐλαίῳ, „mit ewigem Oele". — 12 mit einem königlichen Geiste; durch diese Uebersetzung kommt man der Bedeutung, die πνεῦμα ἡγεμονικόν hier nach der LXX hat, am nächsten, namentlich wenn man den Grundtext mit beachtet, der an der Stelle (Ps. 51 14) רוּחַ נְדִיבָה hat. Spätere christliche Auslegung hat ἡγεμονικόν in tiefer philosophischem Sinne gefaßt: der führende Geist, der Geist, der das Urprinzip von Sein und Leben ist, der heilige Geist. Vielleicht hat schon Clem. den Ausdruck so verstanden. — 15 Mund . . . Lippen; mit A, während LS umgekehrte Stellung haben: „Lippen . . . Mund", und so auch LXX (τὰ χείλη, τὸ στόμα); C fehlt an der Stelle. —

19 1 Das . . . bescheidene Wesen; es ist nicht ganz sicher, ob τὸ ὑποδεές so zu übersetzen ist. Die andere Möglichkeit ist die, τὸ ὑποδεές als (freiwillig getragene) Armut und Dürftigkeit zu fassen. — so großer und so heiliger Männer nach der Lesart τῶν τοσούτων καὶ τοιούτων AL; CS haben τῶν τοιούτων καὶ τοσούτων. — denen Zeugnis gegeben ward; nach der Lesart μεμαρτυρημένων CL; AS schieben davor noch ein οὕτως ein. — 2 Wörtlich heißt es: da wir also so vieler und herrlicher Taten teilhaftig geworden sind; unsere Glosse ist zugleich Erklärung des Ausdruckes. —c. 20 steht einzig da in der uns erhaltenen ältesten christlichen Literatur. Einen so begeisterten Preis der Schöpfung und ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit finden wir sonst nirgends. Von den höchsten und erhabensten Naturerscheinungen, den kreisenden Himmeln, der Sonne, dem Monde und den Chören der Sterne steigt die Betrachtung hinunter bis zum Kleinen und Kleinsten, den Quellen und den Tierlein, und findet überall Frieden, Harmonie nach Gottes Willen. Die alte Christenheit war sonst nicht geneigt, der Natur liebevolle Aufmerk-

samkeit zu schenken, sie hatte die Auffassung, daß die Welt schlecht sei, dem Teufel und den Dämonen, dem Tode und der Vergänglichkeit verfallen, eine Anschauung, die wir auch bei Paulus finden (vgl. z. B. Röm. 8 20—22) — entgegengesetzte Züge s. bei Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchl. Lit. S. 253 f., 289 — und die von einem Teil der ausgehenden Antike geteilt wird: die Platoniker betonten stark die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Materie und der Welt. Hingegen vertraten andere Richtungen der antiken Philosophie die Anschauung, daß die Welt gut und vernünftig und wohlgeordnet sei (Ansicht der Stoiker von der göttlichen διοίκησις). An solche Anschauungen der zeitgenössischen Popularphilosophie knüpft Clem. hier an. Daneben wirkt auch noch das Vorbild der Psalmen, die ja öfters Naturschilderungen bringen und den starken, allgewaltigen Schöpfergott preisen. Aber die unmittelbare Anknüpfung für Clem. war doch die Popularphilosophie, vgl. Wernle, Die Anfänge unserer Religion 1901, S. 309 f. — 5 Ich halte fest an der von der Textüberlieferung einmütig bezeugten Lesart κρίματα. Die Konjektur κλίματα ist leicht und naheliegend, aber ganz unnötig. κρίματα kann man fassen als „Ordnungen, Satzungen" (Lightfoot vergleicht 2. Chron. 4 7, 30 16). Der sonst belegten Bedeutung von κρίματα aber entspricht die Uebersetzung „Gerichte, Urteilssprüche" mehr. Wir haben genug paralleles Material, das uns den Ausdruck erklären hilft. In der Unterwelt, deren Eingang im fernen Westen liegt, sind große, geräumige Plätze, an denen die Seelen der Frommen und die Seelen der Frevler bis zum jüngsten Gerichte aufbewahrt werden. Aber schon nach dem Tode eines jeden ergeht ein vorläufiges Gericht über seine Seele, und die Seelen der Guten werden anderswo und in anderer Art aufbewahrt als die der Gottlosen (vgl. Henoch 22, auch 4. Esra 7 75 ff., wo freilich die Gottlosen nicht in Ruhekammern eingehen, sondern unstät umherschweifen). An die Urteilssprüche, die diese Scheidung in der Welt der abgeschiedenen Seelen vornehmen, hat an unserer Stelle der Verfasser gedacht (vgl. auch 50, 3 f. und die Anmerkung dazu). Aber auch Urteilssprüche, die eine unmittelbare schwere Qual verfügen, werden in der Unterwelt verhängt. Die antiken Vorstellungen von Irions schwingendem Rade und des Sisyphos rollendem Felsen, von den Qualen des Tantalos muß Clemens gekannt haben. Auch die apokalyptische Ueberlieferung erzählte von der Verurteilung des in der Unterwelt, im Abgrunde gefesselten Satans und seiner Helfer, der gefallenen Engel. — Wollen wir die Ausdrücke an unserer Stelle teilen, dann wird unter den geheimnisvollen Gerichten des Abgrunds (ἀβύσσου) die Verurteilung des Satans und seiner Helfer zu verstehen sein, während wir bei den unsagbaren Gerichten der Totenwelt (νερτέρων) wohl an die Urteilssprüche zu denken haben, die über die verschiedene Aufbewahrung der Seelen an den Orten der Verstorbenen entscheiden. Zum Schlusse noch eine Vermutung. Iren. III, 3, 3 sagt, im 1. Clem. werde auch die Ueberlieferung von Gott gelehrt, der, neben andern Machttaten, dem Teufel und seinen Engeln das Feuer bereitet habe (qui ignem praeparaverit diabolo et angelis ejus). Nun wird davon nirgends im Briefe ausdrücklich erzählt. Aber sollte Irenäus bei seiner Aussage nicht unsere Stelle im Sinne gehabt haben? Das ist sehr leicht möglich, um nicht zu sagen wahrscheinlich. Es kann ja an der Irenäusstelle ein Gedächtnisfehler vorliegen, aber ihre Angabe kann sehr wohl auf der Erinnerung an die Worte ἀβύσσων ἀνεξιχνίαστα καὶ νερτέρων ἀνεκδιήγητα κρίματα beruhen. — 6 an dem Ort ihrer Sammlung; vgl. 1. Mos. 1 9; die dem Meere ringsum vorgelegten Riegel werden Hiob 38 10 erwähnt. Ueber Stellen, an denen von der Bändigung und Einschließung des Meeres durch Gott gesprochen wird, vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, S. 91 ff. — 8 ὠκεανὸς ἀνθρώποις ἀπέρατος ist zu lesen mit ACL Clem. Alex., Dionys. Alex., Didymus gegen Orig. und S (ἀπέραντος). Nach dem bekannten antiken Weltbilde wird die Erdscheibe von dem „tiefströmenden Okeanos" umflossen, der „den menschlichen Schiffern die Schiffahrt verwehret". Man glaubte, daß das Weltmeer wie das Nordmeer in einer gewissen Entfernung von der Küste für Schiffe undurchdringlich würde (Friedländer, Sittengesch. Roms II⁶ S. 98, Uckert, Geogr.

d. Griech. u. Röm. III, 1, 85). Wenn man aber über den Okeanos hinauskäme, so würde man, nach einigen antiken Ueberlieferungen, zu neuen Welten (Erdteilen) gelangen, die jenseits des Okeanos liegen. Jenseits des Okeanos lag z. B. die berühmte Insel Atlantis, von der Plato im Timäus (p. 21 A—25 D) und im Kritias (p. 108 E—121 C) berichtet: Aegyptische Priester hätten dem Solon erzählt, jenseits der Herkulessäulen hätte in alter Zeit eine Insel gelegen, Atlantis, größer als Asien und Libyen zusammen, sie sei aber infolge eines Erdbebens versunken. — Clemens schließt sich auch hier unbefangen an antike Ueberlieferungen an. Spätere Kirchenväter (Tertullian, um 200, ist für uns der erste) verwerfen die Annahme von Welten jenseits des Okeanos, und auch L liest an unserer Stelle statt οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι einfach et omnis orbis terrarum. Photius (Bibl. 126) tadelt den Clemens ausdrücklich, daß er Welten jenseits des Okeanos annehme. — 10 Die festgesetzten Ordnungen der Winde, ἀνέμων σταθμοί, vgl. Hiob 28 25: ἐποίησεν δὲ ἀνέμων σταθμὸν καὶ ὑδάτων μέτρα, wo das Wort σταθμός indes „Gewicht" bedeutet. (Gott hat das den Menschen geheimnisvolle Gewicht der Winde geschaffen und kennt es, vgl. auch 4. Esra 4 5: „Nun, so wäge mir das Gewicht des Feuers oder miß mir das Maß des Windes".) Clem. scheint das Wort in anderer Bedeutung zu fassen, als „Standort" oder überhaupt als „festgesetzte Ordnung". Daß die Winde feste Ordnung und Standplätze haben, ist auch ein Gedanke der Apokalyptik, vgl. z. B. in Henoch 76 die Vorstellung von den 12 Himmelstoren, je 3 nach jeder Himmelsrichtung, aus denen die verschiedenen Arten der Winde hervorkommen. — halten ihre Zusammenkünfte; Clem. denkt dabei wohl an das geordnete, einmütige Zusammenwohnen kleiner Tiere, wie der Bienen und Ameisen. Es ist aber auch möglich den Ausdruck „Zusammenkünfte" (συνελεύσεις) von der Begattung zu verstehen. — 12 durch den ihm . . .; δι' οὗ αὐτῷ mit L gegen ACS, die einfach ᾧ haben, vgl. Knopf S. 54.

21 1 uns zur Verdammnis; εἰς κρίμα ἡμῖν mit LS gegen A, der εἰς κρίμα πᾶσιν ἡμῖν hat, einen Text, den auch das sinnlose κρίματα σὺν ἡμῖν in C voraussetzt. — 3 Laßt uns bedenken; εἰδῶμεν mit L gegen ACS, die ἴδωμεν haben. — 6 Die Interpunktion und Satzabteilung der Stelle ist nach ACS gegeben. L und Clem. Alex. haben eine andere Interpungirung. — 8 Unsere Kinder; mit LS und Clem. Alex.; AC haben τὰ τέκνα ὑμῶν.

22 1 Sinn: Der Glaube an Christus sichert alle jene herrlichen Errungenschaften eines schönen, friedlichen Gemeindelebens, die im vorhergehenden Kapitel geschildert wurden. Denn er selbst, Christus, ruft uns ja mahnend zu Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit usw. — 7 Bedrängnissen; mit L und Clem. Alex. (θλίψεων), AS setzen αὐτοῦ hinzu. — des Sünders AC; L und Clem. Alex. haben mit LXX den Plural: τῶν ἁμαρτωλῶν. — aber die . . . hoffen, mit AL Clem. Alex. (τοὺς δὲ ἐλπιζοντας); CS mit LXX τὸν δὲ ἐλπίζοντα.

23 2 sich aufblähen; ἰνδάλλεσθαι bedeutet hier sich etwas einbilden, sich dünken, vgl. die Anmerkungen von Harnack, Lightfoot und Funk z. St. Die Bedeutung, die Bryennios in der Anmerkung z. St. dem Worte hier geben will (= ἰλιγγιᾶν, ἐνδοιάζειν, gleichbedeutend mit διψυχεῖν) paßt zwar besser in den Zusammenhang, läßt sich aber lexikographisch nicht rechtfertigen. — 3 f. Das Citat stammt aus einer uns unbekannten Quelle, aus irgend einem heiligen Buche, über das wir höchstens Vermutungen anstellen können. 2. Clem. 11, 2 f. bringt dasselbe Citat und zwar noch etwas ausführlicher. Die Zweifler, die 1. Clem an dieser Stelle im Auge hat, sind jene, die an der Wiederkunft des Herrn zweifeln, in den folgenden Kapiteln wendet er sich gegen die, welche an der mit der Wiederkunft Christi eng verknüpften Auferstehung zweifeln. — Zweifel an der Wiederkunft des in der ältesten Christenheit ungeduldig erwarteten Herrn mußten sich einstellen, als der Ersehnte von Jahr zu Jahr nicht kam. Zur Zeit unseres Briefes wartete die Christenheit bereits 60 Jahre. Der Glaube an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft des Herrn ist noch im ganzen 2. Jhrh. lebendig gewesen. Im hellenischen Osten machte ihm die wissenschaftliche Theologie der großen Alexandriner (Clemens, Ori-

genes und ihrer Schüler) im 3. Jhrh. ein Ende, im lateinischen Westen erhielt er sich noch weit länger.

24 5 Der Anfang des Satzes ist aus dem Säemannsgleichnis genommen; Mc. 4 3.

25 Die Erwähnung des Phönixmythus darf uns nicht wundern. Die Geschichte von dem wunderbaren Vogel, seiner langen Lebensdauer, seiner Einzigartigkeit, seiner Fortpflanzung war im Altertume allgemein bekannt. Aus Aegypten scheint die Geschichte zu den Griechen und Römern gekommen zu sein. Auch die Juden der hellenistischen Zeit kannten und benutzten den Mythus. Unser Autor ist der erste christliche Schriftsteller, der ihn anwendet, aber nach ihm haben noch manche Kirchenväter sich ohne Zaudern die Geschichte angeeignet. — 2 seines Lebens; mit LS; AC lassen τοῦ βίου weg. — 3 entsteht (γεννᾶται); mit AL, während CS ἐγγεννᾶται (entsteht darin) haben. — Heliupolis (Sonnenstadt) ist die berühmte Stadt On in Aegypten.

26 2 Das Citat kann hergenommen sein aus Ps. 28 7, es kann aber auch Anführung aus einem Apokryphon sein. Das angeschlossene Citat: Ich legte usw. ist entweder eine gedächtnismäßige Kombination von Ps. 3 6 und 23 4 oder allenfalls auch ein Citat aus einer uns unbekannten Quelle. — ich erwachte; AL gegen CS, die καὶ ἐξηγέρθην haben.

27 5 Denn wann er will; ὅτι ὅτε θέλει mit L (quia cum), während ACS ὅτι auslassen. Das ὅτι scheint durch den Zusammenhang gefordert, sein Wegfall war des gleich darauf folgenden ὅτε wegen sehr leicht möglich. — 7 Sprache ... Rede; mit A (λόγοι . . λαλιαί), während LS (mit LXX) die umgekehrte Wortstellung haben.

28 1 Die Satzteilung zwischen diesem und dem vorhergehenden Satze ist in C und L falsch. — vor dem nahenden Gerichte; mit LS; während AC Plural ἀπὸ τῶν μελλόντων κριμάτων haben. — 2 der aus seinem Dienste geflohen ist; wörtlich: der von ihm desertirt ist (τινα τῶν αὐτομολούντων ἀπ' αὐτοῦ). — die Schrift; im Griechischen steht hier τὸ γραφεῖον, und damit sind wir auf einen bestimmten Teil der Schrift gewiesen. τὰ γραφεῖα sind die sogenannten Hagiographen, nach alter Einteilung der dritte und letzte Teil des A. T. Sie umfassen im hebräischen A. T. Psalmen, Spr. Sal., Hiob, Hohesl., Ruth, Klagel. Jer., Prediger, Esther, Daniel, Esra, Neh., Chronik. γραφεῖα oder ἁγιόγραφα ist Uebersetzung des hebr. כְּתוּבִים. — 3 Das Citat ist sehr frei gegeben und weicht stark von LXX ab. —

29 2 nach der Zahl der Engel Gottes; so mit LXX, die hier dem Hebräischen gegenüber den richtigen Text hat. Dem Ausdrucke liegt die Vorstellung zugrunde, die sich auch an andern Orten nachweisen läßt, daß die einzelnen Völker besondere Engel als unsichtbare Herrscher zugeteilt erhalten haben. — Israel hat sich Gott selber vorbehalten, hat es keinem Engel zugewiesen. Unter „Israel" und dem „Volke Jakob" des Textes versteht der christliche Verfasser natürlich das wahre Israel, die Christen. — 3 Das Citat ist entweder aus verschiedenen Stellen kombinirt oder es stammt aus einem verlorenen apokryphen Buche (vgl. die in der Uebersetzung angemerkten Stellen).

30 1 ein heiliger Teil; ἁγία μερίς mit LS, C hat ἅγια μέρη, A ἁγίου μερίς. — 3 nicht durch Worte; mit CL, wo AS καί davor setzen. — 4 f. Das Citat ist fast wörtlich gegeben, aber die LXX weicht hier sehr stark vom Hebräischen ab. — 7 unsern gerechten Vätern; damit sind die Patriarchen und überhaupt die großen Gestalten der alttestamentlichen heiligen Geschichte gemeint. Die Christen als das wahre Israel, sehen sich als die wahren Nachkommen jener heiligen Männer an. —

31 3 Daß Isaak sich gern und willig darbringen ließ, berichtet die Erzählung in 1. Mos. 22 1—13 nicht. 1. Clem. hat indessen den Zug nicht frei erfunden, sondern ihn aus jüdischer Tradition übernommen, wie Parallelen aus Rabbinen und Josephus, Altertümer I 14, 4 beweisen. — 32 1 von Ihm; natürlich: von Gott,

während ein par Worte weiter (v. 2) von ihm = „von Jakob“ ist. An der zweiten Stelle haben übrigens AC fälschlich ἐξ αὐτῶν statt ἐξ αὐτοῦ (LS). — 2 Als vorzüglichste Stämme werden aufgezählt der Priesterstamm Levi und der Königsstamm Juda. Zwischen beiden wird als Mittelglied Jesus erwähnt, dem Fleische nach von Juda abstammend, aber doch auch wieder als Hohepriester (36, 1; 61, 3; 64) den Leviten nahestehend. — 3 Alle; greift wieder zurück auf die Beispiele in c. 31.

33 1 Was sollen wir nun tun; mit AS (τί οὖν ποιήσωμεν) gegen CL τί οὖν ἐροῦμεν, was durch Einfluß von Rm. 6 1 entstand. — 3 Hier liegt, wie schon c. 20 1 ff., das auch aus dem A. T. bekannte antike Weltbild vor. Die Erde ist über Wasser fest gegründet und ringsum von Wasser umgeben. Ueber die Erde sind die einzelnen Himmel gewölbt, auf denen sich die Himmelskörper bewegen. — 4 Man kann den Text auch so übersetzen: Zu dem allem hinzu hat er .... das Vorzüglichste und Größte, den Menschen, geschaffen. — κατὰ διάνοιαν, was AC vor ἄνθρωπον einschieben, hat wegzufallen. — 7 Laßt uns beachten; ἴδωμεν mit allen Autoritäten. Die an sich leichte Conjectur der meisten Herausgeber εἴδομεν ist unnötig. — 8 mit all unserer Kraft...., CS setzen vor diesen Satz ein καί. — 34 4 an ihn; ἐπ᾽ αὐτῷ; es ist möglich, aber wenig wahrscheinlich, daß dies ἐπ᾽ αὐτῷ nicht Gott bezeichnen soll, sondern sich auf das ὁ μισθὸς des vorhergehenden Satzes zurückbezieht und dieses wieder aufnimmt. — 7 Hier schlägt der Prediger sehr stark durch. 1. Clem. spricht hier so, als ob er vor der zum Gottesdienste versammelten Gemeinde stünde. Die Stelle setzt auch voraus, daß der Verfasser annimmt, der Brief werde zu Korinth in der Gemeindeversammlung verlesen werden. — τῇ συνειδήσει übersetzt man am besten mit „andächtig“, es bedeutet wörtlich „mit Gewissenhaftigkeit“, vgl. denselben Gebrauch des Wortes in 2, 4. — 8 Nach der ganz glaubwürdigen Aussage des Origenes (in Matth. XXVII, 9) stammt dies Citat, das auch Paulus 1. Kor. 2 9 bringt, aus der uns verloren gegangenen Eliasapokalypse. Der Text des Citates in 1. Clem. schwankt an einigen Stellen: ὅσα lesen AC, ἃ Clem. Alex. und L; κύριος haben CLS, A läßt es aus, Clem. Alex. hat ὁ θεός; ὑπομένουσιν haben AL, ἀγαπῶσιν CS Clem. Alex. — 35 2 Dies kennen wir schon jetzt; an dieser Stelle haben die Uebersetzungen den richtigen Text erhalten. καὶ ταῦτα ὑποπίπτοντα ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν ist zu lesen, A hat statt ὑποπίπτοντα: ὑπέπιπτεν πάντα, C ὑποπίπτει πάντα, vgl. Knopf, S. 67. — 4 derer ..., die ausharren; τῶν ὑπομενόντων mit CL (der Ausdruck nimmt das τοῖς ὑπομένουσιν in 35, 3 wieder auf); A fügt αὐτόν hinzu, S καὶ ἀγαπώντων. — 5 Ruhmsucht; φιλοδοξίαν ist vielleicht mit L zu lesen (inhumilitatem). Doch ist diese Lesart keineswegs sicher, A hat φιλοξενίαν, CS haben ἀφιλοξενίαν, vgl. Knopf, S. 69.

36 2 schauen wir; ἀτενίζομεν mit CL; ἀτενίσωμεν A, und auch S hat einen Konjunktiv oder das Fut. ἀτενίσομεν. — in's Licht; mit LS Clem. Alex. (εἰς τὸ φῶς); A hat εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς, C εἰς τὸ θαυμαστὸν φῶς. Der Zusatz in AC stammt wohl aus 1. Petr. 2 9. —

37 2 wie gehorsam; mit A (der wohl εὐείκτως liest), auch S wird so gelesen haben. C gibt ἑκτικῶς (eig. „gewohnheitsmäßig“), L versagt an der Stelle. — 3 vom Könige; Wir würden erwarten „vom Kaiser“. Aber in der gewöhnlichen griechischen Verkehrssprache wurde damals der imperator (αὐτοκράτωρ) sehr oft als βασιλεύς bezeichnet (1. Petr. 2, 17, Aristid. apol. 1 u. a. m.). — 4 In dem Worte von den Großen und Kleinen scheint eine bekannte Redensart vorzuliegen, vgl. Sophokles, Ajas 158 f. und Plato leg. X p. 902 E. — Der Ausdruck „eine gewisse Mischung“ könnte aus Euripides Fragm. Aeol. 2 herrühren, wo von Mischung (ἀλλ᾽ ἔστι τις σύγκρασις κτλ.) und gegenseitigem Helfen der Armen und Reichen die Rede ist. — wechselseitiges Brauchen; ἐν ἀλλήλοις χρῆσις wage ich mit L (aliud alio opus est) zu lesen; ACS haben ἐν τούτοις χρῆσις. — 5 Zu diesem Beispiele vgl. 1. Kor. 12 12. Das Motiv muß sehr alt sein, vgl. die Fabel, die Menenius Agrippa der Plebs erzählte, als sie auf den heiligen Berg gezogen war. — 38 1 in dessen Gabe; nämlich in der Gabe des Nächsten, was im Griech. nicht deutlich hervortritt. Sinn: Jeder soll den Nächsten ehren und sich ihm unter-

ordnen, wie es in der dem Nächsten von Gott verliehenen Gnadengabe begründet ist. — 2 nicht nur durch Worte mit L Clem. Alex., ACS lassen μόνον weg. — 3 aus welchem Grabe und welcher Finsternis; vgl. Ps. 139 14 f.: ich danke dir darüber, daß ich wunderbarlich gemacht bin. . . . Es war dir mein Gebein nicht verhohlen, da ich im Verborgenen gemacht ward, da ich gebildet ward unten in der Erde.

---

40 und 41 Die beiden Kapitel sind merkwürdig wegen des Tones, in dem hier vom alttestamentlichen Kult- und Opferwesen gesprochen wird. Die altchristlichen Schriften sprechen nur selten vom jüdischen Kulte. Die Frage, wie der jüdische Kult zu beurteilen sei, war für sie kein leichtes Problem: war der Kult von Gott angeordnet, oder war er von ihm nur zugelassen, war er ein Engel- oder gar ein Dämonendienst? — Clemens spricht hier mit großer Hochachtung vom jüdischen Kultwesen. Er findet, daß es unmittelbar Gottes Ordnung ist, die im jüdischen Kult ausgeprägt ist. Doch weitere Bedeutung hat natürlich für ihn, den Christen, das alttestamentliche Opfer- und Priesterwesen nicht. c. 40 f. stehen parallel zu c. 20: es liegt dem Verfasser vor allem nur daran, an seinen Beispielen die bis ins Kleinste und Einzelne gehende Ordnung infolge des göttlichen Willens zu zeigen. c. 20 nimmt er die Beispiele aus dem Naturleben, c. 40 f. aus der alttestamentlichen Kultusordnung. Der Parallelismus in den Hauptbegriffen beider Stellen ist ein weitgehender. Es ist nicht begründet, aus cc. 40 f. den Schluß zu ziehen, der Kultus sei das Feld gewesen, auf dem in Korinth die Presbyter und ihre Gegner aneinander gerieten. Wohl aber ist dies sicher: die Gemeindebeamten, d. h. die Episkopen und Diakonen, haben im gemeinsamen Kultus eine führende Stellung inne. Zur Ordnung des Kultus gehört es, daß Presbyter da sind. — 2 die Opfer und den Tempeldienst; mit SL gegen AC, die hinter λειτουργίας noch ein ἐπιτελεῖσθαι καὶ einschieben. — 5 gegeben; so mit CSL (δέδοται) gegen A (δέδεται). — 41 2 Clemens zählt die hauptsächlichsten Opferarten auf, die das A. T. vorschreibt: 1. das Brandopfer (θυσία ἐνδελεχισμοῦ, תָּמִיד), das beständig und täglich darzubringen ist. Neben diesem Brandopfer nennt er 2. noch drei Arten von freiwilligen und besonderen Opfern: a) die Gelübdeopfer (θυσία εὐχῶν, נְדָרִים, vgl. über sie z. B. 4. Mos. 6 13 ff.); b) das Sündopfer (θυσία περὶ ἁμαρτίας, חַטָּאת, vgl. z. B. 3. Mos. 4 3 ff., 9 2 ff. u. ö.); c) das Schuldopfer (θυσία περὶ πλημμελείας, אָשָׁם, vgl. z. B. 3. Mos. 14 13—17, 24—28).

42 1 Unsern Aposteln; mit L οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν; ACS haben ἡμῖν. — 3 Vgl. die sehr ähnliche Ausführung Iren. adv. haer. III 1, 1; zu ἐξῆλθον auch Kerygma des Petrus, Aristides apol. 2, Justin apol. I 39, 45, 49 usw. — 4 „tauften die dem Willen Gottes Gehorsamen“, diese Worte stehen nur in L, ACS lassen sie aus. Sie passen sehr gut in den Zusammenhang, das αὐτῶν des nächsten Satzgliedes scheint sie zu fordern, obwohl man es auch auf ἀπόστολοι beziehen könnte. Die betreffenden Worte (καὶ τοὺς ὑπακούοντας τῇ βουλήσει τοῦ θεοῦ βαπτίζοντες) konnten wegen Homöoteleuton leicht ausfallen. — Sehr beachtenswert an der Stelle ist der Nachdruck, der auf den Zusammenhang der Episkopen und Diakonen mit den Aposteln gelegt wird. Die Linie Gott-Christus-Apostel-Episkopen und Diakonen enthält im Keime die später für das Bischofsamt konsequent und folgenreich ausgebildete Lehre von der apostolischen Succession. Ueber die Frage nach der Gemeindeverfassung, die 1. Clem. voraussetzt, vgl. das oben zu 1, 3 Bemerkte.

43 Sinn des Kapitels im Zusammenhange ist dies: Es ist ja gar nicht verwunderlich, daß Christi Apostel die Episkopen und Diakonen einsetzten. Schon im A. T. war doch hinsichtlich des Amtes eine genaue Ordnung gegeben; nur Levis Stamm war mit dem Priesteramte bekleidet, und durch ein Wunder wurde diesem Stamme, als die 12 Stämme untereinander stritten, welcher von ihnen Priester-

stamm werden solle, seine Würde übertragen. Aehnlich haben auch die Apostel, da sie vorher wußten, daß des Amtes wegen Streit entstehen werde, eine feste Ordnung darüber gegeben. — Die Erzählung des Kapitels ist ziemlich frei nach 4. Mos. 17 gebracht; 1. Clem. kehrt sehr stark die Initiative des Moses hervor, die alttestamentliche Erzählung führt alles Einzelne direkt auf Gottes Auftrag zurück. — 43 1 Dieselbe ehrende Bezeichnung des Moses vgl. schon c. 17, 5. — 2 Die nahm er usw.; eine Ausschmückung der alttestamentlichen Erzählung, die nichts davon berichtet, daß Moses die Stäbe zusammengebunden und mit den Ringen der Stammeshäuptlinge gesiegelt habe. Auch das 42, 3 Berichtete findet sich nicht in der Erzählung 4. Mos. 17. Clemens indessen dürfte auch hier kaum diese Züge frei erfunden haben, wahrscheinlich entnahm er sie, wie wir schon in andern ähnlichen Fällen feststellen konnten, einer Tradition. — 5 die Siegel; LS lassen diese Worte aus. — 6 des Wahren und Einen; so mit L (τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου); C setzt κυρίου hinzu, S θεοῦ, A fehlt. (Harnack, TU XX 3, S. 72 ff. hält die Doxologie für späteren Zusatz.)

44 2 Befehl; mit A (ἐπινομήν) und L (legem); C hat ἐπιδομήν, S ἐπὶ δοκιμήν oder ἐπὶ δοκιμῇ. — 4 Bei den „Opfern des Bischofsamtes" haben wir vor allem an die Lob- und Bitt-Gebete zu denken, die die Episkopen in der Gemeindeversammlung und besonders bei der Feier der Eucharistie Gott darbringen. — 5 in Ehren verwalteten; τετιμημένης. Der Ausdruck ist etwas schwierig, kann aber angesichts der Bezeugung nicht geändert werden. —

45 1 Seid usw.; ἔστε als Imperativ ist mit CL zu lesen; S hat ἐστε als Indikativ und läßt dann im Folgenden μή vor ἀνηκόντων aus. — 4 abscheulicher; μιαρόν mit CL, während AS μιαρῶν haben. — 6 Was sollen wir . . . sagen; εἴπωμεν muß man lesen; S hat εἴπω, A εἴπομεν, L dicimus, C εἴποιμεν; zu den folgenden Beispielen vgl. Dan. 6 16 f. und 3 19 ff.

46 2 Das Citat findet sich in keiner uns bekannten Quelle (vgl. übrigens sog. Apost. KO. 12, 2), stammt also wohl aus einem verloren gegangenen heiligen Buche. — 7 des Herrn Jesus; mit L (Domini Jhesu), A hat Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, CS haben τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. — 8 Clem. citirt hier entweder, ungenau und mischend, Stellen unserer kanonischen Evangelien oder er nimmt die Anführung aus einem apokryphen Evangelium, vgl. auch die Citate 13, 2. — als daß er einen meiner Auserwählten verkehre; ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι mit Clem. Alex. LS, AC haben: ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι. —

47 2 Wie schreibt er...; so mit L τίνα τρόπον (quemadmodum) gegen ACS, die τί πρῶτον lesen, das neben dem gleich folgenden ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου pleonastisch ist. — Clemens verweist die Korinther auf den Brief des Apostels, der bereits genötigt war, ihnen ihre Spaltungen zu verweisen. Gemeint ist 1. Kor. 1—4, jene Kapitel, in denen Paulus den Korinthern ihre Parteiungen vorwirft. Weil diese Kapitel die ersten des Briefes sind, bezeichnet sie Clemens mit den Worten: am Anfange seiner Verkündigung (ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου). — 7 die Andersgesinnten (ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας ἀφ' ἡμῶν) sind in erster Linie die Heiden, vielleicht auch die Juden.

48 1 und heiligen; καὶ ἁγνήν LS Clem. Alex., während AC das καί auslassen. — 2 Die Stelle wird von Clem. Alex. strom. VI 8, 64 irrtümlich als von Barnabas herrührend citirt. „Beide Briefe waren also vielleicht schon räumlich in einer Handschrift vereinigt" (Harnack I 60). — 5 Die Stelle zählt Charismen (Gnadengaben) auf: Glauben (erscheint auch 1. Kor. 12 9 unter den Charismen), Fähigkeit, Erkenntnis auszusprechen (1. Kor. 12 8), Gabe der Unterscheidung (1. Kor. 12 10), heiligen Wandel (der wohl hauptsächlich in Enthaltsamkeit bestand, vgl. auch 38, 2). Sinn der Stelle ist: hat jemand von Gott eine besondere Gabe empfangen, so soll er sie nicht zu eigenem Vorteile ausnutzen, indem er sein eigenes Ansehen damit erhöht, sondern soll sich ihrer zur gemeinsamen Erbauung und Förderung bedienen. —

49 Die Stelle ist abhängig von 1. Kor. 13. Der Verfasser hatte 47, 1 die

streitende Gemeinde ermahnt, den Brief des Apostels zur Hand zu nehmen, hier befolgt er den Rat selber und lehnt sich in seinen Mahnungen an Paulus an. — 5 Liebe deckt der Sünden Menge; derselbe Spruch kommt noch 1. Petr. 4 8 vor (vgl. auch Jak. 5 20 und Apokr. S. 7 A. 5). Daß es ein Citat aus Spr. 10 12 sei, ist sehr zweifelhaft. Eher mag es eine Sentenz aus einem verlorenen Apokryphon sein; sein ursprünglicher Sinn scheint gewesen zu sein, das Almosengeben zu empfehlen, denn Liebe ist hier = Barmherzigkeit. — 6 der Herr, der die Christen angenommen hat, ist Gott, nicht Christus. Im Griechischen steht δεσπότης, nicht κύριος. — 50 3 f. Der Ort der Frommen, an dem die in Liebe Vollendeten aller Geschlechter versammelt sind, sind die Kammern der Toten im Hades. Vgl. zu dieser Vorstellung 4. Esra 7 78—80 und 88—99. Dort wird erzählt, daß nach dem Tode eines Gerechten seine Seele zu den Kammern der Toten wandere und dort, von Engeln bewacht, in die Ruhe eingehe zu siebenfacher Freude, während die Seelen der Gottlosen unter ständigem Seufzen und Trauern umherschweifen müssen in siebenfältiger Pein. Am jüngsten Tage erfolgt dann das endgiltige Urteil: dann empfangen die Gerechten die ihnen bereitete Herrlichkeit und leuchten wie die Sonne, während die Gottlosen in die ewige Pein wandern. — Diese Vorstellung der Hadeskammern liegt auch hier vor, wie besonders aus dem Citate 50, 4 hervorgeht, wo von Kammern gesprochen wird, und zugleich von der Auferweckung aus den Gräbern die Rede ist. Diese Verbindung ist vom Verfasser selber erst dadurch geschaffen, daß er zwei Citate kombinirte (vgl. Jes. 26 20 und Hes. 37 12). Folglich muß er die oben dargelegte Vorstellung gekannt und geteilt haben. Er hat also die Anschauung, daß die Seelen der von Anbeginn an verstorbenen Frommen an einem ihnen angewiesenen Orte aufbewahrt werden (das ist der „Ort der Frommen"), dann wenn das Christusreich sichtbar wird, werden auch sie aus ihrem verborgenen Orte hervorgeholt und erscheinen, um die ihnen bereitete Herrlichkeit zu genießen. (Christusreich, βασιλεία τοῦ Χριστοῦ 50, 3 lesen AL Clem. Alex., CS haben das geläufigere βασιλεία τοῦ θεοῦ.) —

51 1 einiger hinterlistiger Nachstellungen des Widersachers wegen: διά τινας παρεμπτώσεις τοῦ ἀντικειμένου mit Clem. Alex. (διὰ τὰς παρ. τ. ἀντ.) und L propter quasdam incursationes contrarii); ACS haben διά τινος τοῦ ἀντικειμένου. Der Widersacher ist natürlich der Satan.

52 3 deiner Bedrängnis; θλίψεώς σου mit A Clem. Alex. (LXX ℵ c.a ART), während SL σου auslassen (LXX B ℵ*). C versagt an der Stelle.

53—55 Vgl. zu diesen cc. Harnack, TU XX 3, S. 76 ff. — 53 Die Geschichte von Moses, die der Verf. hier bringt, soll dartun, daß dieser große und ausgezeichnete Mann sich nicht über sein Volk erhob, und durch dessen Vernichtung sein eigenes Geschlecht in die Höhe bringen wollte, sondern daß er für sein Volk eintrat und lieber mit ihm untergehen als überlebend Israels Vernichtung sehen wollte. In ähnlicher Weise müssen auch diejenigen, die die Gemeinde lieben, bereit sein, für sie zu leiden. — 2 Steig usw.: so mit SL; AC schieben davor die Anrede: Moses, Moses ein. — Gußbilder (χωνεύματα) mit AC; SL haben καὶ χώνευμα, „und ein Gußbild".

54 1 unter euch; AS; CL haben ἐν ἡμῖν. — 2 Die Weisung, die hier an die Führer des Streites gegeben wird, ist eigentümlich. Der Verf. verlangt von ihnen, sie möchten aus der Gemeinde auswandern. Das ist bei normalen Verhältnissen eine ungewöhnliche Forderung, denn sie schließt ja doch in sich, daß jene Leute zu Korinth ihren Beruf und ihr Gewerbe aufgaben und sich an einem andern Orte aufs neue eine Existenz schufen. Die Forderung wird uns vielleicht verständlicher, wenn wir annehmen, daß der Römer sich die Führer des Zwistes als Wanderpropheten und Wanderlehrer dachte, die in der alten Christenheit keine seltene Erscheinung waren. Diese Leute konnten von Gemeinde zu Gemeinde ziehen, wurden überall aufgenommen und die Gemeinde, in die sie kamen, und in der sie vorübergehend oder dauernd blieben, hatte die Pflicht, sie zu erhalten. Wenn 1. Clem. solche Leute im Auge hatte, dann wird uns der Inhalt seines Vorschlages ver-

ständlicher. — 55 Es ist bemerkenswert, daß Clem. es nicht verschmäht, auch Beispiele aus der heidnischen Geschichte zu bringen. Hieraus spricht einmal eine gewisse Humanität, die Tugend und Opferfreudigkeit auch außerhalb der Gemeinde anerkennt, und dann vielleicht der Stolz des Römers; denn gerade die römische Geschichte liefert verschiedene Beispiele von Selbstaufopferung zu Gunsten der gemeinsamen Wohlfahrt. An Curtius, die Decier und andere Römer mag der Verfasser in erster Linie gedacht haben, dann vielleicht auch an Beispiele aus der nichtrömischen Geschichte (Kodros, Bulis, Sperthias u. a.). „Pestzeiten" (λοιμικοῦ τινὸς ἐνστάντος καιροῦ) ist sehr spezieller Ausdruck, gemeint sind überhaupt Zeiten eines großen, öffentlichen Unglücks. — durch ihr Blut; vgl. 4 Makk. 6 29. — Viele sind aus ihrer Heimat usw.; Beispiele solchen Tuns sind der Römer Scipio Africanus und der Spartaner Lykurgos. — 2 unter uns; einige Ausleger sind der Meinung, daß diese Worte bedeuten: unter uns Römern der Gegenwart. Man denkt dann an Erweise von Hingebung, Aufopferung, die in der Zeit Neros, des dann folgenden Bürgerkrieges und etwa unter Domitian gegeben wurden, vgl. z. B. auch die Worte, die Tacitus hist. I 3 von der Zeit des Bürgerkrieges gebraucht: Dennoch war die Zeit nicht so bar an Tugenden, daß sie nicht auch herrliche Beispiele geliefert hätte: Mütter begleiteten ihre flüchtigen Söhne, Gattinnen folgten ihren Männern in die Verbannung usw. Aber von dem, was Clem. hier erwähnt, kennt die römische Geschichte doch keine Beispiele, und wir tun daher besser, „unter uns" = „unter uns Christen" zu fassen. Es war eine christliche Liebespflicht, Sklaven und Gefangene loszukaufen, vgl. z. B. Hermas mand. VIII, 10 „aus Zwangslage loszukaufen die Knechte Gottes" oder sim. I, 8 „statt Aecker kauft euch bedrängte Seelen, soweit dies einer vermag", ferner Const. apost. V, 1, wo es u. a. heißt: „wenn einer imstande ist, seinen ganzen Lebensunterhalt hinzugeben und sie (gefangene Heilige) aus dem Gefängnisse zu erretten, der wird selig sein und ein Freund Christi". Bei der hohen Schätzung dieses Liebeswerkes in der alten Christenheit mögen manche Christen sich selbst verkauft haben, um andere loszukaufen. Und auch das andere, was der Text erwähnt, muß vorgekommen sein: manche, die zu arm waren, um Almosen zu geben und fremde Not zu lindern, verkauften sich in die Sklaverei, damit sie mit dem empfangenen Kaufpreise andere sättigen konnten. Grade in der römischen Gemeinde war die Liebestätigkeit eine große und ausgedehnte, vgl. Ign., Röm. (Zuschrift) und dann Dionysius von Korinth bei Euseb., KG IV 23, 10.

56 1 So wird nämlich usw.; Sinn dieses Satzes ist: Wenn wir vor Gott und vor der Gemeinde (das sind „die Heiligen") für jene Uebertreter beten, so wird das ihnen nützen, und sie werden infolge dieser Fürbitte ein gnädiges Urteil bei Gott finden, natürlich wenn sie Buße tun. — 13 Frieden haben wird; εἰρηνεύσει mit AC, während LS εἰρηνεύσι haben. „Deiner Hütte" im selben Satze mit AL, während CS σου auslassen. —

57 3 die allherrliche Weisheit; ἡ πανάρετος σοφία wird das Buch der Sprüche öfters genannt (vgl. Euseb., KG IV 22, 9: nicht nur dieser — nämHegesipp — sondern auch Irenäus und der ganze Chor der Alten nannten die Sprüche Salomos die „allherrliche Weisheit"), auch die Bezeichnung „die Weisheit" kommt in altchristlichen Schriften vor, vgl. z. B. 58, 1. — Von 57, 7 bis 63 Schluß fehlt der Hauptzeuge A, in dem hier ein ganzes Blatt verloren gegangen ist. — 58 2 Die Worte „der Glaube und die Hoffnung der Erwählten" sind Apposition zu der vorhergehenden trinitarischen Formel. —

59 1 Zu beachten ist das hohe pneumatische Bewußtsein, das aus dieser Stelle spricht: Gott selbst redet in dem Briefe der Römer, vgl. 63, 2 „was wir euch durch den heiligen Geist geschrieben haben". — Die Kapitel 59, 2—61, 3 enthalten das römische Gemeindegebet; für uns eine äußerst wertvolle Urkunde, da wir uns nur aus ganz kümmerlichen Resten ein Bild der ältesten christlichen Liturgie machen können. Davon abgesehen ist das Gebet auch an sich sehr schön, durch würdevolle und doch herzliche und innige Haltung der Frömmigkeit

ausgezeichnet. Preis des mächtigen und erhabenen Gottes wechselt ab mit Bitte um Hilfe in irdischer Not und um Sündenvergebung, mit Fürbitte für alle Menschen, insonderheit noch für den Kaiser und die Obrigkeit. Genauer betrachtet, gestaltet sich der Aufbau des Gebetes so: Das Ganze zerfällt in 3 Teile, von denen jeder wieder gegliedert ist. Der Anfang des Gebetes ist nicht erhalten, der Verfasser hat sich einen eigenen Uebergang vom Vorhergehenden gemacht, aber schon in 59, 2 finden sich Sätze, die durch ihren liturgischen Stil verraten, daß sie bereits zum Gebete gehören. Der erste Teil umfaßt 59, 3—4; 59, 3 enthält in Parallelsätzen den Preis Gottes, 59, 4 enthält Bittgebet, und zwar fast ausschließlich um irdische Güter. Der zweite Teil umfaßt 60, 1—3, setzt wieder ein mit dem Preis Gottes (60, 1 bis „auf dich vertrauen") um sodann ebenfalls ins Bittgebet überzugehen (60, 1 Schluß—60, 3), das um Sündenvergebung, um Frieden und um Schutz in der Verfolgung fleht. 60, 4 beginnt der letzte Teil: 60, 4 bittet um Frieden und Eintracht für alle Menschen, 61, 1 und 2 bringt eine Fürbitte für die „Herrscher" (d. h. den Kaiser und die Obrigkeit). 61, 3 endlich schließt das ganze Gebet mit feierlicher Preis- und Dankformel. Genauere Darstellung mit Nachweisungen von Entlehnungen aus dem A. T. und Berührungen mit jüdischen Gebeten, besonders den 18 Benediktionen, liefert E. *von der Goltz*, Das Gebet in der ältesten Christenheit 1901, S. 192 f., der das Kirchengebet aber nicht geradezu mit dem der römischen Gemeinde identificiren möchte. — 3 Zu den Ausdrücken, die Clem. hier gebraucht, vgl. der Reihe nach Jes. 57 15, 13 11, Ps. 33 10, Hiob 5 11, 1. Sam. 2 7 (Lk. 1 53); 5. Mos. 32 39 (1. Sam. 2 6, 2. Kön. 5 7) 4. Mos. 16 22, 27 16, Dan. 3 31, (Sirach 16 18 f.), Jud. 9 11. — *Höchsten in der Höhe, Heiligen im Heiligtume ruhend*; ἐν ὑψίστοις und ἐν ἁγίοις sind wohl als Neutra zu fassen und dann in der angegebenen Weise zu übersetzen. Die Ausdrücke können an sich auch als Maskulina genommen werden, und sind dann auf die Engel zu deuten. — *der tötet und erhält und Leben schafft*; mit LS, C läßt „und erhält" (καὶ σώζοντα) aus. — *Der hineinspäht in die Unterwelt*, vgl. schon 20, 5 und das dazu Bemerkte — 4 Anfang: vgl. Ps. 119 114, auch Jud. 9 11. — *unsere Gefangenen*; gemeint sind vor allem die um ihres Glaubens willen im Gefängnis oder in der Verbannung, in den Bergwerken Schmachtenden, dann vielleicht auch Gefangene, die von Kriegsfeinden an den Reichsgrenzen oder von Räubern weggeschleppt waren. — Zu 4 Schluß vgl. 1. Kön. 8 60, 2. Kön. 19 19, Hes. 36 23; Ps. 79 13, 95 7, 100 3. — 60 1 Anfang: Die Aussage bedeutet, Gott habe durch die Erscheinungen, durch das Walten der Naturkräfte den Menschen das Wesen und die Zusammensetzung der Welt offenbart; eine verwandte Aussage macht Paulus Röm. 1 20. — Barmherziger und Gnädiger: vgl. Joel 2 13 (Sirach 2 11, 2. Chron. 30 9). — 2 f. Zu den Ausdrücken vgl. Ps. 40 3, 119 133; 1. Kön. 9 4, 5. Mos. 12 25. 28, 13 18, 21 9; Ps. 67 2, 80 4. 8. 20, 4. Mos. 6 25 f.; 1. Mos. 50 20, Jer. 21 10, 24 6, Am. 9 4, 5. Mos. 30 9; Jes. 51 16, 2. Mos. 6 1, 5. Mos. 4 34, 5 15; Jer. 39 21; Hes. 20 33 f. — 4 vgl. Ps. 115 18, 147 9. — 61 1 f. *Die Fürbitte für den Kaiser und die Obrigkeit* ist sehr beachtenswert. Wir wissen, daß dem alten Christentume die Anschauung keineswegs fremd gewesen ist, das Römerreich sei das Reich des Satans, und der Kaiser und und die Obrigkeit seien die Werkzeuge des Teufels und der Dämonen (vgl. die Stimmung gegen die Machthaber, die allenthalben aus der Apokalypse weht). Dennoch hat man offiziell, wie unser Gebet lehrt, für Herrscher und Obrigkeit gebetet, eine Tatsache, die uns auch noch aus einer Reihe von andern Stellen klar wird, vgl. 1. Tim. 2 1 f., Polyk. an die Philipp. 12, 3 und oft in den Prozeßakten der Märtyrer, z. B. Akten des Apollonius 6, des Cyprian 1, 2, Euseb KG VII, 11, 8 (Akten des Dionysius von Alexandrien), vgl. auch VII, 1 (Brief des Dionysius) u. a. m. Darin, daß die Christen für die Obrigkeit beten, liegt einmal eine positive Würdigung der Frieden, Gesetz und Ordnung erhaltenden Tätigkeit des römischen Staates, (vgl. Röm. 13 1—7, Tit. 3 1, 1. Petr. 2 13 f.). Sodann ist dies Gebet der Christen die apologetische Antwort, die sie auf die Anschuldigung geben, als haßten sie das

Menschengeschlecht, und die sie der Forderung entgegensetzen, den göttlich verehrten Kaisern zu opfern. Gebete sind die Opfer der Christen, und ihre Opfer an den Kaiser sind Gebete für den Kaiser (vgl. die Akten des Apollonius 8). Endlich ist die feine Beziehung nicht zu übersehen, die unser Gebet aufweist, indem es fleht, die Kaiser möchten gerecht, Gott gehorsam und ihm wohlgefällig wandeln. Damit betet die Gemeinde zugleich für sich selbst und umschreibt nochmals in feiner Weise die schon vorher gebrachte Bitte: rette uns vor denen, die uns ungerecht hassen. Wenn die Obrigkeit Gott wohlgefällig wandelt, wird sie die Christen nicht verfolgen. — Vorangegangen sind auch hier in der Sitte, für Kaiser und Obrigkeit zu beten, die Juden: in den Synagogen der Juden tat man Fürbitte für den Kaiser und im Tempel zu Jerusalem wurden zur Zeit der ersten Kaiser täglich zwei Lämmer und ein Stier „für den Kaiser und das römische Volk“ geopfert. — 2 *was gut und wohlgefällig vor dir ist*, vgl. 5. Mos. $12_{25.28}$, 13_{18}.

---

62 1 *für die, welche fromm und gerecht ein tugendhaftes Leben führen wollen*; τοῖς θέλουσιν ἐνάρετον βίον εὐσεβῶς καὶ δικαίως διευθύνειν mit L und S (der freilich nicht ganz genau diesen Text gelesen zu haben scheint) gegen C, der εἰς ἐνάρετον βίον (was natürlich mit dem vorhergehenden τῶν ὠφελιμωτάτων zusammenzunehmen ist) τοῖς θέλουσιν εὐσεβῶς usw. liest. — 3 *ansehnliche*; ἐλλογίμοις mit S; C hat ἐλλογιμωτάτοις, L probatis (δοκίμοις).

XI.

Briefe des Ignatius und Polykarp.

(G. Krüger.)

a) Briefe des Ignatius.

Die besten neueren **Ausgaben** sind die von Th. Zahn (PA, Leipzig 1876 mit Kommentar; Textausgabe Pa, 3. Aufl. 1900), F. X. Funk (pa, Tübingen 1881, 2. Aufl. 1901 mit Kommentar; Textausgabe 1901), J. B. Lightfoot (London 1885), 2. Aufl. 1889 mit Kommentar; Textausgabe 1890; dem Uebersetzer stand nur die 1. Auflage zur Verfügung) und A. Hilgenfeld (Berlin 1902). Ein Vergleich dieser Ausgaben zeigt, daß der Text trotz aller kritischen Versuche nicht überall als gesichert gelten kann. In den nachstehenden Anmerkungen sind die für die Uebersetzung wichtigen Abweichungen als solche gekennzeichnet. G^1 bedeutet den gedruckten griechischen Text der 7 Briefe (die mit ihrem Anfangsbuchstaben bezeichnet sind), G^2 den Text des Interpolators, L die lateinische, S die syrische, A die armenische Uebersetzung.

Aus der neuen **Literatur** verdienen, außer den bei Besprechung der Echtheitsfrage hervorzuhebenden Schriften, folgende Arbeiten Erwähnung: R. T. Smith, Artikel Ignatius im DchrB 3. Bd., London 1882, 209—222, E. v. d. Goltz, Ign. v. Ant. als Christ und Theologe, TU XII 3, Leipz. 1894, und A. Stahl, Patristische Untersuchungen, Erlang. u. Leipz. 1901, S. 109–222. Beachtenswerte Winke zum Verständnis des Römerbriefes enthält die Abhandlung von A. Harnack, Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde, SBA 1896, 111—131.

Bezüglich der **interpolirten Briefe**, die uns hier als solche nicht interessiren, genüge die Notiz, daß schon J. Ussher (Dissertatio de Ignatio et Polycarpo 1644)

erwiesen hat, daß zwischen ihnen und den sog. Apostolischen Konstitutionen eine Verwandtschaft besteht, die nur aus der Annahme eines gemeinsamen Bearbeiters erklärt werden kann. Ob dieser Bearbeiter Semiarianer (Zahn, Harnack, A. Amelungk, Untersuchungen über Ps.-Ignatius in ZwTh 42, 1899, 508—581) oder Apollinarist (Funk, Die apostol. Konstitutionen, Rottenb. 1891, u. ö., zuletzt in Revue d'Hist. ecclés. 1, 1900, 61—65) war, ist unentschieden geblieben.

Echtheitsfrage. Die Echtheit der 7 Briefe hatte schon der Anglikaner J. Pearson (Vindiciae Epistolarum S. Ignatii. Cantabr. 1672, Oxon. 1852) gegen den Reformirten J. Dallaeus (De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiochensis nominibus circumferuntur libri II, Genev. 1666) zu verteidigen. Im 19. Jahrhundert machte, nachdem R. Rothe (Die Anfänge der christlichen Kirche usw. 1. Bd., Wittenb. 1837, 713—784) lebhaft für die Echtheit eingetreten war, ihre Bestreitung durch F. Chr. Baur (Ueber den Ursprung des Episkopates, Tüb. 1838, S. 148—185; Die ignatianischen Briefe usw., Tüb. 1848), A. Hilgenfeld (Die Apostolischen Väter, Halle 1853, S. 185—204) u. a. großen Eindruck. Jahrzehnte lang war man geneigt und ist es gelegentlich heute noch, demjenigen, der die Briefe für echt hält, den Ehrentitel eines wissenschaftlichen oder kritischen Theologen abzusprechen. Indessen ist durch Zahn (Ign. von Ant., Gotha 1873), Funk (Die Echtheit der ign. Briefe, Tüb. 1883), Lightfoot (Ausgabe), J. Réville (Études sur les origines de l'épiscopat, Par. 1891), A. Ehrhard S. 86—100 u. a. der Nachweis der Echtheit erschöpfend erbracht worden, und der Widerspruch von A. Hausrath (Die Kirchenväter des 2. Jahrh., in Kleine Schriften religionsgesch. Inhalts, Leipz. 1882, S. 28 ff.), H. Lüdemann (Referate im ThJB), W. C. van Manen (Handleiding voor de Oudchristelijke Letterkunde, Leiden 1900), A. Hilgenfeld (Ausgabe) u. a. kann dagegen nicht aufkommen. Der Versuch von Bunsen, (Ignatius von Antiochien und seine Zeit, Hamb. 1847), dem A. Ritschl (Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1. Aufl., Bonn 1850, S. 577—589) und R. A. Lipsius (ZhTh XXVI, 1856, S. 3—160) Gefolgschaft leisteten, die verkürzte syrische Fassung als die allein echte zu behaupten, stellt lediglich eine Episode der Kritik dar. Nicht anders ist über die Versuche von E. Renan (Les Évangiles, Par. 1877, p. XV—XXXV), der nur den Römerbrief für echt hielt, von D. Voelter (Die ign. Briefe auf ihren Ursprung untersucht, Tüb. 1892), der die kleinasiatischen Briefe als von Peregrinus Proteus (s. u.) verfaßt und erst später unter dem Namen des Ignatius vertrieben ansieht, während er den Römerbrief als das Werk eines Fälschers betrachtet, und E. Bruston (Ignace d'Antioche, Par. 1897; s. dagegen A. Stahl, Ignatianische Untersuchungen, Greifsw. 1899), dem die kleinasiatischen Briefe für echt, der Römerbrief aber für unecht gilt, zu urteilen. A. Harnack, der früher (vgl. die Zeit des Ignatius von Ant. usw., Leipz. 1878) zwar für die Echtheit der Briefe eintrat, ihre Abfassung aber erst in die Zeit um 140 setzte, hat sich neuerdings (II 1 1897, S. 381—406) dahin ausgesprochen, daß die Briefe in den letzten Jahren Trajans (110—117) oder in den ersten Hadrians (117—125) verfaßt seien. O. Pfleiderer, der sich in der ersten Bearbeitung seines Werkes über das Urchristentum, seine Schriften und Lehren (Berlin 1887, S. 823—835) mit Entschiedenheit für die Unechtheit der Briefe ausgesprochen hatte, hat sich in der zweiten Auflage (ebd. 1902, Bd. 2, S. 226—256) zur Annahme der Echtheit bekehrt, indem er bezüglich der Zeitbestimmung den Ansatz auf ca. 130 für den wahrscheinlichsten erklärt.

Bei der Wichtigkeit der Frage ist eine etwas eingehendere kritische Erörterung auch an diesem Orte nicht wohl zu umgehen. Die gegen die Echtheit der Briefe erhobenen Bedenken lassen sich in drei Punkten zusammenfassen: 1) Die in den Briefen vorausgesetzte Situation, die Planmäßigkeit ihrer Abfassung und ihre ganze schriftstellerische Art lassen sie als das Erzeugnis eines Fälschers erscheinen; 2) die in den Briefen vorausgesetzte Verfassung und 3) die in ihnen bekämpften Ketzereien sind zum mindesten zur Zeit Trajans (98—117) undenkbar. Als Zweck der Fälschung wird die Absicht angegeben, den Wert des monarchischen

Episkopates (s. o.) den kleinasiatischen Gemeinden anzupreisen, als Zeit der Fälschung am liebsten die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts, d. h. die Epoche, in welcher der katholische Amtsbegriff sich überall durchzusetzen beginnt. Der Brief Polykarps an die Philipper (c. 13, 2) erscheint unter solchen Umständen als ein Begleitschreiben zur Erleichterung der Einführung der Falsifikate.

Dem ersten Argument läßt sich durch den Hinweis darauf begegnen, daß die Situation keine größeren Unwahrscheinlichkeiten bietet als sie uns in der beglaubigten Geschichte oft genug entgegentreten, daß die angebliche Planmäßigkeit der Abfassung sich eben aus der Situation erklärt, daß die schriftstellerische Art bei einem Fälscher viel unverständlicher wäre als bei dem von der Ueberlieferung behaupteten Verfasser, und daß zahllose konkrete Einzelzüge den Gedanken an eine Fälschung fast unvollziehbar erscheinen lassen. Der Gedanke, daß man Schriftstücke von so ausgeprägter Eigenart am Schreibtische erfindet, um dann selbst in der Versenkung der Geschichte spurlos zu verschwinden, kann nur im Gehirn eines Stubengelehrten entspringen. Mit welch raffinirter Geschicklichkeit müßte der Mann gearbeitet haben, der dem Geistträger Ignatius den Biedermann Polykarp gegenüber oder zur Seite stellte, ohne sich jemals aus Stil und Gewohnheiten des Einen in die des Anderen zu verlieren. Wer in unseren Briefen ein Zerrbild des Martyriums sieht, mag Lukians von Samosata berühmte Satire über Peregrinus Proteus lesen. Hier findet er was er sucht. Will er sehen, wie man fälscht, so nehme er die interpolirten Briefe des Ignatius, von denen eingangs die Rede war. Jedenfalls aber ist dieses ganze Argument, auch abgesehen von der fast leichtfertigen Art, mit der es gelegentlich begründet worden ist, völlig subjektiv, und wenn auch der Verfasser dieser Zeilen mit Rothe demjenigen, der bei unbefangener Lesung der Briefe nicht den unmittelbaren Eindruck der Echtheit erhält, „die Fähigkeit einer sicheren Apperception schriftstellerischer Individualitäten“ nicht zutrauen möchte, so ist er sich doch bewußt, eben hiermit ein individuelles Urteil abzugeben, das niemand zu unterschreiben verpflichtet ist.

Dem zweiten und dritten Argument läßt sich die Beweiskraft nicht ohne weiteres absprechen. Indessen ist zu erwägen, daß unsere Kenntnis der Entwickelung sowohl der Verfassung wie der Lehre im nachapostolischen Zeitalter viel zu lückenhaft und unsicher ist, als daß unausweichliche Schlüsse daraus gezogen werden könnten, und daß darum das Urteil über die Entwickelung richtiger von der Urkunde hergeleitet wird als umgekehrt. Auch enthalten die Briefe unzweifelhaft Altertümliches, das schon um 150 kaum noch denkbar ist. Insbesondere fehlen der für die kleinasiatischen Gemeinden vorausgesetzten Kirchenverfassung die dogmatischen Attribute völlig, die für den ausgebildeten katholischen Amtsbegriff bezeichnend sind. Judaisten aber und Doketen hat es in der Christenheit von Anfang an gegeben, und es gehört die ganze Hartnäckigkeit eines Gelehrten dazu, aus der völlig allgemein gehaltenen Schilderung auf eine bestimmte Zeit schließen zu wollen, etwa gar die spätere Entwickelung der Gnosis darin vorausgesetzt zu finden. Nach vieljähriger Beschäftigung mit den Briefen, die alle Stadien des Zweifels und der Zuversicht durchlaufen hat, ist es mir wenigstens sicher geworden, daß sowohl die in den Briefen vorausgesetzten Gemeindeverhältnisse als auch die darin bekämpften christologischen Irrungen in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts auf kleinasiatischem Boden sehr wohl möglich, ja zu dieser Zeit besser als später verständlich sind.

Es ist aber nicht zu verkennen, daß eine zu frühe Ansetzung der Briefe noch durch eine andere Schwierigkeit gedrückt wird. Sind die Briefe, wie es das für das Martyrium des Bischofs überlieferte Datum (s. Apokr. S. 113) verlangen würde, noch vor 110 abgefaßt, so muß der Brief Polykarps an die Philipper um die gleiche Zeit geschrieben sein. Dem steht, wenn Polykarp 155 starb, nichts Entscheidendes entgegen. Starb er aber erst 165 und ward er um 80 geboren (s. über diese Fragen unten S. 201), so müßte man sich den Bischof der Smyrnäer und Verfasser jenes Briefes als noch nicht 30jährigen Mann vorstellen, wozu man sich schwerlich wird entschließen wollen. Nun bleibt aber zu bedenken, daß das tradi-

tionelle Datum völlig unsicher ist und der Abfassung der Briefe um 10 oder 20 Jahre später von hier aus nichts im Wege steht. Unter diesen Umständen wird man mit dem gelehrtesten Ausleger der Briefe, dem Engländer Lightfoot (Ausgabe II, 469), sagen dürfen: „Nimmt man einen Augenblick an, daß die Briefe eine spätere Zeit verraten, als sie die Chronologie des antiochenischen Episkopates für Ignatius ansetzt, so ist doch nicht die Echtheit der Briefe, sondern die Richtigkeit der Chronologie aufzugeben.“ — Im folgenden die Briefe in Abkürzung: E., M., T., R., Ph., S., P. Ferner: Li = Lightfoot, Hi = Hilgenfeld, Za = Zahn, Fu = Funk.

Erläuterungen.

Epheser.

Zu der Zuschrift vgl. den Eingang des paulinischen Epheserbriefes, der dem Verfasser vorgeschwebt hat. — Theophorus. θεοφόροι solche, die bei Prozessionen (c. 9, 2) oder sonst (vgl. Lukian, Lucius c. 37) mit Götterbildern herumzogen. Hier auf Gott bezogen und Doppelname wie AG. 13 9: „Saulus, der auch Paulus heißt.“ — Größe und Fülle. Offenbar liegen Ign. die Klänge von Eph. 1 19 (τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) und 1 23 (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου) im Ohr. Der Uebersetzer hat keine Veranlassung, hier deutlicher zu sein als der Autor. — Ich folge dann Li, der statt des in GL überlieferten εἰς δόξαν παράμονον ἡνωμένην καὶ ἐκλελεγμένην ἡνωμένῃ καὶ ἐκλελεγμένῃ liest, was auch SA nahegelegt und auch Hi aufgenommen ist. Jedenfalls ist ἄτρεπτον zu δόξα zu ziehen. — Trotz des fehlenden Artikels kann das Leiden nur auf das Leiden Christi gedeutet werden. Vgl. Ph. 3, 3. — ἐκκλησία ist stets mit „Kirche“, nicht mit Gemeinde, wofür Ignatius πλῆθος gebraucht, wiederzugeben. — in Jesu Christo und in unsträflicher Freude. Vgl. M. 7, 1, wo es heißt: in der unsträflichen Freude, das ist Jesus Christus.

Bezeichnender Weise beginnt das Schreiben mit mehreren nicht durchgeführten Sätzen. In 1 1 mag dem Schreiber δοξάζω (T. 1, 2) oder ὑπερδοξάζω (P. 1, 1) im Sinne gelegen haben. Hi ergänzt δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν θεόν (nach Analogie von S. 1, 1) und nimmt diese Worte in den Text auf. Aber damit wird dem Ign. sein Anakoluth genommen. Manche Ausleger (auch Za) suchen nach dem Vorgang eines Scholions in der lateinischen Uebersetzung bei Namen ein Wortspiel zwischen ἔφεσις (Wunsch) und Ἐφέσιοι (etwa: wunschwert). Möglich und besonders mit Rücksicht auf den Relativsatz verführerisch. Aber Ign. braucht R. 10, 1, S. 13, P. 8, 3 entsprechende Phrasen ohne solche Nebenbedeutung. Auch an den Christennamen hat man gedacht, doch im Hinblick auf 1, 2 schwerlich mit Recht. Der Wechsel zwischen Singular und Plural ist hart, aber, Diktat vorausgesetzt, verständlich. — nach natürlichem Recht. Vgl. T. 1, 1. — Die anscheinend nächstliegende Beziehung von Gottes Blut auf den Tod Christi ist vielleicht doch nicht richtig und die Beziehung auf den Genuß von Gottes Blut im Abendmahl vorzuziehen. — συγγενικὸν ἔργον ist nicht brüderlich: das eurer ganzen Art entsprechende. Gemeint ist das Verfahren der Ephesier dem Ign. gegenüber. — 3 Da ich nun usw. Zum Verständnis vgl. die ähnliche, aber deutlichere Wendung T. 1, 1 (Ende). — 2 1 Daß Ign. an dieser und noch drei anderen Stellen einen Diakonen (M. 2) oder die Diakonen überhaupt (Ph. 4; S. 12, 2) und nur sie als seine Mitknechte bezeichnet, was nicht nur ein besonders nahes, sondern ein gleichartiges Verhältnis vorauszusetzen scheint, hat die Erklärer gelegentlich zu der Annahme veranlaßt, Ign. sei selbst nicht Bischof, sondern Diakon gewesen (so noch zuletzt Bruston, allerdings nur für den Ign. der kleinasiatischen Briefe.) Indessen spricht die ganze Haltung der Briefe als Mahnschreiben gegen ihre Abfassung durch einen Diakonen.

3 1 als wäre ich etwas: nämlich etwa wie Petrus und Paulus oder ein anderer Apostel, vgl. R. 4, 3. — Namen: nämlich Christi. Vgl. 7, 1; Ph. 10, 1. — 2 Sinn. Das griechische γνώμη ist an dieser Stelle besonders schwer wiederzu-

geben. An den meisten Stellen (vgl. R. 8, 3; Ph. inscr.; Ph. 3, 3 u. a.; vor allem Verbindungen wie R. 7, 1; Ph. 1, 2; P. 1, 1) ist Sinn oder Gesinnung die gegebene Bedeutung. Stahl S. 195 möchte den religiösen Begriff des göttlichen Ratschlusses oder Willens (wofür Ign. aber sonst θέλημα gebraucht) einsetzen, während mir der Nachdruck auf der ethischen Uebereinstimmung zu ruhen scheint. Beachte das „mitlaufen" hier und 4, 1 (wo übrigens γνώμη an und für sich wie P. 4, 1 und 5, 2 = gutheißen ist). — Enden (der Erde; so L). Der übertreibende, durch Ps. 65 (64) 19 veranlaßte Ausdruck ist Ign. geläufig (vgl. R. 6, 1). — 4 2 lobsinget. Im Griechischen ist natürlich ᾄδητε, nicht ᾄδετε (so Za nach G) zu lesen.

5 2 Altars. Gemeint ist der Altarplatz, so auch T. 7, 2; das Wort bildlich zu fassen, so daß es die Kirche bedeute, Li (ähnlich Za), ist schon wegen der folgenden, bestimmt auf die Abendmahlsgemeinschaft deutenden Worte unmöglich. Ebensowenig darf man freilich aus unseren Stellen schließen wollen, daß an den christlichen Versammlungsstätten ein regelrechter „Altar" errichtet gewesen sei. Vgl. noch M. 7, 2; R. 2, 2; Ph. 4. — 6 1 schweigen. Vgl. 15, 1 und Ph. 1, 1.

2 höret ihr mehr usw. So nach der Textänderung von Li (und Hi): ἀλλ' οὐδὲ ἀκούετέ τινος πλέον ἢ περὶ (statt des überlieferten εἴπερ) Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ. Man darf nach dem Zusammenhang vermuten, daß von der richtigen Predigt von Christus, nicht von diesem selbst als Prediger die Rede ist. — 7 1 Namen. Vgl. oben 3, 1. Wie die Antithesen im zweiten Teile des Kapitels zeigen, denkt Ign. schon hier an doketische Irrlehrer. Vgl. die Einleitung. — als vor schwer Heilbaren. So muß das ὄντας δυσθεραπεύτους des Textes übersetzt werden. Die Uebersetzung: „denn ihr Biß heilt schwer" (so Klein, wohl nach Li's Umschreibung: „they are like mad dogs, whose bite is hard to heal") ist freilich dem Sinne nach (vgl. das „ihr müßt euch hüten") verführerisch. G² umschreibt: ἀνίατα γὰρ νοσοῦσιν. Li vergleicht Soph. Aias 609: δυσθεράπευτος Αἴας ... θείᾳ μανίᾳ ξύναυλος. — 8 1 für euch Epheser. Hinter ἁγνίζομαι fügen Za und Fu hier und T. 13, 3 ὑπὲρ ein, während Hi ὑφ' liest, Li bloß das überlieferte ὑμῶν. Hi ἁγνίζωμαι. — 9 1 von dort her: nämlich von Ephesus. — durchgekommen: durch Smyrna. — Hebemaschine Jesu Christi, d. h. des Kreuzes. Aehnlich heißt es bei Irenäus (fragm. 28 ed. Stieren p. 842) in Anlehnung an die Stelle 2. Kön. 6 6: es handele sich hier um ein Sinnbild der Hinaufführung der Seelen zur Höhe durch das Holz, an dem der gelitten hat, der die Seelen, die seinem Aufstieg folgen, hinaufzuführen vermag. [Vgl. auch Andreasakten, Apokr. S. 470 41, (μηχάνημα σωτηρίας Aa II 55). Ein Hausbau mit Hebemaschine ist auf einem Stein des Lateranmuseums Saal X Nr. 676 dargestellt.] — 2 Reisegefährten. Vermutlich schwebt dem Verfasser hier das Bild einer Prozession vor.

10 1 es ist Hoffnung: ἔστιν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας. Dieselben Worte finden sich im 8. Gleichnisse des Hirten des Hermas (7, 2), wo es vom Engel heißt: καὶ ἔτι, φησίν, ἐστὶν ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας. Da die Briefe sonst keine Spur einer Kenntnis des Hirten verraten, so muß diese allerdings auffallende Uebereinstimmung auf Zufall beruhen. — 3 wer hätte usw. Ich fasse die Worte mit Za als Zwischensatz, halte aber seine Aenderung von τίς πλέον ἀδικηθῇ .. ἀποστερηθῇ .. ἀθετηθῇ (so LS, G undeutlich) in ἀδικηθείς usw. für unnötig. So auch Hi συνήνεσαν (συνῄνεσαν) mit GL. Za συνῆσαν nach G² und A.

12 1 verurteilt. Vgl. R. 4, 3. — 3 Durchgang. Li: „Sie hatten früher Paulus begleitet und begleiteten nun Ignatius auf seinem Weg zum Martyrium". Man muß das griechische πάρ-οδος noch strenger nehmen als es die Uebersetzung zuläßt: denn weder Paulus noch Ignatius waren durch Ephesus, sondern nur daran vorbeigekommen. — in einem ganzen Briefe. Das griechische ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ verlangt zwar ohne Frage die Uebersetzung: in jedem Briefe. Aber die Beziehung allein auf den Epheserbrief des Paulus ist doch so deutlich, daß man entweder eine Ungenauigkeit im Ausdruck oder einen Fehler in der Textüberlieferung anzunehmen gezwungen ist.

15 2 Schweigen. Vgl. 6, 1 und Ph. 1, 1. — 3 er in uns. Za und Hi

fügen nach G ħ ein, schwerlich mit Recht.

16 1 *Tempelschänder.* Zu dieser Stelle sind die Stellen 1. Kor. 3 16 und 6 9 f. zu vergleichen und von hier aus der Ausdruck οἰκοφθόρος zu erklären. Gemeint sind, die den Tempel ihrer Herzen und Leiber als Gottes Haus (vgl. oben 9, 1) wissentlich und willentlich zu Grunde richten. Li findet in den nachfolgenden Worten: „Wenn schon — schändeten" mit Grund eine Anspielung auf die Erzählung in 4. Mos. 25 1—9. — *Darum ließ.* Daß an dieser Stelle neben dem synoptischen der Bericht des 4. Evangeliums durchklinge, ist nicht zu erweisen. Vgl. Anm. zu R. 7, 2. 3 und Ph. 7, 1. — 18 2 *Leiden*: gemeint ist das Todesleiden; die Auslegung des *Cotelerius*: διὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν τοῦτο scil. τὸν βαπτισμόν (vgl. Tertull. Jud. 8: baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate) ist falsch. „Der Tod Christi gab dem Taufwasser seine reinigende Wirkung. Die Taufe war nur die Einleitung dieses heiligen Prozesses" (Li). Gut verweist Za auf Luthers „Christ, unser Herr, zum Jordan kam". — 19 1 *Gottes Stille.* Vgl. 15, 2. — 2 *Ein Stern* usw. Die glänzende Schilderung der Erscheinung des Sternes ruht auf apokrypher Ueberlieferung. Im sog. Protevangelium des Jakobus 21 heißt es ähnlich (*Apokr.* S. 62): „Wir haben einen ganz großen Stern gesehen, welcher zwischen diesen Sternen schien, und er verdunkelte sie, so daß die Sterne nicht schienen." Clemens von Alexandrien schreibt in den Excerpta Theodoti 74 an einer mit der unsrigen auffallend verwandten Stelle: „Ein fremder und neuer Stern leuchtete auf, der die alte Sternordnung auflöste" usw. Noch phantastischer heißt es in der sog. ‚Schatzhöhle': „Zwei Jahre vor der Geburt Christi erschien der Stern den Magiern; sie erblickten nämlich den Stern am Himmelsfirmament, das in einem Lichte erglänzte, welches heller leuchtete als alle Sterne, und mitten inne eine Jungfrau mit einem Kinde, und eine Krone war auf seinem Haupte" usw.

20 1 *Wille.* Nur Gottes Wille kann hier und an den entsprechenden Stellen R. 1, 1 und S. 11, 1 gemeint sein. Vgl. auch P. 8, 1. Za verweist mit Recht auf Paulus Röm. 2 18 und 1. Kor. 16 12. — Ich lese: ἀποκαλύφῃ τι. οἱ κατ' ἄνδρα κτλ. nach Za's ansprechender Vermutung. Dem überlieferten und von den übrigen Herausgebern beibehaltenen ἀποκαλύψῃ. ὅτι οἱ κτλ. vermag ich keinen Sinn abzugewinnen. — 21 1 *Lösegeld.* So auch S. 10, 2; P. 2, 3 u. 6, 1. — 2 *der Geringste.* Diese Selbstaussage auch T. 13, 1; R. 9, 2; S. 11, 1. Die Schlußsätze der Briefe sind vielfach gleichartig gebildet.

Magnesier.

1 1 Vgl. den Eingang von E. und T. 1, 2. Auch an dieser Stelle ist an die Liebeserweisungen der Gemeinde dem Ign. gegenüber gedacht. — *besinge ich.* Das überlieferte ᾄδω mit Za in ἰδών zu verwandeln liegt kein Grund vor. Der Satz bleibt unvollendet, wovon die Ausgaben keine Notiz nehmen.

4 *heißen* Ich stoße mich an dem καλοῦσιν des Textes nicht, wie Li, der nach Za (Ign. 302) λαλοῦσιν lesen möchte. — 5 2 Ich fasse die Worte *denn wie* usw. bis zum Schluß des Kapitels als Zwischensatz und nehme an, daß der unterbrochene Satz nicht fortgeführt, sondern c. 6 ein neuer Satz begonnen wird, der zu dem Gedanken von c. 2 zurückführt. — 6 2 κατὰ ὁμοήθειαν θεοῦ ist wörtlich nicht zu übersetzen. L: eandem consuetudinem dei accipientes. Das ist wörtlich, aber im Deutschen unmöglich. Li's „in moral conformity with God" Li ist auch nur eine Umschreibung. Ich habe ein anderes Bild gewählt. Vgl. die Anmerkung zu P. 1, 3. — *Bild und Lehre.* Daß dem Schreiber bei diesem verunglückten Bilde das τύπος διδαχῆς Röm. 6 17 dunkel vorschwebte, darf nicht verwundern. — 7 1 *unsträflichen Freude.* Vgl. zu E. Ueberschrift. — Auch an dieser Stelle ist die Annahme literarischer Abhängigkeit vom 4. Evangelium nicht erforderlich.

8 2. *Wort.* Der in GL überlieferte Text: λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών (ewiges Wort, nicht aus Schweigen hervorgegangen) muß hinter der bei A und Severus von Antiochien (6. Jh.) bewahrten Fassung: λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών als der besser beglaubigten und dem Zusammenhange angemessenen, zurücktreten (so

13 *

Li, Za, Fu, während Hi für die erweiterte Lesart eintritt). Ob die Worte aus Schweigen hervorgegangen sich auf die Menschwerdung beziehen (während Severus sie auf die ewige Zeugung des Wortes deutet) ist mir nicht so sicher, wie den an erster Stelle genannten Herausgebern. Daß Gott erst mit der Menschwerdung des Wortes sein Schweigen gebrochen habe, kann man in des Ign. Sinne jedenfalls nicht sagen, wie seine Worte über die Wirksamkeit der Propheten beweisen. Ich fasse diesen Satz mit Fu als Frage. Die voranstehenden Ermahnungen sind freilich nur dann verständlich, wenn die judaisirende Gruppe in der Gemeinde eine gewisse Bedeutung besaß.

13 1 Die Aenderung des κατευοδωθῆτε der Ueberlieferung in κατευοδωθῇ (so Za) ist überflüssig. — 2 Die Worte nach dem Fleische fehlen in A (G) und stören das Gleichmaß des Satzes. Dennoch scheint es mir gewagt, sie mit Li einzuklammern. Sie dahin zu pressen, daß sie „die Unterordnung des Sohnes ausdrücklich auf seine menschliche Natur beschränken würden" (so Li nach Rothe 754), heißt dogmatische Erwägungen, die dem Ign. fernliegen, in den Text eintragen. — Die Worte und dem Geiste fehlen in A (G[2]). Li hat sie, doch ohne ausreichende Gründe, gestrichen. — Ich fasse diese Worte mit Za als Zwischensatz, da der Finalsatz am Schlusse nicht wohl mit ihnen, sondern besser mit den vorangehenden in Verbindung gebracht wird. — 15 Die Epheser. Vgl. E. 1 und 2.

Trallianer.

nach apostolischer Weise. Natürlich nicht = wie ein Apostel, was Ign. in c. 3 ausdrücklich ablehnt, sondern = nach der Art, wie es auch die Apostel in den Zuschriften ihrer Briefe taten.

1 1 von Natur euch eignenden. Vgl. E. 1, 1. — 2 1 nach Menschenweise. Die Lesart κατ' ἀνθρώπους ist besser beglaubigt als κατ' ἄνθρωπον. — 3 Diakonen. Der Zusammenhang zeigt, daß dem Ign. die Stelle 1. Kor. 4 1 vorschwebte: „als Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse". Vgl. auch Polyk., Phil. 5. — 3 3 Ich schätze. Diese Stelle ist im griechischen Text hoffnungslos verderbt. Za's Vermutung, der Fu folgt, wonach οὐκ εἰς τοῦτο ᾠήθην, ἵνα zu lesen ist, mag dem Ursprünglichen am nächsten kommen. Li's Lesart: ἀλλ' οὐχ ἱκανὸν ἑαυτὸν εἰς τοῦτο ᾠήθην, entfernt sich sehr weit von der Ueberlieferung, ohne größere Vorteile für das Verständnis zu bieten. Hi liest: ἀγαπῶντας ὡς οὐ φείδομαι ἑαυτοῦ. πότερον δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου εἰς τοῦτο ᾠήθην, was sich zwar eng an G anschließt, aber nur wenigstens keinen Sinn zu haben scheint. Hinter διατάσσωμαι setzt Hi ein Fragezeichen. Unsere Uebersetzung gibt nur dem Sinne nach wieder, was Ign. geschrieben haben mag. — befehlen dürfte: διατάσσομαι G, διατάσσωμαι L. L ist in diesem Falle keine Autorität. Wenn wirklich διατάσσομαι in der Vorlage stand, wie Za will, so war's eben ein Schreibfehler.

4 1 Namen geben. Wörtlich: die (zu) mir etwas sagen. Za richtig: supplenda sunt nomina adultoria laudesque nimiae. — 4 2 Neid. Das Folgende (Fürst dieser Welt) zeigt, daß wohl nur „Satans" ergänzt werden kann. Vgl. aber auch R. 5, 3. — 5 2 fehlt. Wortspiel mit λείπειν und λείπεσθαι. — 6 1 nehmt χρῆσθε (ASL) ist χρῆσθαι (G) trotz Za und Hi vorzuziehen; ebenso ἀπέχεσθε dem ἀπέχεσθαι. — 7 1 Gotte. θεοῦ fehlt in A, Li klammert es ein, und es ist, trotzdem der Gott Jesus Christus dem Ign. an sich geläufig ist, an unserer Stelle störend. — 2 Altars. Vgl. zu E. 5, 2. — 8 1 schaffet euch um. Li ändert (nach Cotelier) das gut beglaubigte (GLSA) und sinngemäße ἀνακτίσασθε unnötig in ἀνακτήσασθε. — 8 2 in Gott. Ob mit GL ἐν θεῷ oder mit Sacr. Parall. ἔνθεον zu lesen ist, bleibt zweifelhaft. — 9 2 nach dessen Bilde. Die beste, wenn auch nicht ganz befriedigende Herstellung des hier verderbten Textes bietet Za's Lesart: οὗ καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα (wenn nicht οὗ κατὰ τὸ ὁμοίωμα καὶ vorzuziehen sein sollte). Fu liest: ὃς καὶ κτλ., aber ohne Interpunktion, was zwar einen möglichen, aber unbefriedigenden Sinn ergibt, während Li's κατὰ τὸ ὁμοίωμα ὃς καὶ (nach G) sinnlos ist. Hi: κατὰ τὸ ὁμοίωμα ὡς καὶ κτλ. Aber dann wird

das Gewicht von ὁμοίωμα stark abgeschwächt. — Li macht richtig darauf aufmerksam, daß diesen Worten die Erinnerung an 1. Kor. 15 12 ff. besonders 18 zu Grunde liegt.

11 1 sogleich. So, wenn Li's ansprechende Lesart παραυτὰ (vgl. das παραυτίκα von G² und den Sacr. Par.) statt des παρ' αὐτὰ von G richtig ist.

12 2 Vaters Jesu Christi. Li nach G¹ (und A): εἰς τιμὴν πατρὸς καὶ εἰς τιμὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Unnötig. Fu und Hi trennen Ἰησοῦ Χριστοῦ von πατρός wohl mehr nach deutschem als nach griechischem Sprachgefühl. — 3 anliegt. Li (nach Bunsen) unnötig οὗπερ ἔγκειμαι. Hi: οὗ παράκειμαι. Ich folge Za und Fu, die nach G und L περίκειμαι lesen.

13 2 Gottes. So nach Vergleich von S. 8, 1 zu ergänzen. — 3 ihr. εὑρεθείητε mit GL. Li ändert unnötig εὑρεθείημεν.

Römer.

im Gebiete der Römer. Die Konjektur von Za: ἐν τύπῳ χωρίου Ῥωμαίων ist unbegreiflich und von keinem anderen Herausgeber angenommen worden. Ign. schreibt pleonastisch. Ob er nur die Stadt oder auch deren näheren Umkreis meint, steht dahin. Ueber wen die Gemeinde den Vorsitz führt, ist nicht gesagt. Von einem verfassungsmäßigen Vorrang der römischen Gemeinde vor den anderen kann in so früher Zeit nicht die Rede sein. Wohl aber ist es verständlich, wenn Ign., dem die höchsten Prädikate stets willkommen sind, grade dieser Gemeinde einen Ehrenvorrang zuerkennt. Um mehr als eine Verbeugung vor der tatsächlichen Führerschaft der Gemeinde, zumal in der Liebestätigkeit, handelt es sich ohnehin nicht. Ob Ign. die Worte προκαθημένῃ τῆς ἀγάπης schon vorschwebten, als er die Worte προκάθηται κτλ. schrieb, wie Harnack will, so daß also das προκάθηται eben durch ἀγάπης bestimmt würde, ist mir sehr zweifelhaft. — gottwürdig. Da die nachstehenden Wörter im Griechischen alle gleich gebildet sind, so ist es unstatthaft, wie der Lateiner tut, zwischen digna deo und digne casta usw. zu wechseln. — heiligwürdig ist freilich kein Deutsch, aber ἀξιόαγνος ist auch kein Griechisch. ἀξιεπίτευκτος wird mit glückwürdig vielleicht am sichersten wiedergegeben. Hi liest ἀξιεπίτακτος, was durch das digne ordinata von L nahegelegt ist. — Liebe. Es liegt keine Möglichkeit vor, ἀγάπη an dieser Stelle mit „Liebesbund" zu übersetzen, was freilich eine nicht unwesentliche Erleichterung bedeuten würde. Gemeint ist Roms hervorragende Rolle in werktätiger Liebe.

1 1 Dieweil ich. Auch dieses Schreiben beginnt mit anakoluthischen Sätzen, was in den Ausgaben nicht deutlich wird. — gottwürdiges Antlitz. Mit Hi ἀξιόθεατα nach dem Metaphrasten (und vielleicht L) zu lesen, liegt kein Grund vor. — begrüßen. Hi liest statt des überlieferten ἀσπάσασθαι ἀσπάσεσθαι, wodurch die textliche Schwierigkeit glücklich gehoben wird. — Wille. Ueber die Ergänzung s. die Anmerkung zu S. 20, 1. — 2 1 so (werde) ich Gottes Wort (sein). Der Text ist hier möglicherweise verderbt. Ich lese wie die Meisten: ἐγὼ λόγος θεοῦ und πάλιν ἔσομαι φωνή. Za: λόγος γενήσομαι θεοῦ und π. ἔ. ἠχώ. Ich halte für wahrscheinlich, daß das θεοῦ bei λόγος nicht ursprünglich ist, wie es sich denn auch bei einigen Autoritäten nicht findet. In den Worten λόγος und φωνή liegt ohne jeden Zusatz der von Ign. beabsichtigte Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Wort (s. auch Li's Anmerkung zu der Stelle, die diesen Gedanken gut verdeutlicht). Ueber das Bild selbst darf man mit dem Schreiber nicht rechten. — 3 1 Mißgunst erzeigt. Die Entscheidung zwischen ἐβασκάνετε οὐδενί und οὐδένα ist nicht leicht. Za zieht die letztere Lesart und zwar im Sinne von „beschreien" (fascinare) vor. Aber Ign. fürchtet, wie das Bisherige zeigt, den Neid der Römer, und inwiefern sie ihn sollen „beschreien" können, ist nicht deutlich. — 3 Sache der Ueberredung. Ign. drückt den von Paulus 1. Kor. 2 4 („Und mein Wort und meine Predigt war nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft") klassisch formulirten Gedanken nach seiner Weise geschraubt aus, um ihm dann im Nebensatze noch eine sehr wirkungsvolle Steigerung zu geben. Hi liest statt Χριστιανισμός nach L Χριστιανός, wodurch die Pointe verloren geht oder wenigstens abgeschwächt wird.

4 2 schwer falle. βαρύς τινι γένωμαι. So die Meisten. Hi nach L βαρύς τινι εὑρεθῶ. — 5 1. Leoparden. Dieses drastische Bild haben die Bestreiter der Echtheit dem Ign. besonders verübelt, in dessen Munde es doch so natürlich klingt. — Wohltaten. Gemeint sind wohl die Trinkgelder, die die zum Besuch des Ign. herbeigekommenen Christen der Wachtmannschaft zustecken mußten, die dann, wie das zu geschehen pflegt, ihr Entgegenkommen durch verdoppelte Bärbeißigkeit vor sich selbst und anderen zu bemänteln suchte. — 2 Wollenden. Es muß unzweifelhaft mit Za und Li (nach LG[2]) ἑκόντα gelesen werden. Fu und Hi folgen Eusebius und G lesen ἄκοντα. Das heißt dem Satze die Spitze abbrechen. — 3 Zerschneidungen, Zerteilungen. Es ist wahrscheinlich, daß diese Worte, die Eusebius und L nicht lesen (Hi hat sie gestrichen), Glosse sind.

6 2 gönnt. Ich lese mit Za, Li, Fu G[2] (und G, denn χαρήσησθε sagt dasselbe) χαρίσησθε. Hi zieht nach L χωρίσητε vor. — und trügt ihn nicht durch Irdisches. Diese Worte fehlen in G. — Die Herausgeber schwanken zwischen ἐξαπατήσητε (Za, Fu), κολακεύσητε (Li), κηλήσητε (Hi). — 7 2 (Welt)liebe. Nur so kann ἔρως gedeutet werden. — Feuer, das nach Irdischem leckt. So nach der von den meisten Herausgebern befolgten Lesart G: φιλόϋλον. Hi vermutet φηλοῦν τι (?). — lebendiges Wasser. Auch an dieser Stelle (vgl. die Anmerkung zu E. 17, 1). ist die Annahme einer Benutzung des 4. Evangeliums nicht erforderlich, da die Bezugnahme auf die alttestamentliche Stelle viel näher liegt. Vgl. aber die folgende Anm. und die zu Ph. 7, 1. — 3 Gottes Brot. Hier ist die Bezugnahme auf das 4. Evangelium naheliegend.

Philadelphier.

bleibende. Die Lesart παράμονος ist dem durch L geforderten leichteren ἄμωμος, was Hi in den Text setzt, vorzuziehen. — sind. Der Schreiber vergißt, daß er die Kirche angeredet hatte. Aehnlich P. 6, 1.

1 1 Von diesem Bischof. Im Grundtext wird noch deutlicher, daß Ign. von der Zuschrift ohne Absatz in das eigentliche Schreiben hinübergleitet. — 2 2 scheinbar. Die Ergänzung nach P. 3, 1, wo οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι geschrieben ist. — Gottesläufer. Das Bild soll an die Wettläufe im Stadion erinnern. Vgl. die Gedanken von 2. Tim. 4 7; Gal. 5 7. P. 7, 2 kehrt der Ausdruck mit etwas veränderter Schattirung wieder. — haben sie keine Stätte. So mit Za und Hi (nach LA), während Li und Fu das ἕξουσιν von G vorziehen. — 3 2 auf daß. Das allein beglaubigte ἵνα läßt keine andere Uebersetzung zu.

7 1 von wannen er kommt. An dieser Stelle scheint mir die Annahme einer Bekanntschaft mit dem 4. Evangelium unausweichlich. Immerhin wäre die Frage zu erwägen, ob das Wort vom Evangelisten selbst geprägt oder von ihm aufgenommen ist. Im letzteren Falle brauchte auch an unserer Stelle keine literarische Abhängigkeit vorzuliegen; s. auch zu Ph. 9, 1 (Tür). — Ich schrie. ἐκραύγασα μεταξὺ ὤν, ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ (Li, Fu) dürfte die richtige Lesart sein. Za liest: ἐκραύγασα, μεταξὺ ὤν ἐλάλουν, μεγάλῃ φωνῇ. — 2 als wisse ich. ὥσπερ εἰδότα mit Za und Hi gegen das von GL überlieferte ὡς προειδότα, das Li und Fu beibehalten. — 8 2 Urkunden. Der alte Streit zwischen den Herausgebern, ob ἀρχεῖα oder ἀρχαῖα zu lesen sei, ist immer noch nicht zu Grabe getragen. Hi hält an ἀρχαῖα fest. An der ersten Stelle ließe sich ἀρχαῖα in der Tat rechtfertigen: denn ohne Zweifel denken die Gegner an die alttestamentlichen Urkunden, denen sie allein Beweiskraft zusprechen und zu denen sie die evangelische Ueberlieferung in Gegensatz stellen. Insofern übersetzt L richtig: si non in veteribus invenio, in evangelio non credo. Aber wie schon dieser Uebersetzung ἀρχεῖα zugrunde gelegen haben kann — denn auch dieses Wort könnte mit in veteribus wiedergegeben werden —, so scheint L an der zweiten Stelle mit seiner Uebersetzung: mihi autem principium est Jesus Christus eher ἀρχεῖα vorauszusetzen. Uebrigens weiß niemand, ob Ign., als er die Worte diktirte, sich des feinen Unterschiedes bewußt gewesen ist. Za's Argumentation zu Gunsten der von ihm konstruirten, leider auch von Fu ange-

nommenen Lesart: ... ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Apposition!), οὐ πιστεύω (absolut!) ist dunkel. Nimmt man an unserer Uebersetzung Anstoß, so bleibt nur die verlockende Beziehung auf die übrigens einzig dastehende Stelle Mc. 1 15 übrig, und man hat zu übersetzen: „Wenn ich's in den Urkunden (d. h. im Alten Testament) nicht finde, so glaube ich nicht an das Evangelium". Unsere Uebersetzung gibt aber den Sinn klar wieder. Vgl. 5, 1. — 9 1 Türe. Auch hier kann man an Entlehnung aus dem 4. Evangelium denken, obwohl die Bezeichnung Christi als der Türe zum Vater gewiß auch unabhängig davon in Umlauf war.

11 2 durch Burrhus, der wohl nicht nur der Ueberbringer, sondern auch der Schreiber des Briefes war.

Smyrnaeer.

3 1 Und als er. Aus welcher Quelle die hier citierten Worte stammen, ist unbekannt. Offenbar handelt es sich um eine evangelische Erzählung, in der das Lk. 24 36 ff. Berichtete weiter ausgeschmückt war, und zwar umfaßt das Citat nicht nur die Worte Jesu, sondern reicht von „und als er" mindestens bis „rührten sie ihn an und wurden gläubig". Wahrscheinlich sind aber die ersten Worte von 3, 3 noch mit einzurechnen, da auch hier die Redeweise nicht die des Ign. ist. Die Worte ἀσώματον δαιμόνιον (incorporale daemonium) standen nach Hieronymus im sog. Hebräer-Evangelium, während Origenes sie in der ‚Lehre des Petrus' (Petri doctrina) gelesen haben will. Nur die erstere Schrift könnte bei der Fassung der Worte im Texte des Ign. als Quelle in Betracht kommen. Bei der gänzlichen Unsicherheit der Ueberlieferung ist aber Bestimmtes darüber nicht zu sagen. Vgl. oben S. 35f. — 2 innig verbunden. Ich nehme an dem κραθέντες der Ueberlieferung keinen Anstoß, obwohl das aus L erschlossene und von Hi in den Text aufgenommene κρατηθέντες richtig sein kann.

5 1 Weissagungen. Vgl. Ph. 8, 2. 9, 2.

6 2 Liebesmahl. Schon an dieser Stelle ἀγάπη mit Liebesmahl zu übersetzen, ist durch die Ausführungen in c. 7, 1 und 8, 2 nahegelegt. Die Beziehung auf die christliche Liebe im allgemeinen würde, wenn unsere Stelle isolirt stünde, nicht ausgeschlossen sein. — 10 2 Glaube. Ich habe auch an dieser Stelle wörtlich übersetzt, da kein Grund zu der Annahme vorhanden ist, Ign. habe πίστις hier in anderem Sinne verstanden als sonst. Und warum soll ihm nicht Jesus Christus, der vollkommene Inbegriff dessen, was ihm teuer und heilig ist, auch der vollkommene Glaube sein?

11 2 Gottgesandten. Ob diese Lesart richtig ist, scheint mir im Hinblick auf P. 7, 2 συμβούλιον θεοπρεπέστατον zweifelhaft. L liest an unserer Stelle deovenerabilem. — Stärke. Dem griechischen Ausdruck hier und bei dem folgenden σωμάτιον (so Za, Li; Fu und Hi ziehen σωματεῖον vor) gerecht zu werden, ist nicht leicht. σωμάτιον würde wohl treffender mit „Körperschaft" wiedergegeben, was indessen die getragene Rede nicht verträgt. Von σωμάτιον und σωματεῖον gilt das Gleiche, was Ph. 8, 2 zu ἀρχεῖα und ἀρχαῖα bemerkt wurde: Ign. ist sich der Tragweite schwerlich bewußt gewesen, die neuere Erklärer dem Unterschiede geben möchten.

12 1 durch Burrhus. S. die Anmerkung zu Ph. 11, 2. — 13 1 Witwen. Das griechische Wort χήρα, mannlos, wird mit „Witwe" nicht genau wiedergegeben. In den christlichen Gemeinden hat man, wie auch die sog. Pastoralbriefe zeigen, das Wort frühzeitig für die ledigen Frauen und Mädchen verwendet, die ihre Kräfte dem Dienst am Nächsten widmeten. Vgl. auch die Anmerkung zu P. 4, 1. — 2 Diese Alke ist vermutlich dieselbe Person, deren die Smyrnäer im „Martyrium des Polykarp" (17, 2) gedenken.

Polykarp.

Polykarp. Zur Persönlichkeit vgl. die Einleitung zu Pol.'s Brief an die Philipper.

1 3 Art. Vgl. die Anmerkung zu M. 6, 2. Auch an unserer Stelle ist ὁμοήθεια nicht wörtlich wiederzugeben.

2 3 Preis. Za liest τὸ θέμα ἀφθαρσίας ζωὴ αἰώνιος, was keinen Sinn gibt und durch die Ueberlieferung nicht unterstützt wird. Ob man ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος (so Li und Fu nach G) oder ἀφθαρσία, ζωὴ αἰώνιος (so Hi nach L) vorzieht, ist gleichgültig. — 4 1 Witwen. Hier sind nicht die hülfespendenden, sondern hülfsbedürftigen ledigen weiblichen Glieder der Gemeinde gemeint. — Gutheißen. γνώμη. Vgl. die Anmerkung zu E. 3, 2; s. auch c. 5, 2. — wie du es ja auch nicht tust. Ign. liebt solche Einschränkungen. Aus diesem Grunde ziehe ich die Lesart ὅπερ οὐδὲ πράσσεις . εὐστάθει (so Za, Li, Fu nach G) der durch L geforderten und von Hi aufgenommenen ὅπερ δὲ πράσσεις, εὐσταθὴς (was immer aber du tust, sei fest [Neutrum]) vor. Auch ist grade die Aufforderung: εὐστάθει dem Zusammenhange durchaus angemessen. — 5 2 Ehre des Fleisches des Herrn. Denn auch Jesus trat nicht in die Ehe. — die Ehe. Hi, L folgend, streicht diese Worte ohne zureichenden Grund.

6 1 Beachte den für den Schreiber charakteristischen Wechsel der Anrede. Ign. vergißt, daß er an Pol. schreibt und spricht zu der Gemeinde. Eine besondere Schwierigkeit liegt nicht vor, und es ist darum nicht nötig, einer angeblich vorhandenen dadurch zu entgehen, daß man mit Harnack (Patristische Miscellen II. TU N. F. V, Leipz. 1900, S. 80—86) annimmt, Ignatius wende sich im 6. Kap. an den Klerus (nicht die Gemeinde) von Smyrna. — Haushalter, Beisitzer und Diener. Durch diese bildlichen Bezeichnungen werden die Geschäftskreise der christlichen Gemeindebeamten sehr deutlich und treffend gegen einander abgegrenzt: das Haushalten, geistlich wie leiblich (um mit Ign. zu reden), kommt dem Bischof zu, Beisitzer sind die Presbyter, die die Ratsversammlung Gottes (M. 6, 1; Tr. 3, 1) bilden, Diener die Diakonen, sofern sie alle Handreichungen, geistliche wie leibliche, leisten. — 2 Einlagen (δεπόσιτα) — Spargeld (ἄκκεπτα). Von den den Soldaten zugebilligten Geldgeschenken (donativa) wurde nur die eine Hälfte bar ausgezahlt, die andere in eine Sparbank gelegt, die auch freiwillige Einzahlungen annahm (deposita). Am Schluß der Dienstzeit erhielt der Soldat sein Spargeld (accepta) zurück.

7 2 würdigen. Ich lese καταξιοῦσθαι (mit Za); Li und Fu καταξιῶσαι, Hi καταξιοῦσθε. — 3 Wahrheitseifer. σύντονον τῆς ἀληθείας ist die allein mögliche Lesart. Das σύντομον von L, dem Hi folgt, muß auf einem Schreibfehler der Vorlage beruhen, der wiederum sich aus der Erinnerung an M. 14, 1 erklären mag.

8 1 (Gottes) Wille. An dieser Stelle könnte man über die Ergänzung zweifelhaft sein (vgl. die Anmerkung zu E. 20, 1). Aber an einen kaiserlichen Befehl zu denken, scheint mir dennoch unmöglich. Die anderen Stellen reden zu deutlich dafür, daß dem Ign. „Wille“ schlechtweg nur Gottes Wille ist und daß ihm auch hier ein — selbstverständlich vorliegender — obrigkeitlicher Befehl als göttliche Fügung erscheint. — vorderen Kirchen. Nämlich Gemeinden in auf dem Wege nach Antiochien landeinwärts liegenden Städten.

b) Brief Polykarps an die Philipper.

Bezüglich der Ausgaben gelten die entsprechenden Bemerkungen zu den ignatianischen Briefen, mit denen der Polykarpbrief zusammengestellt wird. Der Text macht geringere Schwierigkeiten als der der Ignatianen. Rückübersetzungen der nur lateinisch erhaltenen Abschnitte versuchten Zahn (dem Funk fast durchgehends folgt) und Lightfoot (dessen Wiedergabe an einzelnen Stellen den Urtext richtiger wiedergeben mag als die Zahn'sche, im allgemeinen aber zu frei ist). Nachstehend bedeutet G den griechischen Text (Cod. Vatic.), L den Lateiner. Auch die Literatur fällt zumeist mit der bei Ignatius angegebenen zusammen. Hervorzuheben sind daraus die vorzüglichen Prolegomena in der Lightfoot'schen Aus-

gabe. Außerdem, und abgesehen von den bei Besprechung der Echtheitsfrage noch zu nennenden Schriften, sind zu vergleichen: G. Salmon, Artikel Polykarp im Dchr B IV, London 1887, p. 423—431; E. Egli, Zum Todesjahr des Polykarp, in ZwTh XXVII, 1884, S. 216—219 (vgl. auch XXXIV, 1891, S. 96—102); T. Randell, The Date of St. Polycarp's martyrdom, in Studia Biblica et Ecclesiastica I, Oxford 1885, p. 175—207; C. H. Turner, The day and year of St. Polycarp's martyrdom, in Stud. Bibl. etc. II, 1890, p. 105—155; Th. Zahn, Zur Biographie des Polycarpus und Irenäus, in Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons usw. IV, Erlangen und Leipzig 1891, S. 249—279 (283); A. Harnack, Patristische Miscellen III. Zu Polykarp ad Phil. 11. TU N. F. V 3, Leipzig 1900, S. 86—93. — Das Todesjahr Polykarps ist seit der Arbeit von Waddington (Vie du Rhéteur Aelius Aristide in den Mémoires de l'Institut, Académie des Inscriptions etc. XXVI 1867, 203 ff.) Gegenstand eindringendster Untersuchung gewesen. Weitaus die meisten Gelehrten glaubten dem Ergebnis Waddingtons, der den 23. Februar 155 als Datum festgestellt zu haben meinte, beipflichten zu sollen. Am gründlichsten wurde die Frage von Lightfoot (I, 629—702) erörtert. Dem Widerspruch, der niemals ganz verstummt war, ist durch L. Schmid (Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides, im Rhein. Museum XLVIII, 1893, S. 53—72) neue Nahrung zugeführt worden, und neuerdings tritt Hilgenfeld (s. seine Ausgabe) wieder mit Entschiedenheit für das überlieferte Datum ein, indem er den 26. März 165 als Todestag behauptet. Von neueren Arbeiten vgl. die Erörterung in Harnacks Chronologie S. 334—356 und in Zahns Forschungen zur Gesch. d. neutestam. Kanons VI, 1900, S. 94—109, sowie den Aufsatz von P. Corßen, Das Todesjahr Polykarps, in ZnW III, 1902, 61—82. Auf die Einzelheiten der verwickelten chronologischen Frage kann hier nicht eingegangen werden. Doch mag die Bemerkung nicht unterbleiben, daß die Berechnung auf 155 mit der Annahme, daß Anikes 154 römischer Bischof geworden sei, steht und fällt (s. Apokr. S. 134). Diese Annahme ist aber keineswegs als gesichert zu betrachten.

Echtheits- und Integritätsfrage. In der Einleitung ist bereits darauf hingewiesen worden, daß der Polykarpbrief mit den Briefen des Ignatius durch so genaue Hinweise verbunden ist, daß er mit diesen steht und fällt. Die Anspielungen auf die Person, die Reise und die Briefe des Ignatius sind es vornehmlich oder ausschließlich, welche denjenigen Kritikern, die sich die ignatianischen Briefe nur als Produkt eines Fälschers erklären können, auch unseren Brief verdächtig machen. Umgekehrt erwachsen demjenigen, der sich von der Echtheit der ignatianischen Briefe überzeugt hat, aus jenen Stellen nicht nur keine Schwierigkeiten, sondern sie dienen ihm zur willkommenen Bestätigung seiner Ansicht. Eine solche wird er auch in der gänzlichen Verschiedenheit unseres Briefes von den ignatianischen nach Stil und Haltung finden. In dieser Beziehung kann auf das zurückverwiesen werden, was S. 192 bereits ausgeführt worden ist. Es kommt hinzu, daß die Annahme der Fälschung die andere zur notwendigen Folge hat, daß entweder bereits dem Irenäus der gefälschte Brief vorgelegen hat oder unser Brief erst nach Irenäus auf dessen Angabe hin gefälscht worden ist. Ersteres scheitert an der Unmöglichkeit, daß Irenäus, dem Polykarp so gut bekannt gewesen ist, die Fälschung nicht durchschaut haben sollte, letzteres daran, daß auch die ignatianischen Briefe, wenn sie gefälscht sein sollten, doch nicht nach Irenäus gefälscht sein können (s. Apokr. S. 112 f.). Sieht man von der Verquickung mit der Ignatiusfrage ab, so bleiben stichhaltige Gründe zur Verwerfung der Echtheit unseres Briefes angesichts seines völlig harmlosen Inhaltes nicht übrig. Mit einem gewissen Schein hat man auf die Stelle c. 7, 1 verwiesen, wo Polykarp denjenigen, der Auferstehung und Gericht leugnet, einen Erstgeborenen Satans nennt. Nach Irenäus (gegen die Ketzereien III, 3, 4) tat nämlich Polykarp diesen Ausspruch dem Gnostiker Marcion gegenüber bei Gelegenheit einer persönlichen Begegnung, wie meistens angenommen wird, in Rom. Daraus ohne weiteres zu schließen, daß auch an unserer Stelle Marcion gemeint sei, was freilich bei Annahme der für unseren Brief überlieferten Zeit unmöglich sein würde,

ist angesichts der ganz allgemein gehaltenen Beschuldigung mehr als gewagt; es ist viel wahrscheinlicher, daß Polykarp einen von ihm geprägten Lieblingsausdruck gelegentlich auch dem Erzketzer gegenüber anwandte. Auch aus der fast überreichlichen Benutzung besonders apostolischer Schriftstücke (s. Apokr. S. 134), kann ein Bedenken nicht abgeleitet werden, wenn man sich die in der Einleitung gekennzeichnete Geistesart des Verfassers gegenwärtig hält. Wirkliche Schwierigkeit macht lediglich die Bezeichnung einer, dem Anschein nach aus dem Epheserbrief entnommenen Stelle (c. 12, 1) als „heiliger Schrift". Es ist indessen sehr wohl möglich, daß Polykarp, dem natürlich nur die Epheserstelle vorschwebte, annahm, daß das zweite Wort ebenso wie das erste, im Epheserbrief citierte aus dem Alten Testament stammte, zumal der Zusammenhang darauf hinweist, daß er nur auf dieses sich berufen wollte. — Angesichts der Widersprüche, in die eine Unechtheitserklärung des ganzen Briefes zu führen scheint, hat man mehrfach zu dem Auskunftsmittel gegriffen, wenigstens diejenigen Stellen, in denen des Ignatius gedacht wird, durch Annahme einer Interpolation zu entfernen. So schon im 17. Jahrhundert Dallaeus in der S. 191 angeführten Schrift, in neuerer Zeit A. Ritschl (Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl., Bonn 1857, 584—600), G. Volkmar (Polycarpi Smyrnaei Epistula genuina, Zürich 1885; vgl. den Aufsatz: Neueres über den Polykarpbrief und die Ignatiusfrage, in Theol. Zeitschr. aus der Schweiz III, 1886, 99—111) und A. Hilgenfeld (Der Brief des Polykarpus an die Philipper, in ZwTh XXIX, 1886, S. 180—206; vgl. auch seine Ausgabe). Indessen scheitert jede Interpolationshypothese 1) daran, daß der Stil des Verfassers des Briefes eben auch an den angezweifelten Stellen deutlich erkennbar ist, und 2) an der auch an diesen Stellen nachweisbaren Benutzung des Clemensbriefes. Ist die Benutzung dieses Briefes, und nur dieses neben den apostolischen, an sich schon ein starkes Argument für die Echtheit, so ist der Gedanke, daß auch der Interpolator eben diesen Brief zur Erhöhung der Porträtähnlichkeit herangezogen haben sollte, fast unvollziehbar (vgl. die Bemerkungen von A. Harnack, ThLZ 1886, Sp. 54 f.).

Erläuterungen.

Die Berührungen mit dem Clemensbrief sind nur da angemerkt, wo es nachweisbar oder wahrscheinlich ist, daß dem Verfasser die betreffende Stelle wirklich vorschwebte. Ungefähre Reminiscenzen, die freilich auch zur Charakterisirung des Abhängigkeitsverhältnisses gehören, mußten unbeachtet bleiben. Eine fast vollständige Liste bei Lightfoot, S. Clement of Rome I, London 1890, 149—152.

Kirche; s. die Anmerkung zu Ign., Eph. inscr. An unserer Stelle kann man auch Gemeinde einsetzen, doch dürfte „Kirche" die Stimmung Polykarps richtiger wiedergeben.

1 1 Abbilder. Gemeint sind, wie sich aus c. 9, 1 ergibt, Ignatius und seine Genossen, die demnach auf den Transport nach Rom Philippi berührt haben. — Beladenen. ἐνειλημμένους mit Li und Fu. Za's Vermutung ἐνειλιγμένους unnötig.

3 1 aufgefordert. προσεκαλέσασθε mit Li und Fu nach L. Za: προεπιλακτίσασθε. — 4 2 lieb zu haben. Im Griechischen στέργειν, während gleich darauf ἀγαπᾶν gebraucht ist. — 3 Witwen. Vgl. die Anmerkung zu Ign., Smyrn. 13, 1.

5 3 Jünglinge. Griechisch: νεώτεροι. An eine Identität mit den vorher genannten Diakonen ist nicht zu denken. — untertan den Presbytern und Diakonen. Daß an dieser Stelle (wie im ganzen Brief) eines Bischofs zu Philippi nicht gedacht wird, ist nur verständlich, wenn es dort keinen Bischof im Sinne einer vor Presbytern und Diakonen ausgezeichneten Stellung gab. Daß das Amt der Episkopen als solches in Philippi nicht unbekannt war, zeigt der Eingang des paulinischen Philipperbriefes.

7 1 Denn ein jeglicher. Die folgenden Sätze sind ein Wiederhall der ignatianischen Auslassungen über die Häretiker in polykarpischer Stimmung. — Erstgeborener Satans. S. o. S. 201 a. Ende.

9 1 Geduld zu üben. Eusebius (KG III, 36, 14) liest ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονήν, während G ὑπομένειν π. ὑ. hat, was Fu (nicht aber Za und Li) vielleicht mit Recht in den Text eingesetzt hat. — hattet. εἴδατε mit Li und Fu (nach G ἴδατε); εἴδετε Za (nach Euseb). — Zosimus und Rufus. Ueber diese Begleiter des Ignatius, deren dieser selbst nicht gedenkt, ist nichts weiter bekannt. — anderen aus eurer Mitte. Daß auch die philippische Gemeinde ihre Märtyrer hatte, kann aus Paulus Phil. 1 28—30 geschlossen werden. — 2 diese alle. Polykarp setzt auch von Ignatius und seinen Genossen voraus, daß sie das Martyrium bereits erlitten haben, obwohl er bestimmte Nachricht darüber noch nicht besitzt (vgl. c. 13, Schlußsatz). — 10 1 einer dem anderen. Mit Recht zieht Li Röm. 12 10 heran und übersetzt: τῇ ἐπιεικείᾳ τοῦ κυρίου ἀλλήλους προηγούμενοι (so auch Fu), während Za die Stelle mit: ἐπιείκειαν κυρίου ἀλλήλοις ἐπιχορηγοῦντες wiedergibt. — 2 Könnt ihr Gutes tun. In Erinnerung an Sprüche 3 28 (δυνατοῦ σου ὄντος εὖ ποιεῖν) ziehe ich vor, mit Li δυνατοὶ ὄντες εὖ ποιεῖν zu lesen. Za (und Fu): ὡς δύνασθε εὖ ποιεῖν.

11 1 verkannt hat. Der Zusammenhang zeigt, daß Valens sich eines Vergehens schuldig gemacht hat, bei dem die Geldsucht (φιλαργυρία) im Spiele war. — Mit Li ist ὑμᾶς zu lesen, das in der Wiedergabe von Za (und Fu) übersehen ist. — 2 gerichtet. Das Li'sche κριθήσεται ist dem λογισθήσεται von Za (und Fu) vorzuziehen. — 3 am Anfang seines Evangeliums. In L heißt es: qui estis in principio epistulae eius. Dieser Text ist sinnlos, da man ihn auf die Ueberschrift oder den Eingang des paulinischen Philipperbriefes nicht beziehen kann. Harnacks Vorschlag (a. a. O. S. 92) zu lesen: qui estis laudati in principio epistulae eius (nämlich des Thessalonicherbriefes; s. die nächste Anmerkung) liegt nicht so nahe wie die Erinnerung an 1. Clem. 47, 2: τίνα τρόπον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραφεν. Setzt man in L statt epistulae evangelii, so verschwindet die Schwierigkeit, und die Stelle fügt sich dem ganzen Zusammenhang vortrefflich ein. — in allen Kirchen. Die Erinnerung an 2. Thess. 1 4 ist zweifellos. Das „allen" findet in dem nachfolgenden Relativsatze, dem es nachdrücklich vorgreift, seine Erklärung. Es ist deshalb nicht nötig, den Text zu ändern, mit Harnack (s. die vorstehende Anm.) zu lesen: de vobis etenim gloriatur omnibus in ecclesiis und zu übersetzen: Rühmt er sich doch eurer aller in den Kirchen usw. In dem nach Polykarps Worten angeblich im Thessalonicherbriefe den Philippern gezollten Lobe findet Harnack den Grund zu seiner in der vorstehenden Anmerkung erwähnten Konjektur. Mir ist wahrscheinlicher, daß Polykarp das den Thessalonichern an der ihm vorschwebenden Stelle gespendete Lob ohne Arg auch auf die Philipper überträgt.

12 1 an diesen Stellen. Dadurch, daß Za (und Fu, nicht aber Li) das ταύταις vor ταῖς γραφαῖς (L: his scripturis) wegläßt, wird der Sinn nicht unerheblich verändert. Polykarp bezieht sich ausdrücklich auf die beiden folgenden Schriftstellen, die er beide im Alten Testamente sucht (s. dazu oben S. 202 Z. 8). — 2 Lindigkeit mansuetudo (L) ist mit ἐπιείκεια (so Li), nicht πραότης (so Za und Fu) wiederzugeben.

13 1 wie auch Ignatius. Eine derartige Aufforderung findet sich in des Ignatius Brief an Polykarp nicht. Es macht aber angesichts von Ign. Pol. 8, 1 keine Schwierigkeit anzunehmen, daß Polykarp die hier erhaltene Aufforderung mit der von den Philippern ihm zugegangenen zusammengeworfen hat. — 2 uns. Nämlich Polykarp und den Smyrnäern. — andere. Hieraus ist zu schließen, daß dem Polykarp bereits aus anderen Gemeinden Schreiben des Ignatius zugegangen waren, was bei lebhaftem Verkehr in erregter Zeit nichts Unwahrscheinliches hat. — Vgl. die Anmerkung zu c. 9, 2.

14 Crescens. Der Brief ward also diktirt. Vgl. Ign. Philad. 11, 2, Smyrn. 12, 1. — stets. L: in praesenti. Za (Fu): εἰς τὸ παρόν; Li: ἄρτι.

XII.
Laodicenerbrief.

(R. Knopf.)

[Lit.: s. Apokr. S. 140; Ehrhard S. 122. W. Schulz, ZwTh 1899, S. 36—39 (span. Hss.).]

Anmerkungen.

5 Diejenigen, die von mir (herkommen); qui sunt ex me, wörtlich: die aus mir sind. Der Apostel bezeichnet öfters die von ihm Bekehrten als seine Kinder, vgl. z. B. Gal. 4 19, 1 Kor 4 15. Es ist unnötig, mit Berufung auf Phil. 1 12 quae statt qui zu lesen. Im folgenden kann man zu deservientes et facientes einfach sint ergänzen, dann gibt der Satz immerhin einen Sinn, obwohl ja freilich auch ein tieferes Textverderbnis vorliegen kann. Endlich ist am Schlusse operum quae (nicht operumque) salutis zu lesen, was wörtlich genaue Uebersetzung von ἔργων τῶν τῆς σωτηρίας zu sein scheint.

9 Die Uebersetzung gibt den Text wieder: et id ipsum .. faciet misericordiam suam (Anger), Lightfoots Korrektur (der misericordia sua liest) ist unnötig. Id ipsum ist = τὸ αὐτό und ist adverbial zu fassen.

13 Im übrigen; die ältesten und besten Handschriften haben einfach quod est. Doch wie schon Anger gesehen hat, ist reliquum zu ergänzen, denn Phil. 3 1 liegt zu Grunde.

17 Fehlt in wichtigen Textzeugen und ist als sicher unecht wegzulassen. Er lautet in den Handschriften, die ihn bieten: salutate omnes fratres in osculo sancto (vgl. 1 Thess. 5 26).

C.

Lehrschreiben und Predigten.

Zur Einleitung.

(E. Hennecke.)

Zu dem Predigtfragment des Valentin aus Clem. Alex. strom. IV 13, 89 (Apokr. S. 142 A. 1) vgl. ein platonisches Dictum mit ähnlichem Wortlaut, aber entgegengesetztem Sinn aus Ps.-Justin cohort. 23 (cf. Otto, Corp. apologet. I zu der Stelle): Ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστε οὐδ' ἄλυτοι τὸ παράπαν οὔτε μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὔτε τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως, μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ ἰσχυροτέρου, λαχόντες. Vgl. Dieterich, Abraxas, S. 134 A. 2 (Parallele aus Poimander). Norden, Die antike Kunstprosa II 546.

(Zu 2.) Serapion von Thmuis als Citator des Barnabasbriefes (5, 5) ist durch Wobbermin TU N. F. II 3 b S. 21 bekannt geworden: ὁ γὰρ τιμιώτατος Βαρνάβας ὁ ἀπόστολοσ, ἐπικληθεὶς υἱὸς παρακλήσεως [AG. 4 36], ἐν τῇ ἐπιστολῇ αὐτοῦ τῷ υἱῷ αὐτοῦ, φησίν, ἔλεγεν ποιήσωμεν κατ' ἄνθρωπον εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Sonstige Citate aus Barn. bei Harnack I 59—62; S. 62 die Anspielung auf ein Barnabaswort bei Gregor v. Naz. or. 43, 32 (dunkle Reminiscenz an Barn. c. 7, 11? Auch Resch, Agrapha S. 441 ist der Ansicht, daß „dessen Wortlaut, auf die Spötter bezüglich, schwerlich herauszuschälen ist").

Den schon von Grabe aus einem cod. Bodl. Barocc. 39 angeführten Spruch des Apostels Barnabas (Nestle, Novi Testamenti gr. supplem. 1896, p. 73. Resch, Agrapha S. 437 Apokryphon 63) von dem Sieger in schlechten Wettkämpfen auf das sonst bezeugte angebliche Barnabasevangelium (Harnack I 18) zurückzuführen, liegt kein begründeter Anhalt vor. Wer weiß, ob ein solches überhaupt existirte. Ein muhammedanisches Barnabasevangelium s. bei Fabricius III 375 ff.; cf. 366 ff. E. M. Axon im JthSt 1902, p. 436—441.

Ueber die Sentenzen des Sextus vgl. Preuschen bei Harnack I 765 ff. Ehrhard S. 426 f.

Ueber den Spruch bei Origenes vom Fasten für die Armen (s. Apokr. S. 142 A. 2) vgl. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri TU XI 1 (1893), S. 84 ff. — über den vorhergehenden aus Oekumenius ebenda S. 122 f. —, auch Seeberg in Zahns Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons V (1893), S. 219; hat Origenes aber nicht vielmehr einen der Sextussprüche vor Augen gehabt? cf. Sexti Sententiarum ed. Gildemeister (1873) Nr. 267: Pro reficiendo paupere etiam ieiunare bonum est.

XIII.

Barnabasbrief.

(H. Veil.)

Eine vollständige Uebersicht über die sehr umfängliche Literatur zum Barnabasbrief zu geben tut nicht not. Man findet sie in den neueren Ausgaben, die für ein eingehenderes Studium ohnehin unumgänglich sind, die bis 1878: in Gebhardt-Harnacks PA I 2² 1878 p. XL—XLIV, die neuere in F. X. Funks PA ² 1901 I p. XX–XXXII; vgl. auch A. Harnack I S. 58 ff. II S. 410—428, 436 f., RE II S. 410—413 und A. Ehrhard S. 81–86. Ebensowenig sollen die nachfolgenden Bemerkungen die Prolegomena und Kommentare der genannten trefflichen Ausgaben ersetzen, sie wollen nur Ergänzungen oder Berichtigungen dazu geben.

Integrität des Briefes. Zu den schon früher, insbesondere von D. Schenkel und K. Heydecke unternommenen Versuchen, die Einheitlichkeit des Barnabasbriefes in Frage zu stellen und größere Interpolationen oder Ueberarbeitungen des Briefes nachzuweisen, worüber O. v. Gebhardt und A. Harnack in den Prolegomena ihrer Ausgabe PA I 2² 1878 S. LXI—LXIV zu vergleichen, sind 1888 die neueren, nicht glücklicheren, von D. Völter, im J. f. protest. Theol. XIV S. 106—144, und von Joh. Weiß, Der Barnabasbrief kritisch untersucht, gekommen, welche sich gegenseitig aufheben. — Vgl. darüber A. van Veldhuizen, De Brief van Barnabas, Groningen 1901 S. 65–95. Mir hat sich, wie Apokr. S. 148 schon angedeutet worden ist, als Ergebnis einer eindringenden Untersuchung des Gedankenganges des Briefes im ganzen seine Unversehrtheit und Einheitlichkeit herausgestellt. In den wenigen Fällen, wo ich wie 1,6; 8,2; 9,6; 16,4 das Eindringen ursprünglicher Randbemerkungen in den Text angenommen habe, stützt sich eine solche Annahme nicht nur auf logische Bedenken, sondern jedesmal auch auf den Befund der Handschriften oder der alten lateinischen Uebersetzung.

Für die Abfassung des Briefes durch den Apostel Barnabas selbst scheinen in den letzten Jahrzehnten nur noch einzelne katholische Theologen eingetreten zu sein, vgl. darüber X. F. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II 1899 S. 77–85.

Ueber das Verhältnis des Briefes zum Paulinismus ebenso wie über seine Beziehungen zum Matthäusevangelium und seine theologischen wie zeitlichen Berührungen mit dem Johannesevangelium, vgl. die immer noch maßgebende Abhandlung von H. Holtzmann, Barnabas und Johannes, ZwTh XIV 1871, S. 326 ff. Loman, Theol. Tijdschrift 1882 S. 461, leugnet die Bekanntschaft des B. mit den Briefen des Paulus; Steck, Galaterbrief 1888, S. 310 ff. hält sie für wahrscheinlich. Was sodann H. Holtzmann in seinem Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie II S. 290 ff. über das Verhältnis des Hebräerbriefes zum Alexandrinismus ausführt, gilt in wesentlichen Punkten auch vom Barnabasbrief. Namentlich wird, wie bei Philo und im Hebräerbrief, auch hier als der im A. T. Redende durchweg Gott selbst gedacht, beziehungsweise der Sohn (z. B. 5, 13. 14; 6, 1; 7, 3—5). Und auch bei ihm findet sich oft jene unbestimmte Citationsweise, die den biblischen Schriftsteller ganz hinter dem ihn inspirirenden göttlichen Subjekt zurücktreten und jeden beliebigen Schriftsatz als direkten Gottesspruch gelten läßt (eingeleitet oft durch ein bloßes λέγει scil. ὁ θεός). Auch bei ihm entspricht endlich jener auf die Spitze getriebenen Inspirationstheorie als Korrelat eine durchaus schulmäßig und konsequent geübte Allegorese, „die Kunst an Israels Geschichte und gesetzlichen Einrichtungen die Geheimnisse des Glaubens zu ergründen und zu erklären, den Sinn des Geistes hinter den Buchstaben zu entdecken". Ueber die besondern Berührungen des Barnabasbriefes mit dem Hebräerbrief vgl. van Veldhuizen a. a. O. S. 74 f. 104 ff.

Und wenn neuerdings auf Tertullians (de pudic. 20) Zeugnis hin die Autorschaft des Apostels Barnabas für den Hebräerbrief anstatt für den unsern in Anspruch genommen wird, so bleibt doch eine so merkwürdige Geistesverwandtschaft zwischen den Verfassern beider Schriftwerke bestehen (vgl. z. B. 4, 10 mit Hebr. 10_{25}; 5,1 mit Hebr. 12_{24}; 5, 6 mit Hebr. 2_{14}; 6, 18. 19 mit Hebr. 2_{8}; 8, 1 f. mit Hebr. $9_{13.\,19}$; 8, 7 mit Hebr. 4_{2}; 14, 4 mit Hebr. 3_{5}; 15, 3 f. mit Hebr. 4_{4}; 15, 6. 7 mit Hebr. $4_{9.\,10}$ 16, 8. 9 mit Hebr. 10_{19-23}), daß man geneigt sein kann, sich das Verhältnis des Verfassers unsers Briefes zu dem Autor des Hebräerbriefes als *das des Schülers zu seinem Meister* vorzustellen und somit, wenn der Hebräerbrief wirklich ein Werk des Barnabas sein sollte, unsern Brief der Schule des Barnabas zuzuweisen. Bemerkenswert aber ist, daß, wenn dem Verf. des Hebräerbriefes die jüdische Religion als *ein noch unbefriedigender Versuch* Gott nahe zu kommen erscheint, der Verf. des Barnabasbriefes sie für *einen vollkommenen Irrweg* erklärt (2, 9; 3, 6; 4, 6; 8, 7; 9, 4; 10, 9. 12; 14; 16) und überall in einem harten, verächtlichen, ja feindseligen Tone von den Juden spricht. Vgl. zu 7, 3.

Was die Frage anlangt, welche **Evangelien** unser Verf. benutzt habe, so gewinnt man aus der Tatsache, daß er wie das Petrusevangelium und wie Justinus (und wohl auch Johannes vgl. Joh. 19_{16} f.) Jesum im Unterschied von den Synoptikern *durch die Juden selbst kreuzigen* läßt (vgl. 5, 11. 12; 6, 5; 7, 5. 9), die Möglichkeit an die Benutzung eines verlorengegangenen Seitengängers des Matthäus durch B. zu denken.

Ueber die Frage, ob **Justinus** den Barnabasbrief gekannt und benutzt habe, besteht unter den Forschern noch keine Uebereinstimmung. Während A. *Hilgenfeld* in seiner Ausgabe des Briefes (N. T. e. c. II, 1877 p. XXII sq. und p. 110), F. X. *Funk* wenigstens in der 1. Ausgabe der PA I 1881 p. I (viel weniger bestimmt in der 2. Ausgabe von 1901 p. XXI), *Güdemann*, Religionsgeschichtliche Studien 1876 S. 106 u. a sie bejahen, haben O. *Braunsberger*, Der Apostel Barnabas 1876, S. 148 und A. *Harnack* (PA I^{2} 1878 p. XLV vgl. Altchristl. Liter. I 1894 S. 58 f., II, 1897 S. 410 ff.) bestritten, daß die zahlreichen Stellen bei Justinus besonders in seinem *Dialogus c. Tryph.* (z. B. in den cc. a) 42, b) 40, c) 28, d) 29, e) 90, 91, 111, f) 94 vgl. Apol. 1, 60, g) 131, h) 81), welche überraschende Anklänge an Stellen aus dem Barnabasbrief (vgl. a) 5, 9 und 7, 2, b) 7, 7. 8, c) 9, 5. 6, d) 10, 12, e) 12, 2—5, f) 12, 6, g) 12, 8. 9, h) 15, 4) enthalten, eine Benutzung des B. durch Justinus beweisen, da sie gleichzeitig bedeutsame Abweichungen von B. aufzeigen. Mir erscheinen die letztern nur als Anzeichen dafür, daß Justinus ein selbständiger, origineller Kopf und Schriftsteller gewesen ist, der, was er von andern übernommen hat, eigentümlich verarbeitet und für seine besonderen Absichten verwendet hat; und solange es nicht gelingt, für seine merkwürdigen Parallelstellen zu B. eine anderweitige Herkunft wahrscheinlich zu machen, scheint es mir, falls man nicht auf das Verständnis des geistigen und literarischen Zusammenhangs zwischen Justin und seinen Vorläufern verzichten will, geboten, ebenso seine Bekanntschaft mit dem Barnabasbrief anzunehmen, wie ich schon früher (Justinus Rechtfertigung des Christentums 1894, S. XIV) bei ihm eine Kenntnis der Apologie des Aristides voraussetzen zu müssen geglaubt habe [vgl. hierzu *Hennecke* in ThLZ 1895, Sp. 396]. Wie diese m. E. als Vorarbeit für Justins weit umfassendere, kühnere und systematischere Apologie anzusehen ist, so darf m. E. der Barnabasbrief als eine von ihm benutzte Vorarbeit für seine weit ausführlichere, gründlichere, man möchte sagen wissenschaftlichere Auseinandersetzung mit dem Judentum, wie er sie in seinem Dialog unternommen, betrachtet werden.

Zweck des Briefes. Nach der herkömmlichen Auffassung besteht der vornehmste Zweck des Barnabasbriefes darin, unter seinen Lesern den Einfluß *judaistisch gesinnter Christen*, die den Zusammenhang mit dem jüdischen Religions- und Gesetzeswesen erhalten sehen wollten und darum dem jüdischen Opfer- und Tempeldienst, dem Fasten, der Beschneidung, den Speisegeboten, der Sabbatfeier usw. auch für die christliche Gemeinde noch Bedeutung und Wert zu-

schrieben, zu brechen, und ihnen wie es Paulus den Galatern gegenüber getan, die wesentliche Neuheit der christlichen Religion zum klaren Bewußtsein zu bringen (vgl. z. B. Hefele, das Sendschreiben des Apostels Barnabas 1840, S. 135 f. Lipsius in Schenkels Bibellexikon 1869 I S. 365. Aber schon Weizsäcker (Zur Kritik des Barnabasbriefes 1863 S. 5, S. 15, S. 17 u. sonst) hat zugeben müssen, daß als Gegenstand der Polemik das eigentümlich Jüdische so stark hervortritt, daß der Brief als ebensogut gegen Juden gerichtet angesehen werden könne; habe er doch im Gang und der Art des Streites auffallende Aehnlichkeit mit der großen antijüdischen Streitschrift des Märtyrers Justin und wende er sich doch an vielen Stellen nicht gegen judenchristliche Forderungen oder Bedenklichkeiten, sondern geradezu gegen die Juden selbst, wie z. B., wenn er c. 5 und sonst den jüdischen Einwendungen gegen den Kreuzestod Jesu und gegen den christlichen Glauben an seine Gottheit entgegentrete.

Noch deutlicher hat A. Hausrath (Neutest. Zeitgeschichte [2] IV S. 343) und dann A. Harnack II S. 413 ff.) die Tatsache hervortreten lassen, daß es sich in unserm Briefe um eine grundsätzliche Auseinandersetzung nicht sowohl mit einer judaistischen Richtung innerhalb der damaligen Christenheit, als vielmehr mit dem Judentum selbst handelt. Harnack meint freilich, dieser „radikale Versuch, Christentum und Judentum völlig auseinander zu reißen und jenem allein den Bund und das A. T. zuzusprechen", sei hervorgerufen worden nicht etwa durch wirkliche jüdische oder auch judenchristliche Versuchungen, die an die Empfänger des Briefes herangetreten wären, sondern nur durch die Gefahr, welche allenfalls für unerfahrene und ungewarnte Christen aus der Beschäftigung mit der den Juden und Christen gemeinsamen Heilsurkunde des A. T. zur Zeit des beginnenden Gnosticismus erwachsen konnte, die Gefahr das A. T. wörtlich, d. h in jüdischem Sinne zu verstehen und damit in jüdische oder wenigstens judenchristliche Auffassungen zurückzufallen. In völliger Trennung des Wortsinnes des A. T., für den er den Teufel verantwortlich mache, vom geistlichen, d. h. wirklichen Sinn, glaube der Verf. des Briefes den Schlüssel gefunden zu haben, der alle Türen öffnet, und den Hebel, der alle Schwierigkeiten wegräumt, also das unfehlbare Mittel, um jüdische Bestreiter der christlichen Wahrheit und Verfechter des Judentums gebührend zurückzuweisen.

Indem aber Harnack wiederholt betont, daß der Verfasser bei seiner Polemik gegen das Judentum keine wirklichen und lebendigen Gegner, weder judenchristliche noch jüdische, vor Augen gehabt habe, da die Auseinandersetzung mit den wirklichen Judaisten völlig hinter seiner Zeit liege und die wirklichen Juden, zu seiner Zeit gottverlassen und elend dastehend, dem Christentum nicht mehr gefährlich gewesen seien, läßt seine geistvolle Ausführung m. E. die Angabe einer causa sufficiens für die Entstehung unserer Schrift vermissen und läßt zugleich, worauf auch schon A. Schlatter, die Tage Trajans und Hadrians 1897 S. 64 ff., mit vollem Recht aufmerksam gemacht hat, die Anhaltspunkte unberücksichtigt, welche der Brief selbst für die Annahme einer aktuellen Veranlassung und eines aus der Not der Zeit erwachsenen Zweckes darbietet (vgl. besonders 2, 1. 10; 4, 1—6. 9—14; 16, 3—4; 21, 4). Die von Harnack angenommene Religionsgefahr allein dürfte unserm Verfasser nicht so dringend und beunruhigend vorgekommen sein, daß sie ihm den nächtlichen Schlaf raubte (vgl. 21, 7) und ihn zu dem Ausruf veranlaßte: das vollendete Aergernis ist nahe herbeigekommen (vgl. 4, 3). Wie weit man sich neuerdings unter dem Einfluß der besprochenen Ausführungen Harnacks von der Erkenntnis der eigentlichen Veranlassung und des Zweckes unserers Briefes entfernt hat, beweist P. Ladeuze l'épitre de Barnabé Louvain 1900, der S. 4 folgendermaßen sich äußert: On a souvent écrit qu'il voulait empêcher ses lecteurs de retomber sous le joug de la Loi. Mais rien, dans sa lettre, ne laisse soupçonner que ses fidèles eussent été exposés à un péril concret de cette nature ... Bref, nous trouvons dans l'Épitre les paisibles spéculations du catéchète, et non les cris d'alarme du pasteur.

Was die Adressaten unsers Briefes betrifft, so berechtigt uns nichts, darunter, wie dies zuerst Origenes gg. Celsus I 63 getan, und G. Krüger S. 14 noch tut, die ganze damalige Christenheit zu verstehen und den Brief als einen katholischen zu bezeichnen. Der Brief ist vielmehr an eine oder vielleicht auch mehrere christliche Gemeinden gerichtet, wo der Verf. als Lehrer gewirkt hatte und also persönlich bekannt war. Die Frage, wo die Adressaten zu suchen sind, hängt jedenfalls enge mit der Frage, wo des Verfassers Heimat war, zusammen. Charakter und Geschichte des Briefes haben längst die Vermutung nahe gelegt, daß sie in Aegypten und zwar in Alexandria gewesen sein möge. Nachdem ich früher (vgl. Apokr. S. 149) die Frage noch offen gelassen habe, ob sie vielleicht in Syrien oder Palästina zu suchen sei, bin ich durch eine genauere kritische Untersuchung der Stelle 9, 6 zu der sicheren Ueberzeugung gelangt, daß der Brief in Aegypten und wohl auch für ägyptische Christen geschrieben worden ist. Diese waren jedenfalls ihrer Mehrzahl nach Heidenchristen. Denn nur für solche paßt im eigentlichen Sinn die Warnung, keine Nachtreter (ἐπήλυτοι oder προσήλυτοι 3, 6) des Judentums zu werden. Sie müssen zur Zeit, als der Brief geschrieben wurde, niedergeschlagen gewesen sein, der Brief soll sie aufrichten; sie scheinen der Geduld, der Langmut und Selbstbeherrschung, der Festigkeit und des Zusammenhaltes ebenso bedurft zu haben wie der Warnung vor jüdischer Verführung und der Vergewisserung, daß die geoffenbarte und wahre Religion nie und nimmer mit jüdischem Opfer- und Tempeldienst und jüdischer Gesetzlichkeit zusammenfallen, daß nur von einem geistigen Tempel die Rede sein könne. Das alles erklärt sich, zumal da nirgends eine Hindeutung auf Bedrängnisse durch die heidnische Obrigkeit zu finden ist, vollkommen aus der Situation, in welche die Christen des Ostens durch die von uns angenommene, in die ersten Jahre Hadrians fallende, zeitweilige jüdische Reaktion versetzt waren (vgl. zu 4, 3—5 16, 1—6).

Zur Ueberſetzung.

Den nachfolgenden Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Barnabasbriefes sei die Notiz vorausgeschickt, daß ich in textkritischer Hinsicht nur meine Abweichungen von der Textgestaltung v. Gebhardts und A. Harnacks, sofern sie von Belang sind, angeben werde, sowie daß mit S der Text des Codex Sinaiticus, mit C der des Codex Constantinopolitanus, mit G der Text der den älteren Ausgaben zu Grunde gelegten unvollständigen Handschriften, mit L der des alten lateinischen Uebersetzers (vgl. PA I 2 p. XXIV ff.) bezeichnet sind.

Zu 1 2 Forderungen Gottes — so habe ich überall δικαιώματα τοῦ θεοῦ wiedergegeben, weil das der Grundbedeutung des Wortes δικαίωμα (abgeleitet von δικαιόω für recht halten, fordern) und seinem Gebrauch in LXX entspricht, wo es synonym mit πρόσταγμα und ἐντολή gebraucht wird. Grimm im Lexicon Novi Test. erklärt es mit id quod decretum est, ut vim juris habeat also mit Rechtsgebot, rechtlich festgestellte Forderung. Diese Bedeutung trifft überall zu, wo Barnabas das Wort gebraucht vgl. 2, 1; 4, 11; 10, 2. 11; 16, 9; 21, 1. Für meine Wiedergabe war der bekannte Spruch Mich. 6 8 „Es ist dir gesagt Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert" (vgl. 5. Mos. 10 12) entscheidend. Sicherlich unrichtig ist die Erklärung von Müller: Rechttaten oder Tugenden Gottes; aber auch das Wort im Sinn von Heilsratschluß zu nehmen, wie Harnack und Funk es auffassen, scheint mir nicht angemessen. — Geistesleben: πνεύματα. Zu der wörtlichen Uebersetzung: über eure seligen und herrlichen Geister (Riggenbach) kann ich mich nicht entschließen, da sie m. E. zu einer irrtümlichen Auffassung des Sinnes verführen muß. Gemeint sind die verschiedenen erfreulichen und erhebenden Aeußerungen des Gottesgeistes, der χάρις τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς (modern: der religiösen Begeisterung) in den Angeredeten vgl. 1. Kor. 12 und 1. Joh. 4 1—3. — in solchem Maße eingepflanzt οὕτως ἔμφυτον lese ich mit L und Hilgenfeld und Funk statt des harten οὗ τὸ ἔμφυτον bei Gebh. und Harnack.

6 betrachte ich nach dem Vorgang von D. Völter in JprTh XIV S. 111 f. als eine alte, nicht zum Text gehörige *Randglosse* eines sinnigen Lesers, der, vielleicht in Erinnerung an den Satz des Ignatius Eph. 14: daß Glaube und Liebe der Anfang und das Ende des Lebens seien, *aus dem Inhalt* von 1, 4 *die erbauliche Nutzanwendung zog* und sich auf dem Rande notirte: τρία οὖν δόγματα κυρίου: ζωῆς ἐλπὶς ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν (wodurch er als Grundlage und Kern des christlichen Glaubens die Hoffnung des ewigen Lebens bezeichnen wollte) καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος (womit er als die Bedingung einer zuversichtlichen Hoffnung des ewigen Lebens die Erfüllung der δικαιώματα τοῦ θεοῦ angeben wollte), ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία (womit er eine in Werken betätigte Nächstenliebe, wie sie der Briefschreiber und seine Leser bekunden, als Erweis der Gerechtigkeit bezeichnete). Diese Randglosse geriet frühe in den Text des Barnabasbriefes, schon S hat sie, wenn auch in entstellter, kaum verständlicher Form, L hat nur ihren Anfang: tres sunt ergo constitutiones domini: vitae spes initium et consummatio, C allein bietet sie fast fehlerlos. Kann schon dieser handschriftliche Befund die Vermutung einer Verwirrung des ursprünglichen Barnabastextes durch das Eindringen eines fremden, von den alten Abschreibern nicht recht verstandenen Elementes nahelegen, so wird diese Vermutung zur Gewißheit erhoben durch die Prüfung des ganzen Gedankenzusammenhanges von 1, 5—7. Denn diese ergibt, daß der zwischen 1, 5 und 1, 7 bestehende klare und richtige Zusammenhang durch 1, 6 vollkommen zerrissen und gestört wird, so daß die Erklärer, welche 1, 6 als zum Barnabastexte gehörig ansahen, die verzweifeltsten und zugleich erfolglosesten Anstrengungen machen mußten, das γάρ, womit 1, 7 eingeleitet wird, sich zurechtzulegen, während es bei der Annahme, daß 1, 6 nicht in den Text gehört, keinerlei Schwierigkeit bereitet (da es erklärt, von welcherlei Art die in 1, 5 in Aussicht gestellten Erkenntnisse sind). Dazu kommt, daß Satz 1, 6 selbst auch dadurch sich als ein erratischer Block, den ein seltsames Ungefähr in diesen Zusammenhang geschoben, erweist, daß er im ganzen nachfolgenden Briefe *gar keine weitere Ausführung oder Anknüpfung findet*, wodurch der Leser, der in ihm ein Specimen der vom Verf. in 1, 5 versprochenen Erkenntnis oder Gnosis zu erblicken geneigt ist, schwer enttäuscht werden muß.

Zu 7 vgl. Justin apol. I 12: „*Und so werden wir ja überhaupt in allem, was er uns gelehrt hat, dadurch bestärkt, daß immer das, was er zuvor als künftig geschehend vorausgesagt hat, tatsächlich auch geschieht. Denn das eben ist Gottes Weise, daß er die Dinge, ehe sie geschehen, ankündigt und daß sie tatsächlich so geschehen, wie sie vorausgesagt sind.* c. 52 *Da wir nun den Beweis geliefert haben, daß, was tatsächlich eingetroffen ist, alles schon, bevor es eintraf, durch die Propheten vorausgesagt worden war, so muß man inbezug auf ähnliche, aber noch nicht eingetroffene Weissagungen der Zuversicht sein, daß sie jedenfalls in Erfüllung gehen werden.*“

3 4 *deine Gewänder werden zeitig zum Vorschein kommen* τὰ ἱμάτιά σου ταχέως ἀνατελεῖ. L vestimenta tua cito orientur. Auch andere altchristliche Schriftsteller wie z. B. Justin dial. 15, Tertull. de resurr. 27 weisen diese rätselhafte Entstellung der richtigen Uebersetzung der LXX τὰ ἰάματά ꝛc. auf, das auch in den Text des S hineinkorrigirt ist. Was sich nur die alten Väter darunter gedacht haben mögen? Ich stelle mir ihren Gedankengang etwa folgendermaßen vor: Wenn du dich der Niedrigen und Notleidenden anzunehmen entschließest, dann wirst du ihnen schon in der Frühe deine Hilfe und sobald als möglich *deine persönliche Gegenwart* zu empfinden geben, wie die Sonne uns schon am Morgen ihr Licht und ihre Schönheit fühlen läßt.

6 *damit wir nicht als Nachtreter an ihrem Gesetze*

scheitern. Ob mit S ἐπήλυτοι, dem ich den Vorzug gebe, oder mit C und L προσήλυτοι gelesen wird, könnte fast gleichgültig erscheinen, da Hesychius ἐπήλυτος mit προσήλυτος erklärt und beides der Etymologie nach einen Zugezogenen oder Beigetretenen, advena, bedeutet. Indessen ist doch zu bemerken, daß bei den Kirchenschriftstellern προσήλυτοι zur stehenden Bezeichnung für die vom Heidentum zur jüdischen Gottesverehrung Uebergetretenen (Luther: Judengenossen) geworden ist, während ἐπήλυτοι (im N. T. nie gebraucht) sich noch die ursprüngliche allgemeinere Bedeutung bewahrt zu haben scheint. Ebendarum braucht es hier nicht richtige jüdische Proselyten zu bedeuten, sondern kann solche bezeichnen, die als Christen sich jüdischen Religionsanschauungen nähern, also Nachtreter des Judentums.

Das Rätsel des 4. Kapitels.

1) 4 1–2 Wovor und vor wem haben sich die Adressaten zu hüten? — Bei dem großen Nachdruck, mit dem 2, 9—10 und 3, 6 die Warnung vor jüdischem Irrtume und vor dem Anschluß an jüdische Gesetzlichkeit ausgesprochen wird, kann die unmittelbar damit zusammenhängende Aufforderung ἐκζητεῖν τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν m. E. nicht anders verstanden werden als in dem Sinn: ausfindig zu machen, was davor d. h. vor der Gefahr, als Nachtreter jüdischer Gesetzlichkeit zu scheitern oder, wie es 4, 13 heißt, vom Reiche des Herrn weggestoßen zu werden, bewahren kann; und sie darf nicht in dem allgemeinen Sinne genommen werden, als ob es sich hier um die Feststellung unsrer sittlichen Pflichten oder des Weges der Gerechtigkeit überhaupt handelte, der ja erst c. 18 f. beschrieben wird. Das ergibt sich auch aus dem Hinweis auf die Notwendigkeit, über die gegenwärtige Zeitlage sich klar zu werden, welche eben die Gefahr am Judentum zu scheitern zu enthalten scheint; und das ergibt sich vor allem aus dem gesamten Inhalt der nachfolgenden Ausführungen in den cc. 4—16, die alle sich zur Aufgabe setzen, die Erkenntnisse ausfindig zu machen und klar zu stellen, welche die Leser vor jener Gefahr, jüdischem Irrtum anheimzufallen, bewahren können. Und so gewiß der Irrtum der jetzigen Zeit, den die Leser hassen sollen, derselbe ist wie der, vor dem 2, 9—10 gewarnt wird, d. h. der jüdische, der in dem Wahn bestand, als sei dem Judentum und jüdischem Religions- und Gesetzeswesen ein neuer Aufschwung und schließlich der Sieg über die Welt beschieden, so gewiß sind unter den ἔργα τῆς ἀνομίας den Werken der Gesetzlosigkeit oder Gottlosigkeit, von denen sich die Leser ferne halten sollen, um nicht von ihnen erfaßt oder angesteckt zu werden, die Gottes Willen und dem neuen Gesetz unseres Herrn Jesus Christus (2, 6) zuwiderlaufenden religiösen Bräuche, Auffassungen und Bestrebungen der Juden, unter den Sündern und Frevlern, mit denen die Leser nicht eines Weges gehen sollen, die hartnäckigsten Gegner des Christentums, die Juden, gemeint (vgl. 12, 10, wo ganz zweifellos unter dem Irrtum der Sünder der der Juden verstanden ist.) Schon Weizsäcker a. a. O. S. 8 und Lipsius a. a. O. S. 364 ist es aufgefallen, daß unser Verfasser es liebt, in seiner Polemik gegen jüdisches Wesen auf die Juden Ausdrücke zu übertragen, mit denen diese gewöhnt waren, Heiden und heidnisches Wesen zu bezeichnen. Mir scheint, daß in den harten Ausdrücken wie ἁμαρτωλοί, πονηροί, ἄνομοι, ταλαίπωροι, συναγωγὴ πονηρευομένων u. a., die der Verf. von den Juden gebraucht, und in der ganzen harten Beurteilung ihrer Religionsauffassung sich seine Angst und Besorgnis vor einer von ihrer Seite zu befürchtenden gefährlichen Beeinflussung seiner Leser ebenso deutlich abspiegelt, wie in seiner des öfteren (vgl. 1, 4. 8; 4, 6. 9; 6, 5) hervortretenden auffallenden Beflissenheit, seinen Lesern gegenüber nicht sowohl seine Autorität als Lehrer als vielmehr seine brüderliche Liebe und Hingebung geltend zu machen.

2) 4 3 Worin besteht das vollendete Aergernis, das nahe gekommen ist? — Das vollendete Aergernis, das, wie Henoch sagt, aufgezeichnet worden ist, ist nahe herbeigekommen. Dies und nicht etwa: „Wie Henoch sagt, ist das vollendete Aergernis, wovon geschrieben steht, nahe herbeigekommen“ bedeuten, wie Hilgenfeld a. a. O. S. 77 richtig erkannt hat, die Worte:

τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικε περὶ οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνὼχ λέγει. In dem prophetischen Abriß der Weltgeschichte nämlich, den das Buch Henoch cc. 85—90 gibt, erscheint die Herde Gottes (Israel) zuletzt 70 heidnischen Hirten oder Regenten preisgegeben, deren Herrschaft in 4 Perioden oder Weltalter mit je 23, 12, 23, 12 Hirten zerfällt. Was nun diese Hirten den ihnen übergebenen Schafen über Gebühr Böses antun, wird von einem Beauftragten Gottes (vermutlich dem Erzengel Michael) genau aufgeschrieben und gebucht. Denn Gott spricht zu ihm 89 61 f.: Gib acht und sieh auf alles, was die Hirten an diesen Schafen tun werden ... Jede Ueberschreitung und Vernichtung, die durch die Hirten angerichtet werden wird, schreib auf. Nach Vollendung jedes Weltalters wird das von dem himmlischen Schreiber über die Regierung der Hirten geführte Buch dem Herrn der Schafe vorgelegt, von diesem gelesen und versiegelt (vgl. 89 70 f. 76 f.; 90 14. 17). Am schlimmsten ist die Regierung der letzten 12 Hirten im 4. Weltalter. Als der Engel das darüber geführte Buch dem Herrn der Schafe vorlegt, nimmt dieser (90 18) seinen Zornstab in die Hand und schlägt damit die Erde, so daß sie zerbricht, übergibt die Hirten verdienter Strafe und richtet selbst für die noch übrig gebliebenen Schafe und alle Guten der Erde ein neues, herrliches Reich ein. Vgl. G. Beer in: Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigr. des A. T. 1900 II, S. 294—298. Wie sich unser Verf. all die Einzelheiten dieser jüdischen Henochapokalypse in christlichem Sinne zurechtgelegt haben mag, muß dahingestellt bleiben; höchst wahrscheinlich hat er es mit derselben Kühnheit und Freiheit getan, die er in der Ausdeutung des A. T. und seiner Verwendung für seine Zwecke bekundet. Sicher aber scheint es mir zu sein, daß ihm die soeben im Auszug mitgeteilten Stellen aus Henoch vor Augen schwebten, als er 4, 3 niederschrieb, und daß er unter dem τέλειον σκάνδαλον jene letzte und ärgste Ungebühr und Ausschreitung verstand, die in dem vierten Weltalter und unter dem Regiment der letzten 12 Hirten nach Henoch sich ereignen sollte. Ebenso sicher dürfte sein, daß unser Verf. unter einem σκάνδαλον (wörtl. Fallstrick) oder Aergernis nach dem allgemein feststehenden biblischen und christlichen Sprachgebrauch nur eine solche Ungebühr oder Ausschreitung verstehen konnte, die für christliche Gemüter ein Anlaß werden konnte, in Irrtum und Schuld zu geraten; als ein τέλειον σκάνδαλον aber mußte ihm ein solches Ereignis vorkommen, das ihm die letzte und zugleich höchste Gefahr der Verführung zum Abfall vom wahren Christentum noch vor dem Eintritt des zu erwartenden Weltgerichts mit sich zu bringen schien. Daß er nun diese Gefahr sich und seinen christlichen Zeitgenossen nahe glaubte, besagt der Ausdruck ἤγγικε, zudem seine Mahnung 4, 1, den Ernst der gegenwärtigen Zeitlage zu bedenken, womit die andere 4, 9: haben wir acht in den letzten Tagen! vortrefflich stimmt. Nun wissen wir auch, was er 2, 1 mit der Bemerkung meinte, daß die Tage böse seien und daß derjenige, der sie bewirke, d. h. der Satan, noch freie Hand habe. Dieser ist ja nach dem Glauben des christlichen Altertums derjenige, der vor dem Kommen des Herrn zum Weltgericht noch alles versucht, um die Menschen von der Erfassung der rettenden Wahrheit abzuhalten und die Gläubigen zum Abfall davon zu bewegen, und bedient sich dazu insbesondere der irdischen Herrscher als dienender Werkzeuge (vgl. z. B. Justin apol. II, 1; 6; 7). Wenn nun der Verf. fortfährt: Es hat nämlich unser Gebieter die Fristen und Tage zu dem Zwecke abgekürzt, damit sein Liebling sein Kommen beschleunige, so will er m. E. mit diesen Worten, die wohl eher an Mt. 24 22 als an Daniel 9 24: ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες συνετμήθησαν sich anlehnen, erklären, warum jenes größte und letzte Aergernis früher eintrete, als man es eigentlich nach dem Wortlaut der auch unter seinen Lesern wohlbekannten Henochapokalypse erwarten könnte. Er ist nämlich des Glaubens, daß das 4. Weltalter sich anstatt, wie bei Henoch zu lesen, mit 12 Hirten oder Herrschern, schon mit 11 solchen vollenden und daß eben schon mit diesem 11. Herrscher das Maß der Ungebühr und Ausschreitung

gegen den göttlichen Willen voll werden und dadurch das Kommen des Herrn beschleunigt werden wird. Dieser Glaube beruht nun offenbar in erster Linie auf seiner eigenen Wahrnehmung eines drohenden, nahe bevorstehenden höchsten Aergernisses, stützt sich zugleich aber auch auf die Weissagung des Propheten Daniel, den er vermutlich für einen späteren Propheten als Henoch hielt und in dessen siebentem Kapitel er in der Hauptsache zwar ungefähr dieselben Prophezeiungen von den 4 Weltaltern oder Reichen, den heidnischen Völkerhirten, dem kommenden Strafgericht und dem darauf eintretenden messianischen Reich, wie bei Henoch, zugleich aber die bedeutsame Abweichung fand, daß das vierte Weltreich nicht zwölf, sondern bloß elf (10 + 1) Herrscher haben und daß der elfte vor seinen Vorgängern sich in schlimmem Sinne noch auszeichnen und außerdem drei seiner Vorgänger erniedrigen sollte. Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß der Verf. sich unter diesem elften, von Daniel geweissagten Herrscher des vierten Weltreiches (durch das vierte Tier bei Dan. 7 7 und in 4, 5 unsres Briefes angedeutet) das vollendete Aergernis sich vollziehend denkt und daß er unter jenem 4. Weltreich sich das römische Kaiserreich, unter jenem nach zehn Königsherrschaften erstehenden elften König einen römischen Kaiser vorstellt, der zur Zeit der Abfassung seines Briefes bereits den Thron bestiegen und irgendwie in den Augen des Verf. nach einer schlimmen Seite hin von seinen Vorgängern sich unterschieden und drei seiner Vorgänger erniedrigt hatte. Denn der Verf. hätte die Leser nicht 4, 1 zum Nachdenken über die gegenwärtige Zeitlage aufgefordert und könnte ihnen 4, 6 nicht die Zumutung machen, sie sollen verstehen, wen er mit dem König, unter dem das Aergernis sich vollziehen solle, meine, wenn dieser Herrscher nicht ihrer eigenen Zeit angehörte. Was dieses Aergernis aber selbst anlangt, so kann es allerdings, da es erst nahe gekommen ist, sich noch nicht vollzogen haben, aber es muß in Sicht gewesen, d. h. schon befürchtet worden sein, als der Verf. seinen Brief schrieb. Seltsamer Weise haben die bisherigen Versuche das Rätsel zu lösen, das der Verfasser mit seinen Andeutungen über das letzte Aergernis und über den Kaiser, unter dem es kommen sollte, seinen Lesern aufgibt, alle an der falschen Stelle eingesetzt. Anstatt nämlich mit derjenigen Unbekannten die Lösung zu beginnen, für welche der Verf. im Vorhergehenden wie im Nachfolgenden geflissentlich Anhaltspunkte genug dargeboten hat, wir meinen die Frage nach der Art und Beschaffenheit des Aergernisses, haben sie ohne Ausnahme zuerst und allein die andere Unbekannte, d. h. die Bestimmung des Kaisers, unter dem das Aergernis geschehen sollte, in Angriff genommen, ohne zu bedenken, daß dem Verf., bei der Gefährlichkeit einer feindseligen Anspielung auf die Person des regierenden Kaisers, alles daran liegen mußte, gerade diese für den Uneingeweihten möglichst zu maskiren und zu verschleiern. Kein Wunder daher, daß bisher noch keine befriedigende Lösung des Rätsels gefunden worden ist. Versuchen wir es nun also zuerst mit der Bestimmung der ersten Unbekannten, der Beschaffenheit des vollendeten Aergernisses, so haben wir schon oben festgestellt, daß zum Begriff derselben die Gefährdung des Seelenheils durch Verführung zu Irrtum und Sünde gehört. Nun hat der Verf. gleich zu Anfang seiner Abhandlung in cc. 2—3 mit aller Deutlichkeit schon zu erkennen gegeben, vor welchem Irrtum er seine Leser warnen möchte, und hat als solchen die jüdische Art der Gottesverehrung (vgl. 2, 9) und ihr ganzes durch das neue Gesetz unsres Herrn Jesu Christi aufgehobenes Gesetzeswesen (2, 6; 3, 6) bezeichnet, hat auch ausdrücklich als den Zweck der prophetischen Offenbarungen die Absicht hervorgehoben: die echten Gottesverehrer vor der Gefahr des Versinkens in jüdische Gesetzlichkeit, die in Wirklichkeit eine ἀνομία d. h. Gesetzwidrigkeit, Sünde oder Gottlosigkeit (vgl. oben zu 4, 1—2) ist, zu behüten. Es kann deshalb kein Zweifel darüber bestehen, daß auch die Danielsche Weissagung, die er in eben diesem Zusammenhang vorbringt, diesem Zweck dienen soll, und dies um so weniger, als er gleich darnach vor denjenigen Christen warnt (4, 6), die da sagen: ihr (der Juden) Bund ist auch

unser Bund, und seine Leser im Gegensatz zu der äußerlichen, fast heidnischen Art der jüdischen Gottesverehrung, insbesondere des jüdischen Opfer- und Tempeldienstes (4, 11) auffordert: werden wir Geistesmenschen, werden wir ein vollkommener Tempel für Gott! Nehmen wir noch dazu, daß auch die weiteren Ausführungen des Verf. bis zu c. 16 alle den fundamentalen Unterschied der christlichen Religionsauffassung von der jüdischen und den Ungrund der letzteren dartun und, in c. 16 gipfelnd, noch einmal aufs kräftigste den jüdischen Tempelkult verurteilen und ihm noch einmal aufs nachdrücklichste die christliche Vorstellung von dem pneumatischen Tempel entgegenstellen, so darf mit höchster Wahrscheinlichkeit die Vermutung aufgestellt werden, daß jenes Aergernis, das der uns noch unbekannte römische Kaiser geben sollte, unserem Verf. in irgend einer von ihm erwarteten, gegen den göttlichen Willen und Ratschluß verstoßenden Regierungshandlung bestand, welche die Christen in Gefahr bringen konnte, vom Gesetz Christi, ihrer reinen Gottesverehrung und ihrem pneumatischen Tempeldienst zu jüdischem Gesetzeswesen und zu jüdischem Ritual- und Tempeldienst abzuirren.

So weit gelangt, werden wir uns aber die Frage vorlegen müssen, ob dieses unser Ergebnis nicht ad absurdum geführt wird durch die Logik der Tatsachen. Jerusalem und sein Tempel lagen doch sicherlich, als unser Brief geschrieben wurde, in Trümmern, und jüdischer Tempeldienst war nirgendwo auf der Welt mehr zu finden, da auch der sogenannte Oniastempel in dem ägyptischen Leontopolis auf Vespasians Befehl (vgl. Josephus, Jüdischer Krieg VII 10) geschlossen worden war. Freilich die Hoffnung auf Erneuerung eines solchen war unter den Juden noch nicht gestorben. „Es schien nur eine Frage der Zeit, wann die Priester ihren Dienst wieder aufnehmen können ... Alle Subtilitäten des Tempeldienstes, das ganze Ritual des Opferwesens wurde ebenso fleißig und ernsthaft diskutirt, wie die Reinheitsgesetze, das Sabbathgebot und andere religiösen Pflichten, deren Ausübung tatsächlich möglich war". (Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I³ S. 655 und 657). Aber gewiß! solange die Hoffnungen der Juden auf eine Erneuerung ihres Opferkultus und auf den Wiederaufbau des Tempelheiligtums und der heiligen Stadt Jerusalem sich scheu im Verborgenen halten mußten, konnten sie christlichem Glauben nicht gefährlich werden. Wie aber, wenn durch einen unerhörten Glücksfall die Sachlage sich plötzlich änderte und ein römischer Kaiser selbst im Gegensatz zu der von Vespasian und seinen nächsten Nachfolgern befolgten Politik der Unterdrückung die Juden durch Milde und freundliches Entgegenkommen für sich zu gewinnen suchte und ihre Hoffnungen auf die Wiedererstehung Jerusalems und seines Tempels selbst ermutigte? Daß ein solcher Glücksfall tatsächlich für die Juden eingetreten gewesen sein muß oder, sagen wir vorsichtiger, eingetreten zu sein schien, als unser Verf. die Feder ergriff, geht aus c. 16, 4 hervor, wo er von den Juden sagt: Weil sie Krieg führten, wurde der Tempel von ihren Feinden niedergelegt; jetzt aber sollen teils sie selbst, teils die Werkleute der Feinde ihn wieder aufbauen. Welche Wirkung die Aussicht auf ein Wiedererstehen des jüdischen Tempels und, was selbstverständlich damit verbunden sein mußte, ein Wiedererstehen der Stadt Jerusalem und der saduccäischen Hierarchie wie der öffentlichen Geltung des jüdischen Gesetzes auf christliche Gemüter, zumal im Osten des römischen Reiches, haben mußte, wie sie bei den meisten Niedergeschlagenheit und Verwirrung, bei manchen Zweifel an der Berechtigung der Trennung der Christen vom jüdischen Volkstum, bei einzelnen auch Sympathieen für die neubelebten jüdischen Hoffnungen und Bestrebungen zu erregen geeignet war, brauche ich hier nicht des weiteren auszuführen (vgl. meine Bemerkungen zu c. 16 S. 225 f.). Unbestreitbar aber scheint es mir zu sein, daß sich kein Ereignis denken läßt, das für unsern Verf. so sehr den Charakter eines σκάνδαλον oder Aergernisses in der Bedeutung, die wir oben gezeichnet, an sich getragen hätte, wie diese durch einen römischen Kaiser den Juden in Aussicht gestellte Wiedererrichtung des auf Gottes Geheiß zerstörten Tempels und Erneuerung ihres von Gott verworfenen Opferkultus.

So gewiß er eher des Himmels Einsturz als eine solche Wendung der Dinge erwartet hatte, so gewiß mußte er von seinem christlichen Standpunkt in der in Frage stehenden kaiserlichen Entscheidung eine vom Satan selbst veranstaltete, auf die Verführung christlicher Gemüter berechnete höchste und letzte Ungebühr und Ausschreitung gegen Gottes Ordnung und Ratschluß erblicken.

3) 4 4—5 Unter welchem römischen Kaiser haben die Adressaten die Verwirklichung des Aergernisses zu erwarten?

Ich möchte glauben, daß der Verf. bei seinen Lesern ohne weiteres ein Verständnis für die Natur des von ihm als nahe bevorstehend bezeichneten vollendeten Aergernisses voraussetzte; denn er führt die Danielsche Weissagung ersichtlich weniger zu seiner Erläuterung als zum Beweise seines nahe bevorstehenden Eintreffens ein mit den Worten: Es spricht aber auch der Prophet also: Zehn Königsherrschaften werden auf der Erde regieren und hinter ihnen wird ein kleiner König erstehen, der drei von den Königen zumal erniedrigen wird. Aehnlicher Art ist, was Daniel über denselben Gegenstand (noch) sagt: „Und ich sah das vierte Tier böse und stark und gefährlicher als alle Tiere der Erde und wie aus ihm zehn Hörner aufschossen und aus ihnen ein kleines Nebenhorn, und wie es zumal drei der großen Hörner erniedrigte."

Fragen wir nunmehr, nachdem wir die erste Unbekannte, die Natur des vollendeten Aergernisses, bestimmt zu haben glauben, nach der zweiten Unbekannten, der Person des durch das Danielcitat angedeuteten römischen Kaisers, so kann die Antwort nur die sein: gemeint ist derselbe Kaiser, der den Juden die Aussicht eröffnet zu haben scheint, ihren Tempel zu Jerusalem unter Beihilfe seiner eigenen Bauleute oder Beamten wieder aufzurichten. Dies aber kann nach meinen zu c. 16 gegebenen geschichtlichen Erörterungen nur Kaiser Hadrian zu Anfang seiner Regierung getan haben. Paßt aber auf ihn der Wortlaut der Daniel'schen Weissagung? Darauf ist zu antworten: der Wortlaut bei Daniel 7 7. 8 und 7 24 paßt allerdings durchaus nicht auf Hadrian, wie denn gewiß der Verf. des Danielbuches entfernt nicht an ihn gedacht hat; wohl aber ergibt eine sorgfältige Untersuchung der von unserem Verf. aus Daniel 7 entnommenen, aber absichtsvoll umgestellten und künstlich zurechtgemachten Weissagung mit höchster Wahrscheinlichkeit das Ergebnis, daß wirklich Hadrian und kein anderer gemeint ist. Beginnen wir mit der Lösung derjenigen Schwierigkeiten, die am leichtesten aus dem Wege geschafft werden können, nämlich den Fragen: wieso konnte von unserem Verf. Hadrian als kleiner König bezeichnet werden, und was soll es in Bezug auf Hadrian bedeuten, daß er drei von seinen Vorgängern zumal erniedrigt habe? — Klein, d. h. als ein unrühmlicher, schwächlicher und kleinmütiger Herrscher konnte Hadrian unserem Verf. erscheinen, weil er gleich zu Anfang seiner Regierung die von seinem großen Vorgänger Trajan im Orient gemachten Eroberungen aufgab; drei seiner größeren Vorgänger aber schien er ihm zumal, gleichsam auf einem Schlag (ὑφ' ἕν), erniedrigt, d. h. gewissermaßen noch nach ihrem Tode herabgewürdigt und entehrt zu haben, indem er entsprechend seiner friedlichen Orientpolitik, aber in schneidendem Kontraste zu der judenfeindlichen Haltung eines Vespasian, Domitian und Trajan, von denen der erste (durch seinen Sohn Titus) Jerusalem und seinen Tempel zerstört, der zweite mit unnachsichtiger Strenge von den Juden die früher an den Tempel zu Jerusalem bezahlte Steuer für den Jupiter Capitolinus eingefordert, der dritte mit rücksichtsloser Energie einen gefährlichen Judenaufstand im Osten des Reiches niedergeworfen hatte, durch die sofortige Abberufung und Hinrichtung des von den Juden gefürchteten und gehaßten Statthalters Lusius Quietus eine judenfreundliche Politik inaugurirt und sogar allem nach den Juden den Wiederaufbau ihres Tempels und ihrer Stadt in Aussicht gestellt hatte. Aber wie kann Hadrian als der elfte Kaiser von unserem Verf. in Anspruch genommen worden

sein? Scheitert nicht an dieser Schwierigkeit unsre ganze Rechnung, da doch feststeht, daß unter der Voraussetzung der Reihe Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Galba, Otho, Vitellius, Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Trajan, Hadrian der letztere als der 14. König zu bezeichnen wäre? Mit nichten! Vielmehr ergibt eine Vergleichung der Weissagung, wie sie unser Verf. in seiner Vorlage bei Daniel 7 24 und 7 7 vorgefunden, mit dem von ihm mitgeteilten Texte, daß er mit bewußter Absicht dazu den Urtext umgeformt und umgestellt hat, um Hadrian als Gegenstand der Daniel'schen Weissagung erscheinen lassen zu können. Die Vorlage bot nämlich Dan. 7 24 folgendes dar: Zehn Könige werden erstehen, und hinter ihnen wird ein anderer erstehen, der alle die früheren im Bösen übertreffen und drei Könige erniedrigen wird. Aus dieser Gestalt der Weissagung hätte sich, wenn sie der Verf. auf Hadrian beziehen wollte, wirklich der Anstoß ergeben, daß er schlechtweg als der elfte König bezeichnet worden wäre, während er doch der vierzehnte war, und daß er als der ruchloseste unter den Kaisern charakterisirt worden wäre, wofür ihn selbst seine Gegner niemals gehalten haben. Endlich hätte dieser Text nicht erraten lassen, daß Hadrian durch eine einzige Regierungshandlung, gewissermaßen auf Einen Schlag, drei seiner Vorgänger erniedrigen sollte. Darum änderte der Verf. den Text sehr zweckmäßig so um: Zehn Königsherrschaften werden auf der Erde regieren und hinter ihnen wird ein kleiner König erstehen, der drei von den Königen zumal erniedrigen wird. Es ist leicht zu begreifen, daß er die zehn Könige durch zehn Königsherrschaften darum ersetzt hat, weil tatsächlich Rom von August bis zu Hadrian nur zehn eigentliche Regierungen gehabt hat, da Galba, Otho, Vitellius alle nicht zu fester Herrschaft gelangt waren. Vermöge dieser kleinen Aenderung konnte wirklich Hadrian als Nachfolger der zehnten Kaiserherrschaft oder auch als elfter Regent (das Zahlwot ist übrigens nicht gebraucht!) gelten. Das Epitheton klein, aus Dan. 7 7 gewonnen, ersetzte für Hadrian sehr zweckmäßig das unpassende Attribut der echten Weissagung. Besonders wohlberechnet aber muß der kleine Zusatz zumal (ὑφ' ἕν) genannt werden, weil er den sonst nächstliegenden Gedanken an die Entthronung dreier Könige ohne weiteres ausschließt, sofern die römische Geschichte weder im ersten noch im zweiten Jahrhundert ein gleichzeitiges Nebeneinander dreier Kaiser und also auch nicht die Möglichkeit darbot, an die Entthronung dreier Kaiser zumal zu denken.

Daran also, daß die bisherigen Erklärer unsrer Stelle an die Entthronung sei es des Galba, Otho, Vitellius durch Vespasian, wie Weizsäcker (a. a. O. S. 29), sei es des Vitellius, Vespasian, Titus durch Domitian, wie Wieseler (JdTh 1870, S. 610) und Riggenbach (Brief des Barnabas S. 41), sei es der ganzen Flavischen Dynastie durch den wiederkehrenden Nero, wie Lightfoot (Clement of Rome [2] II 503 ff.), Ramsay (The Church in the Roman Empire p. 301), oder durch irgend einen andern erwarteten Prätendenden, wie Veldhuizen a. a. O. S. 142, oder durch Nerva, wie u. a. Hilgenfeld (a. a. O. S. 80) und Funk (Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen II (1899), S. 77—108), sei es der drei Kaiser Nerva, Trajan, Hadrian durch den wiederkehrenden Nero oder Domitian, wie Volkmar (Ursprung unsrer Evangelien S. 143) gedacht haben, daran also ist der Verf. des Barnabasbriefes selbst unschuldig. Schon durch sein: drei von den Königen zumal hätten die meisten der genannten Hypothesen verhütet werden sollen. Beachtenswert ist auch, daß er die Mitteilung der Daniel'schen Weissagung mit: erniedrigen wird abschließt, weil die bei Daniel 7 25 folgenden Worte: und er wird Worte gegen den Höchsten reden und die Heiligen des Höchsten vernichten auf Hadrian nicht paßten.

Es bleibt aber noch die Frage übrigens wozu hat der Verf. die in ein Bild gefaßte Weissagung Dan. 7 7 erst nach der unbildlichen 7 24 gebracht, warum hat er sie überhaupt noch angeführt? und hat er auch sie umgeformt? Umgestellt hat er sie, weil sie, an erster Stelle angeführt, durch ihren Wortlaut (zehn

Hörner und aus ihnen heraus ein kleines Nebenhorn) notwendig das Mißverständnis erzeugt hätte, das er vermieden sehen wollte, als sei nämlich der elfte Träger des Kaisernamens (Domitian) anstatt dem Inhaber der elften anerkannten Regierung (Hadrian) gemeint. An zweiter Stelle angeführt, wurde sie durch die erst angeführte vor der ihm unwillkommenen Deutung geschützt. Daß er aber sie überhaupt noch anführte, erklärt sich daraus, daß sie unter dem Bilde des vierten, bösartigen Tieres einen in christlichen Kreisen allgemein verständlichen Hinweis auf das römische Reich (nicht wie Loman, Theol. Tijdsch. 1884 S. 182 ff., meint, auf Nero) und damit einen bedeutsamen Wink für das Verständnis der Weissagung überhaupt gab. — Daß er aber auch sie absichtsvoll umgeändert hat, zeigt die Vergleichung seines Textes mit seiner Vorlage, die bedeutsam namentlich in den Worten abweicht: Und es hatte zehn Hörner. Ich faßte die Hörner ins Auge und sieh! ein anderes kleines Horn stieg zwischen ihnen empor und drei von seinen früheren Hörnern wurden ihm ausgerissen (ἐξεῤῥιζώθη). Denn wenn er schreibt: . . „wie aus ihm zehn Hörner aufschossen und aus ihnen (ἐξ αὐτῶν) ein kleines Nebenhorn (κέρας παραφυάδιον), und wie es zumal drei der großen Hörner erniedrigte", so ist ersichtlich, daß er an nicht weniger als fünf Stellen Aenderungen vorgenommen hat, die alle ihren besonderen Zweck haben. Die 1. (ἐξ αὐτῶν) läßt deutlicher die zeitliche Nachfolge Hadrians erkennen; die 2. (παραφυάδιον) deutet an, daß er nicht natürlicher Erbe seines Vorgängers ist, sondern irgendwie künstlich durch Adoption oder Usurpation in die Nachfolge eingetreten ist; die 3. (ὑφ' ἕν) besteht in dem schon oben erklärten Zusatz, dessen Wichtigkeit für das richtige Verständnis der Weissagung eben dadurch hervortritt, daß er ihn auch hier nicht entbehren wollte. Die 4. weist auf drei hervorragende Vertreter einer Politik hin, die der Hadrianischen entgegengesetzt war, zeigt also, daß nicht gerade an die drei unmittelbaren Vorgänger Hadrians (von denen Nerva nicht zu verwenden war) gedacht werden müsse. Die 5. Veränderung ist die bedeutsamste, sie beweist, daß er das ἐξεῤῥιζώθη der Vorlage, das an eine gewaltsame Entthronung dreier seiner Vorgänger zu denken gezwungen hätte, durchaus nicht brauchen konnte und daß er darum auch hier das eine andere Deutung zulassende ταπεινοῦν erniedrigen einsetzen mußte.

So hat denn eine genaue Untersuchung des Wortlautes ergeben, daß nichts darin der Deutung auf Hadrian widerstrebt, daß vielmehr seine zahlreichen und bedeutenden Abweichungen von dem Danielischen Text kaum anders erklärbar sind als durch die Absicht, so deutlich als möglich auf Hadrian hinzuweisen. Gibt nun meine nicht aus einem müßigen Einfall, sondern aus einem eindringenden Studium des Gesamtzusammenhanges des Barnabasbriefes erwachsene Auslegung unsrer Stelle zum erstenmal eine befriedigende Lösung des Rätsels, das sein Verf. mit der Zumutung: Da gilt es denn für euch Verständnis zu zeigen seinen Lesern aufgegeben und das Harnack II S. 422 f. noch unlängst als unlösbar bezeichnet, ja als sinnlos verdächtigt hat, so hilft sie eben dadurch, daß sie eine Lösung von voller Evidenz und ohne Rest darbietet, auch die Voraussetzungen, worauf sie sich aufbaut, stützen, und so betrachte ich sie zugleich als eine wertvolle Bürgschaft dafür, daß meine Gesamtauffassung des Briefes und seiner Tendenz wie meine damit zusammenhängende Ansicht über c. 16 der Hauptsache nach richtig sein werden.

Zu 4 8 ihr Bund wurde zertrümmert, damit der des geliebten Jesus in unsere Herzen hineinversiegelt würde durch die Hoffnung des Glaubens an ihn. Was der Hebräerbrief 8 7—13 mit Anlehnung an Jer. 31 31 ausgeführt hat, faßt unser Verf. hier, seiner eigenen späteren Ausführung 14, 5 vorgreifend, kurz und prägnant zusammen. Er will sagen: An die Stelle des durch Moses vermittelten, aber niemals wirklich vollzogenen, immer wirkungslos und äußerlich gebliebenen, nur durch ein äußerliches Kennzeichen, die Beschneidung, besiegelten (vgl. 9, 6) Bundes der Israeliten mit Gott sollte der durch den Gottes-

sohn Jesus selbst begründete wahre und lebenskräftige Bund treten, der in unsre Herzen hineingeschrieben und gegründet ist und sein Siegel, d. h. seine Bekräftigung und Bestätigung, in der zuversichtlichen Hoffnung ewigen Lebens und ewiger Gemeinschaft mit Gott findet, wie eine solche aus dem Glauben an die sühnende uns von Sünde und Tod befreiende Kraft des Opfertodes Jesu (vgl. c. 5) und an seine uns dem Irrwahn entreißende Lehre (vgl. 14, 5) entspringt. — 9 als euer unterwürfiger Diener (περίψημα ὑμῶν). Der Ausdruck, der 6, 5 in der Verbindung als unterwürfiger Diener meiner Liebe zu euch wiederkehrt und in ganz ähnlicher Weise bei Ignatius, Ephes. 8, 1; 18, 1 und Eusebius h. e. VII. 22 gebraucht ist, findet sich im christlichen Sprachgebrauch zuerst bei Paulus 1. Kor. 4 13 πάντων περίψημα, wo er freilich bisher, wie mir scheint, ohne Grund anders erklärt wurde. Wenn bei Eusebius a. a. O. der alexandrinische Bischof Dionysius von den Christen Alexandrias erzählt, sie haben während einer Pestepidemie furchtlos Pestkranke besucht und gepflegt, dabei sich vielfach selbst den Tod zugezogen und so den allgemein gebrauchten Ausdruck, der immer nur für eine Höflichkeitsformel galt, wahr gemacht, indem sie als ihrer Mitmenschen alleruntertänigste Diener (πάντων περίψημα) gestorben seien, so ergibt sich mit voller Sicherheit, daß περίψημα, abgeleitet von περιψάω abreiben, eine Person, die viel abgerieben, gleichsam als Abwischlumpen, Schuhputzer, als gefügiges Werkzeug zu allem Möglichen oder auch als Prügelknabe und Sündenbock gebraucht wird oder sich brauchen läßt, ebenso bezeichnete, wie ἄλημα, von ἀλέω mahlen abgeleitet, einen geriebenen, durchtriebenen Menschen. Was Suidas über den Gebrauch des Wortes mitteilt, stimmt mit unsrer Erklärung überein. Ich sehe nicht ein, warum Paulus an jener Stelle nicht auch von sich hätte sagen sollen: Wie der Auskehricht der Welt sind wir gewesen, bis heute jedermanns unterwürfiger Diener, (den jedermann in Anspruch nehmen oder den jeder hudeln und pudeln zu können vermeinte). Denn faßt man bei ihm περίψημα, wie das bisher geschehen ist, im Sinn von quod abstersum est, purgamentum, sordes, so erhält man nur einen andern Ausdruck für das, was der Apostel schon mit Auskehricht der Welt bezeichnet hatte, und hat außerdem Schwierigkeit mit der Wiedergabe von πάντων (Weizsäcker: allgemeiner Abschaum). Ich würde demgemäß auch Ignatius an d. Ephes. 8, 1 und 18, 1 nicht wie G. Krüger übersetzen: Euer Auswurf will ich sein und Mein Geist ist ein Auswurf des Kreuzes, sondern Euer unterwürfiger Diener will ich sein und Mein Geist ist ein unterwürfiger Diener des Kreuzes, was unzweifelhaft verständlicher ist. — Was den übrigen Inhalt von 4 9—10 anlangt, so ist längst bemerkt worden, daß er mit Didache 16, 1—3 auffallende Berührungspunkte aufweist. Ich teile die Ansicht von P. Drews (Apokr. S. 185), daß hier nicht eine Benutzung des Barnabasbriefes durch den Verfasser der Didache, sondern vielmehr eine freie Verarbeitung einer Stelle der Urschrift der Didache „von den zwei Wegen“, deren Schluß eben c. 16 der Didache gebildet hätte, durch Barnabas wahrscheinlich ist (vgl. unter XVII). Daß unsrem Verf. jener alte Moralkatechismus hier vor Augen steht, verraten seine Worte: hassen wir gründlich die Werke des Lasterpfades! — 14 wenn ihr ... sehet, daß sie trotzdem verlassen sind ὅταν βλέπετε ... καὶ οὕτως ἐγκαταλελεῖφθαι αὐτούς kann sich m. E. auf die Vergangenheit (Zerstörung von Jerusalem durch Titus), kann sich aber auch auf die Zukunft beziehen in dem Sinne: wenn ihr sehen werdet, daß sie trotz allem endgiltig von Gott aufgegeben sind, vgl. 16, 5.

5 1 durch sein Sühnungsblut ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντίσματος αὐτοῦ, wörtlich: durch sein Blut der Besprengung, wie 1. Petr. 1 2 und Hebr. 11 24.

7 den Vätern die Verheißung zu erfüllen. Was H. Holtzmann zum Hebräerbrief bemerkt hat (Lehrb. d. Neutest. Theol. II S. 282), gilt auch vom Barnabasbrief: „Wie überhaupt alle neuen Ideen gleichsam in alttestamentlicher Verkleidung auftreten, so stellen sich auch die Christen als das Volk vor und be-

grüßen in den Patriarchen ihre Väter. . . . Den Ersatz für die abgefallenen Söhne Abrahams nach dem Fleische bilden seine neuen Söhne im Glauben." — 8 Die vielberufene, schon im christlichen Altertum besprochene Aeußerung, daß Jesus seine Apostel aus Menschen auserlesen habe, welche die allerärgsten Sünder gewesen seien, versteht man m. E. am ehesten, wenn man Mt. 9 9—13 nachliest, woraus sie geschöpft sein dürfte. Dann braucht man nicht Lk. 8 1 und noch weniger 1. Tim. 1 15 beizuziehen. Im übrigen sind die Worte ein sprechender Beleg dafür, wie weit entfernt der Verf. noch von einer ungeschichtlichen Ueberschätzung der apostolischen Persönlichkeiten ist und wie nahe er der apostolischen Zeit selbst steht.

6 3 Und ich habe mich fest wie Fels gehalten. Mit der Oxforder Ausgabe Joh. Fell's habe ich mir erlaubt, den alten sinnwidrigen Schreibfehler in dem Citat καὶ ἔθηκέ με ὡς στερεὰν πέτραν zu verbessern und das durch die Vorlage Jes. 50 7 und ihre Benutzung in 5, 14 ebenso wie durch den ganzen Gedankenzusammenhang (vgl. Apokr. S. 144) geforderte καὶ ἔθηκά με . . . wiederherzustellen.

9 Denn „Land" als etwas Leidendes bedeutet einen Menschen. Diese Uebersetzung, die dem Gedankenzusammenhang gewiß besser entspricht als die übliche: Denn ein Mensch ist leidende Erde, habe ich gewonnen, indem ich in dem Satz Ἄνθρωπος γάρ γῆ ἐστιν πάσχουσα als Subjekt γῆ, dem mit πάσχουσα ein prädikatives Attribut beigegeben ist, und als Prädikat ἄνθρωπος fasse. Wenn der Verf., natürlich mit beabsichtigter Beziehung auf den im Fleische erscheinenden und leidenden Jesus, das Land oder die Erde πάσχουσα etwas Leidendes nennt, so teile ich die Ansicht von Mazochius, Hefele und Hilgenfeld, die hier den bekannten philosophischen Begriff von der leidenden Materie (ὕλη) auf die γῆ übertragen finden.

13 Der überlieferte Text ist offenbar verderbt und ergibt keinen rechten Sinn. Ich habe den Versuch gemacht, durch Einfügung eines nach πῶς leicht ausfallenden) ὡς einen bessern Gedankenzusammenhang herzustellen, indem ich lese: πάλιν σοι ἐπιδείξω πῶς, ὡς πρὸς ἡμᾶς λέγει, δευτέραν πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων ἐποίησεν. Dabei entspricht der Zwischensatz ὡς πρὸς ἡμᾶς λέγει dem ὡς λέγει τῷ υἱῷ in 6, 17. Freilich ist als Subjekt in 6, 12 Gott, in 6, 13 Christus zu denken, wie das gleich nachher angeführte Herrnwort beweist: ἰδοῦ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα (vgl. Mt. 20 16 οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι). Allein diese Durcheinanderwerfung von Gott und Christus gehört, wie schon in unsrer Einleitung zum Text S. 148 hervorgehoben worden ist, eben zu den Eigentümlichkeiten des Barnabasbriefes und der altkatholischen Schriftsteller überhaupt.

7 3 Essig und Galle vgl. hiezu das zum Petrusevangelium V. 16 S. 82 Bemerkte. Im übrigen tritt in den Ausführungen 7, 3 ff. die Geistesverwandtschaft mit dem Hebräerbrief, der bekanntlich Christentum und Judentum vorzugsweise vom Gesichtspunkt des vollkommenen Sühneinstituts aus vergleicht, besonders deutlich hervor. Denn wenn es heißt: der Sohn Gottes habe selbst für unsere Sünden das Gefäß des Geistes, d. h. sein Fleisch oder seinen Leib, als Opfer dargebracht, so schwebt, wie auch durch die weiteren Ausführungen bestätigt wird, dem Verf. offenbar dasselbe Bild vor Augen, das im Hebräerbrief so lebendig ausgemalt ist, das des vollkommenen Hohepriesters, der wahrhaft das Volk mit Gott versöhnt. Christi Opfer ist nach 7, 5 vorgebildet durch das am großen Versöhnungstage dargebrachte, dessen Blut vom Hohepriester an die Bundeslade im Allerheiligsten gesprengt wurde: vgl. Hebr. 5 1 und 9 11—14. Die Aehnlichkeit zwischen den Ausführungen des Hebräerbriefes und denen unseres Verf. tritt nur darum weniger hervor, weil es diesem in 7, 3—5 zugleich darauf ankam zu zeigen, daß die jüdische Priesterschaft und mit ihr das jüdische Volk durch ihre Mißhandlung und Tötung Christi sich selbst um allen Anteil an der durch ihn vollzogenen hohepriesterlichen Sühnung gebracht und sich das Todesurteil gesprochen haben nach dem Gesetz: wer am Fastentag (Versöhnungstag) nicht fastet, soll durch Todesstrafe ausgetilgt werden. Denn das Volk, das in 7, 5 fastet

und in Sack und Asche trauert, ist nicht das jüdische, sondern ist das neue Volk, die Christenheit, welche das Opfer Christi mit dem Gefühl der Zerknirschung über ihre Sünden begleitet und dadurch der Sühnung teilhaftig wird. Diese Doppelseitigkeit seiner Typologie tritt noch kräftiger hervor in seinen Ausführungen 7, 6—10 über die zwei einander ähnlichen Böcke, von denen der eine als Gegenstand des Fluches in die Wüste gestoßen, der andere auf dem Altar verbrannt wird. Denn diese stellen beide eben jenes Opfer Christi, aber von zwei verschiedenen Seiten dar. Der verfluchte Bock ist eine Vorausdarstellung der Schmach und des Leidens, das Jesus, um die Menschheit mit Gott versöhnen zu können, von den Juden und ihrer Priesterschaft sich gefallen lassen mußte; der auf dem Altar verbrannte und damit Gott geweihte deutet auf den nach seinem Opfer in den Himmel eingehenden, im Himmel die Versöhnung zwischen Gott und seinem Volk vollendenden und dereinst vom Himmel den Seinen zum Heil, seinen Feinden (Juden) zum Gericht wiederkommenden Christus, wie ihn der Hebräerbrief 9 24—28 ebenfalls dargestellt hat. Nachträglich sei noch bemerkt, daß der nach 7, 4 am Fastentage für alle Sünden dargebrachte Bock, dessen Eingeweide die Priester essen sollten, der 4. Mos. 29 11 und Joseph. antiqu. III 10, 3 gemeinte und nicht zu verwechseln ist mit den beiden andern am selben Tage nach 3. Mos. 16 5 ff. als Sündopfer darzubringenden Böcken, wovon 7, 6—10 die Rede ist. Ob unser Verf. in seinen Angaben über die Priestermahlzeit am Versöhnungstage, über die Behandlung des in die Wüste gestoßenen Bockes wie über den in c. 8 erwähnten jüdischen Brauch der Besprengung mit der Asche einer verbrannten Färse eine Unkenntnis des jüdischen Ceremonienwesens, wie unter den Neueren noch G. Krüger S. 19 behauptet, oder eine auffallende Vertrautheit mit dem jüdischen Ritual und Kenntnis jüdischer Targume zum Pentateuch an den Tag lege, wie Braunsberger (a. O. S. 253—278) und Oberrabbiner Dr. Güdemann (in seinen Religionsgeschichtlichen Studien 1876 bes. 104 ff.) nachzuweisen sich bemüht haben, kann ich nicht entscheiden, bin aber geneigt, das Letztere anzunehmen, ohne freilich mich Güdemanns Schlußfolgerung anzuschließen, der Verf. des Barnabasbriefes verrate durch seine genaue Kenntnis der jüdischen Gebräuche, daß er selbst ein geborener Jude gewesen. Denn eine solche Kenntnis konnte er sich, sogut wie Justinus, auch ohne das, z. B. aus persönlichem Verkehr mit Juden, erworben haben. Wenn er, wie wir jetzt fast als sicher annehmen (vgl. zu 9, 6), in Aegypten lebte, wird er seine Vertrautheit mit jüdischem Wesen der Bekanntschaft mit dem ägyptischen Judentum verdanken, das gewiß einzelne Besonderheiten hatte.

8 2 [nunmehr keine Männer mehr! Dahin nunmehr die Herrlichkeit dieser Sünder!] Diese Worte, an deren Deutung die Ausleger alle bisher gescheitert sind, sind m. E. wie 1, 6 ursprünglich eine Randglosse gewesen, worin ein gesinnungstüchtiger Leser der nachfolgenden Zeit (aber wohl sicher vor 350 n. Ch.) seiner Genugtuung über den Niedergang des Judentums Ausdruck gab. L hat die Worte nicht. — 5 Weil die Königsherrschaft Jesu auf dem Holze beruht: Es ist, als ob hier schon der Schluß des zu einem christlichen Gemeindeliebe umgestalteten Ps. 95, wie wir ihn bei Justin apol. I 41 finden: Der Herr ist vom Holz weg König geworden! anklänge. Vgl. H. Veil, Justinus Rechtfert. S. 26 und S. 82 f. — 6 durch den Trübsaft des Ysops: διὰ τοῦ ῥύπου τοῦ ὑσσώπου. Ich nehme ῥύπος, das Schmiere bedeutet, hier im Sinne eines schmierigen, dickflüssigen Saftes, wie er aus dem Ysop zu Heilzwecken bereitet worden sein mag. Natürlich ist der Ausdruck ἡμέραι ῥυπαραί trübe Tage mit Beziehung darauf gewählt. Man könnte das Wortspiel auch durch bittere Tage und Bittersaft des Ysops wiedergeben.

9 6 Aber auch jeder Syrer (Edomiter?) und Araber und alle die (ägyptischen?) Götzenpriester sind beschnitten; gehören sie also auch mit zu ihrem Bunde? [Aber auch die Aegypter haben die Beschneidung.]

Daß der Text verdorben ist, geht teils aus der bedeutsamen Abweichung des L: sed et Judaeus et Arabs et omnes sacerdotes idolorum et Aegyptii teils aus der Unmöglichkeit der Annahme hervor, daß der Verf. in so tölpischer Weise eine Bemerkung über die Beschneidung der Aegypter nachgetragen haben sollte, wie sie der griechische Text enthält. Will man eine Heilung des Textes versuchen, so muß man ausgehen zuerst von der unmittelbar vorher angezogenen Jeremiastelle 9 25. 26, wo der Verf. in seinem griechischen Bibeltext die Worte gelesen hatte: καὶ ἐπισκέψομαι ἐπὶ πάντας περιτετμημένους ἀκροβυστίας αὐτῶν ἐπ' Αἴγυπτον καὶ ἐπὶ Ἰούδαν καὶ ἐπὶ Ἐδὼμ καὶ ἐπὶ υἱοὺς Ἀμμὼν καὶ ἐπὶ υἱοὺς Μωάβ ..., sodann von Justin dial. 28, wo dieser neben Jer. 9 25. 26 auch schon unsern Barnabas vor Augen gehabt zu haben scheint und die Bemerkung macht: ὁρᾶτε ὡς οὐ ταύτην τὴν περιτομὴν τὴν εἰς σημεῖον δοθεῖσαν ὁ θεὸς θέλει· οὐδὲ γὰρ Αἰγυπτίοις χρήσιμος οὐδὲ τοῖς υἱοῖς Μωάβ οὐδὲ τοῖς υἱοῖς Ἐδώμ. Am leichtesten ließe sich demnach zunächst der Text des alten lateinischen Uebersetzers wiederherstellen, indem das sinnlose et Judaeus in et Idumaeus korrigirt und das störende et vor Aegyptii getilgt würde, so daß er lautete; sed et Idumaeus (vgl. bei Jer. ἐπὶ Ἐδώμ, bei Justin τοῖς υἱοῖς Ἐδώμ) et Arabs (vgl. bei Jer. ἐπὶ υἱοὺς Ἀμμὼν καὶ ἐπὶ υἱοὺς Μωάβ, bei Justin: τοῖς υἱοῖς Μωάβ) et omnes sacerdotes idolorum Aegyptii (bei Jer. ἐπ' Αἴγυπτον, bei Justin: Αἰγυπτίοις). Wenn man nun bedenkt, daß aus einem ursprünglichen ΙΔΟΥΜΑΙΟΣ, ebenso leicht wie ΙΟΥΔΑΙΟΣ, unter dem Einfluß des nachfolgenden πάντες auch ΠΑΣΣΥΡΟΣ verlesen werden konnte, so kann man geneigt sein, auch als ursprüngliche griechische Lesart anzunehmen: Ἀλλὰ καὶ Ἰδουμαῖος καὶ Ἄραψ καὶ πάντες οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδώλων οἱ Αἰγύπτιοι. Dürfte man so lesen, so hätte man den Vorteil, daß alle bei dem überlieferten Texte vorhandenen sachlichen Schwierigkeiten wegfielen. Denn die Behauptung, daß jeder Syrer beschnitten sei, wäre angesichts der Versicherung des Josephus (antiqu. VIII 10, 3), wonach von den bei Herodot II 104 genannten Syrern allein die Juden beschnitten waren, ebenso bedenklich wie die, daß alle Götzenpriester oder daß die Aegypter im allgemeinen beschnitten seien, wogegen an der Beschneidung der Idumäer seit den Makkabäerzeiten (vgl. Josephus antiqu. XIII 9, 1; 11, 3) und auch an der mancher arabischen Stämme schon lange vor dem Islam (vgl. z. B. Schlatter a. a. O. S. 7 oben) nicht zu zweifeln sein wird und endlich die Beschneidung der ägyptischen Priester (nicht die der Aegypter überhaupt!) auch noch in der griechisch-römischen Zeit durch alte Nachrichten wie durch neugefundene Urkunden gesichert ist (vgl. z. B. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen 1901 S. 9ff., Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I^{3} S. 676). Indessen führt die Ueberlegung, daß die durch ihre nachträgliche Stellung wie inhaltlich so verdächtige Bemerkung der griechischen Handschriften ἀλλὰ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι ἐν περιτομῇ εἰσίν sehr einfach und leicht sich aus einer Randglosse (vgl. zu 1, 6; 8, 2; 16, 4) eines alten Lesers, der die ausdrückliche Erwähnung des Vorkommens der Beschneidung bei den Aegyptern vermißte, erklärt, zu dem Schlusse, daß diese Randbemerkung, wie die zu 1, 6, in kürzerer Form (et Aegyptii) auch schon in dem Text des lat. Uebersetzers sich befunden hat, und legt uns die Annahme nahe, daß unser Verf. nur geschrieben haben wird: Ἀλλὰ καὶ Ἰδουμαῖος καὶ Ἄραψ καὶ πάντες οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδώλων. ἄρα οὖν κἀκεῖνοι ἐκ τῆς διαθήκης αὐτῶν εἰσίν. μάθετε οὖν, τέκνα ἀγάπης usw. So verwunderlich nun dieses Ergebnis unserer Textkritik auf den ersten Blick erscheinen mag, sofern es uns eine Schwierigkeit, der wir oben bereits entgangen zu sein schienen, wiederbringt, daß nämlich der Verf. allen Götzenpriestern die Beschneidung zuschreibt, so fruchtbar erweist es sich bei genauerer Betrachtung. Denn wenn die Behauptung des Verf.: alle die Götzenpriester seien beschnitten, Sinn und Berechtigung haben soll, was wir doch bei einem im übrigen so ernsthaften und wohlunterrichteten Manne annehmen müssen, so wird sie wenigstens auf alle die ihm und seinen Lesern genauer bekannten und vor Augen stehenden Priester zutreffen müssen. Fragen wir aber, welche Priester der alten Welt wirklich alle beschnitten waren, so ist zu antworten: diejenigen, die einzig im griechisch-römischen Altertum eine Art Kaste bildeten und ge-

radezu die Priester κατ' ἐξοχήν genannt werden konnten, die ägyptischen (s. oben). Wenn aber der Verf. es nicht nötig findet, ausdrücklich zu sagen, daß er von den ägyptischen Priestern spricht, so kann das nur daraus erklärt werden, daß er in Aegypten und für christliche Leser in Aegypten geschrieben hat. So bekommen wir durch unsere Stelle ein hochwillkommenes entscheidendes Indicium für die aus andern Gründen längst vermutete Herkunft unseres Briefes aus Aegypten, die auch J. R. Harris im Journal of the Society for biblical litterat. 1891, S. 60. 70 ausführlicher zu begründen sucht. — 8 Von der besonders bei jüdischen Schriftstellern geübten Kunst, Buchstaben in Zahlen oder Zahlen in Buchstaben umzudeuten, die im Talmud Gematria genannt wird, ist ja auch im N. T. Offenb. Joh 13 18 eine Probe zu finden.

10 Daß die Speisegebote und Verbote sinnbildlich zu verstehen und von Moses gegeben seien, „um fromme Gedanken zu wecken und den Charakter zu bilden", hatte, wie Hilgenfeld in seiner Ausgabe S. 99 hervorhebt, schon der von einem alexandrinischen Juden der späteren Ptolemäerzeit verfaßte und unserem Verf., wie es scheint, bekannte Aristeasbrief gezeigt, der jetzt bequem zu lesen ist in der Uebersetzung von P. Wendland in Kautzsch, Apokr. und Pseudep. des A. T. II S. 1 ff. vgl. bes. S. 17 f.

11 9 Und es war das Land Jakobs gepriesen vor allen Ländern. Das besagt: er verherrlicht das Gefäß seines Geistes. Ich kann der üblichen Deutung unserer Stelle, wonach das Land Jakobs und das Gefäß seines Geistes den Leib Christi bezeichnen soll, der durch Gott verherrlicht werde, nicht beistimmen, weil diese Deutung nicht in den Gedankenzusammenhang paßt. Das Land Jakobs ist zweifellos als das dem Jakob und seinem Samen verheißene gelobte Land im Sinne von 6, 8—16 zu verstehen, bedeutet also (vgl. Apokr. S. 145) den in den Menschenherzen, die durch seinen Kreuzestod und die Wassertaufe mit Gott versöhnt sind, sich offenbarenden und sie zu Gottestempeln umgestaltenden Christus oder mit andern Worten die heiligende, umbildende Kraft, die er vermöge seiner Sühnetat und der Taufe auf Menschenherzen ausübt. Wenn es nun heißt, das Land Jakobs sei gepriesen vor allen Ländern, so bedeutet das m. E.: die von Christus ausgehende heiligende Gotteskraft setze sich sieghaft in der Welt durch, bewähre sich immer weiteren Kreisen als das wahre Heil. Und wenn unser Verf. das (aus Zeph. 3 19 zurecht gemachte) Citat mit den Worten erklärt: er verherrlicht das Gefäß seines Geistes, so meinte er nichts anderes als: Christus, indem er in den Herzen der auf ihn Getauften Wohnung nimmt und sie zu Gefäßen seines Geistes macht, bildet sie herrlich um, d. h. er verwandelt sie in Tempel Gottes. Das schließt sich ganz gut an den vorhergehenden § 8, wo er den Segen dargelegt hat, der von den auf Christus Getauften für viele ihrer Mitmenschen ausgehe, und bereitet ganz gut die nachfolgenden Ausführungen in § 10—11 vor, welche als die letzte Wirkung der Taufe auf Christus das ewige Leben darstellen.

12 1 Im 4. Buch Esra (vgl. H. Gunkels Uebersetzung in Kautzsch, Apokr. und Pseudep. d. A. T. II S. 331 ff.) finden sich nur die Stellen: Bis wann, zu welcher Zeit soll das geschehen? (4 33) und Von Bäumen wird Blut träufeln. Woher unser Verf. den Satz: Es spricht der Herr: wann das Holz (kreuzweise) umgebogen und aufgerichtet sein wird entnommen hat, ob ihm vielleicht ein christlich umgearbeitetes Viertes Esrabuch vorgelegen hat, ist nicht festzustellen.

Der in Aussicht stehende Tempelbau zu Jerusalem.

Nachdem der Verf. schon an zwei früheren Stellen 4, 11 und 6, 15—16 in offenbarem Gegensatz zu dem äußerlichen jüdischen Tempeldienst den paulinischen Gedanken (vgl. 1. Kor. 3 16 f., 6 19. 2. Kor. 6 16. AG. 17 24) hervorgehoben, daß Gott die Herzen seiner Gläubigen zum Tempel erwählt und daß Christen nur eine pneu-

matische Gottesverehrung kennen, kommt er in c. 16 ausführlicher auf den Unterschied der jüdischen und der christlichen Auffassung vom Tempel Gottes zu sprechen. Er legt dar, wie unwürdig und Gottes eigenem Ausspruch zuwider die Vorstellung einer irdischen Behausung sei, in der die Juden, wie die Heiden, Gott als in seinem Heiligtum gleichsam verwahrt und aufgehoben (ἀφιέρωσαν = ἀνέθεσαν, nicht ἐθρήσκευσαν) dachten, wie verfehlt also ihre in unseliger Verblendung einst (z. B. im jüdischen Krieg 66—70 n. Chr.) und noch jetzt auf den Tempel zu Jerusalem gesetzten Hoffnungen sich erweisen müßten und noch erweisen werden. Denn daß der Verf. hier auch gegen die noch zu seiner Zeit unter den Juden vorhandenen, zwar nicht mehr an den bestehenden Tempel, wohl aber an die Tempelstätte geknüpften Hoffnungen der Juden und vielleicht auch der christlichen Ebioniten in Palästina (vgl. Irenäus adv. haer. 1, 26) polemisirt, ergibt sich aus dem Satz § 2 ἐγώκατε ὅτι ματαία ἡ ἐλπὶς αὐτῶν (scilicet ἐστιν). Ueberraschend kommt dann freilich der für eine solche Polemik scheinbar wenig geeignete Satz: πέρας γέ τοι πάλιν λέγει· ἰδοὺ οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσιν. Die Prophezeiung ist offenbar aus Jes. 49 17 entnommen, wo allerdings gar nicht vom Tempel, sondern von Zion die Rede ist und der Text der LXX also lautet: καὶ ταχὺ οἰκοδομηθήσῃ ὑφ' ὧν καθῃρέθης καὶ οἱ ἐρημώσαντές σε ἐξελεύσονται ἐκ σοῦ. Unserem Verf. ist an der gemütvollen Form (οἰκοδομηθήσῃ: Anrede) und an dem tröstlichen Inhalt der Jesajastelle offenbar nichts gelegen gewesen. Er hat sie in eigenmächtiger Weise umgeformt und so sie sich angeeignet, nicht um darin die Verkündigung einer durch Gottes Gnade gewährten Wiederherstellung Jerusalems und seines Tempels zu finden, sondern um zu zeigen, daß eine zu seiner Zeit in Sicht stehende Wiederherstellung des jüdischen Tempels, wenn auch nicht Gottes Absichten entsprechend, so doch wenigstens von ihm vorher gewußt und vorausgesagt sei. Denn daß es sich ihm um den Wiederaufbau des alten Jahwetempels, nicht aber etwa um den eines andern, z. B. eines Jupitertempels, gehandelt hat, zeigt schon der Wortlaut seiner Weissagung: Sieh, die diesen Tempel niedergelegt haben, eben sie werden ihn aufbauen, durch welchen er in ganz klarer und unzweideutiger Weise keinen andern als eben den von den Juden so hochgehaltenen Tempel als einen von Menschen zerstörbaren und von Menschen wiederherstellbaren dem in § 2 genannten ewigen Herrschersitze Gottes entgegenstellt. Kommt es doch in diesem Zusammenhang, wie sonst in seinem Briefe, ihm nur darauf an, den Wahn zurückzuweisen, als sei der jüdische Tempel jemals ein wirkliches Gottesheiligtum und eine Stätte wahrer Gottesverehrung gewesen oder als ob er es jemals wieder werden könnte. Wäre er es jemals gewesen, so hätte er nicht von den heidnischen Feinden zerstört werden können, und sollte er es jemals wieder werden, so könnte er nicht mit Hilfe der Heiden wieder aufgebaut werden. Der jüdische Tempel ist also dem Verderben ausgesetzt und hinfällig, wie es in Wahrheit ein mit Händen gebauter Tempel ist (vgl. 16, 7).

Vollkommen bestätigt wird diese Auffassung der Stelle durch die nachfolgende Ausführung, die in der ältesten Handschrift S also lautet: Διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν· νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσωσιν (=ουσιν?) αὐτόν. Weil sie nämlich Krieg führten, wurde er von den Feinden niedergelegt; jetzt (aber) sollen (oder werden) teils sie selbst teils die Werkleute der Feinde ihn wieder aufbauen. Von dieser Lesung weichen allerdings die jüngeren Texteszeugen CGL dadurch ab, daß sie lesen: νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν (nunc et ipsi inimicorum ministri ab initio aedificant illud) und G und L außerdem noch dadurch, daß sie unmittelbar auf die vorhergehende Weissagung das Wörtchen γίνεται (fiet) folgen lassen, das offenbar besagen soll: das trifft ein. Denn weil sie Krieg führten usw. Ich stimme, was diese Lesart betrifft, ganz K. Weizsäcker (a. a. O. S. 22) bei, wenn er sagt: „Ganz abgesehen von den inneren Gründen, die hiebei zur Sprache kommen, gehört schon nach allgemeinen kritischen

Regeln dem Sinaitischen Texte der Vorzug. Denn γίνεται (das nicht nur in S, sondern auch in C, also in den beiden besten Handschriften, fehlt) trägt ganz den Charakter einer Glosse, welche Weissagung und Anwendung unterscheiden (und das nachfolgende γάρ erklären) sollte. Und der Wegfall des καί an der zweiten Stelle sollte offenbar die Anwendung in genauere Aehnlichkeit mit dem angeführten prophetischen Worte selbst setzen" und, füge ich hinzu, eine dem Glossator unverständliche geschichtliche Situation durch eine ihm bekannte, nämlich die des Baus des Hadrianischen Jupitertempels, ersetzen. Denn daß einige Jahrhunderte später christliche Leser des Barnabasbriefes sich nicht mehr einen von Juden und Römern gemeinsam ausgeführten oder auszuführenden Tempelbau in Jerusalem vorstellen konnten, ist sehr begreiflich; das zeigt schon Epiphanius (de mensuris et pend. c. 14). Daß die Lesung des S die richtige ist, ergibt sich schon aus ihrer sprachlichen Korrektheit gegenüber der sprachlichen Schwierigkeit, fast möchte ich sagen, Unmöglichkeit der anderen Lesart. Was soll denn das heißen: jetzt werden auch selbst die Diener der Feinde ihn wieder aufbauen? Hefele übersetzt allerdings sehr sauber, aber sehr wenig dem Texte entsprechend: „jetzt wird er und zwar von den Dienern der Feinde selbst wieder aufgebaut werden". Er und die übrigen Erklärer, welche diese Lesart billigen, verstehen sie tatsächlich so, als wenn sie lautete: νῦν καὶ οἱ αὐτῶν τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται. So z. B. auch Lipsius (a. a. O. S. 371) „jetzt werden auch die Diener der Feinde selbst ihn wieder aufbauen". Wie sprachrichtig und sinnvoll besagt dagegen der Text des S: infolge des von den Juden begonnenen Krieges ist ihr Tempel von den Feinden (Römern) zerstört worden. Und nun sollen (werden) genau entsprechend der Weissagung sowohl sie, die jene Zerstörung durch ihre Empörung selbst veranlaßt haben, also auch οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον genannt werden können, als die Werkleute der einstigen Zerstörer ihn wieder aufbauen.

Wie schon angedeutet, sind am natürlichsten unter den ὑπηρέται die Zimmerleute (fabri), Steinmetzen, Maurer und Architekten der Römer zu verstehen, deren es genug bei jeder römischen Legion, also sicher auch bei der auf der Stätte des zerstörten Jerusalems stationirten Zehnten Legion gab, und von denen außerdem ein Kaiser Hadrian (nach Aurelius Victor epit. 14) eine ganze Armee, in Cohorten und Centurien eingeteilt, besaß. Schlatter a. a. O. S. 64 deutet die ὑπηρέται auf den römischen Statthalter in Judäa und seine Beamten. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß es nicht οἰκοδομήσουσιν sondern ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν heißt, was an sich schon dazu mahnt, an einen in Sicht stehenden Wiederaufbau des jüdischen Jahwetempels anstatt an den Neubau irgend eines andern, z. B. eines Jupitertempels, zu denken. Da aber die Weissagung nur οἰκοδομήσουσιν hat, der Verf. also nicht etwa durch den Wortlaut der Weissagung verleitet sein kann, bei deren Erfüllung ein nur halbberechtigtes ἀνοικοδομήσουσιν anzuwenden, so scheint die Möglichkeit, dieses Wort in einem andern Sinn als dem des Wiederaufbauens zu nehmen, geradezu ausgeschlossen.

Bei dieser Erklärung der §§ 3 und 4, die in ähnlicher Weise zuerst von Volkmar (Theol. Jahrb. 1856 S. 317—361), und zwar schon vor der Entdeckung des Cod. Sinait. noch unter Voraussetzung der Lesart καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται, hernach von J. G. Müller (Erklärung des Barnabasbriefes 1869 S. 334—340), A. Harnack in PA I, 2² 1878 p. LXX—LXXII u. S. 69 vorgetragen worden ist, sehen wir uns gezwungen, ebensowohl die von Lipsius (a. a. O. S. 371) und neuerdings auch von E. Schürer (a. a. O. I S. 672 f.) und A. Harnack (II, 1, 1897 S. 420 f.) vertretene Deutung, die in § 4 einen höhnischen Hinweis des Verf. auf den nächstens erstehenden Jupitertempel in Aelia Capitolina sehen und eben darin das Acumen der Ausführung finden will, als auch die überaus künstliche, m. E. mit dem Wortlaut ebenso wenig wie mit dem Gedankenzusammenhang vereinbare Deutung zurückzuweisen, die von älteren Auslegern wie Menardus, sodann aber auch von Hefele (Sendschreiben des A. B. S. 115 f.), Hilgenfeld (a. a. O. p. 119 ff.), Ch. J. Riggenbach (Brief des B. 1873 S. 44), F. X. Funk

(neuerdings in seinen Kirchengesch. Abhandlungen II 1899 S. 86 ff.) aufgestellt worden ist und in § 4 anstatt den künftigen Wiederaufbau eines jüdischen oder den Neubau eines heidnischen Tempels den Aufbau eines christlichen, d. h. geistigen Tempels, wie ihn tatsächlich der Verf. erst von § 6 ab im Sinn hat, ausgesprochen findet und unter den ὑπηρέται τῶν ἐχθρῶν die christlichen Untertanen des römischen Reiches verstehen will. Was die letztere Erklärung anlangt, so wäre es, von der Seltsamkeit, daß von einem Christen die Christen als „Diener" der Römer bezeichnet wären, ganz abgesehen, eine mehr als verwunderliche Vorstellung: die Weissagung, daß, die den Tempel der Juden niedergerissen haben, ihn wiederaufbauen werden, dadurch erfüllt zu sehen, daß die Christen aus ihren Herzen Tempel Gottes machen. Sind sie denn irgendwie bei der Zerstörung des Judentempels beteiligt gewesen oder kann der Tempel Gottes, den sie in ihren Herzen errichten sollen, als Wiederaufbau des Judentempels angesehen werden?

Wenn A. Harnack (II. S. 425) gegen unsere Auffassung einwendet: An einen Wiederaufbau des jüdischen Tempels unter Hadrian darf nicht gedacht werden, wenn man nicht das καί des S liest, so ist zu entgegnen: was hindert denn, diese einst (1878) von ihm selbst angenommene Lesart der ältesten Handschrift beizubehalten? Und wenn er ferner meint, mit dieser Annahme wäre das ganze Acumen in den Ausführungen des Verf. dahin, so ist das ein Geschmacksurteil, dem wir kecklich das unsrige entgegenstellen, wonach in unsrer Erklärung der Stelle der langgesuchte Schlüssel zum ganzen Barnabasbrief zu finden ist, wie sofort gezeigt werden soll[1]. Wenn nämlich Harnack die Ansicht ausspricht: ein zu erwartendes Wiedererstehen des jüdischen Tempels wäre für den Verf. eine so peinliche Sache gewesen, daß er gewiß vorgezogen hätte, sie lieber zu unterdrücken als in seinem Briefe zu erwähnen, so geben wir zwar bereitwillig zu, daß in der Tat eine solche Aussicht für den Verf. und seine christlichen Zeitgenossen zunächst etwas höchst Peinliches, ja Beirrendes haben konnte. Denn so gewiß die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels durch Titus der damaligen Christenheit als ein Gottesgericht erschienen war, das über die Verächter der alten Propheten und die Mörder Jesu gekommen sei und den Streit zwischen dem alten Gesetz und dem neuen Gesetz Jesu Christi (vgl. Gal. 4 21—31, 5 13, 6 2 Barnab. 2, 6), d. h. zwischen der alten Ritualreligion und der neuen Religion des freien Geistes zu Gunsten der letzteren entschieden habe, so gewiß mußte die Kunde von einer bevorstehenden Wiederaufrichtung des jüdischen Tempels und Wiedereinrichtung des seit 70 n. Chr. unterbrochenen Tempeldienstes, wie sie in jüdischen Kreisen die ausschweifendsten Hoffnungen erweckte, in christlichen ängstliche Erregung, ja Bestürzung verursachen. Aber eben unter solchen Umständen, wo viele christliche Gemeinden durch den Zweifel umgetrieben wurden, ob ihr bisheriger Glaube an die gänzliche Außerkraftsetzung des jüdischen Gesetzes und Ritus angesichts der neuen Wendung der Dinge Bestand haben könne, ob nicht vielmehr das klein und kleiner gewordene Häuflein derjenigen Christen (die sogenannten Ebioniten) im Rechte sei, die auch damals noch (vgl. 4, 6), wie einst Jakobus, der Bruder des Herrn, möglichst enge Fühlung mit altjüdischem Brauch und Glauben behalten hatten, eben unter solchen Umständen konnte und durfte ein christlicher Lehrer, der, wie der Verf. unseres Briefes, von aufrichtiger Liebe und Sorge für seine Brüder erfüllt und zugleich von dem Bewußt-

[1] Ich hatte meine ganze Arbeit über Barnabas in vorliegender Fassung bereits dem Herrn Herausgeber zugesandt, als mir das vorher unbekannte Büchlein A. Schlatters: Die Tage Trajans und Hadrians, in die Hände fiel. Mit Befriedigung ersehe ich daraus, daß er vor mir im wesentlichen zu der gleichen Auffassung unsrer Stelle und zugleich auch des Zweckes des Barnabasbriefes gekommen ist. Denn gegen Harnack bemerkt er S. 62 ganz in meinem Sinn: „Um über die Peinlichkeit der Tatsachen hinwegzuhelfen, schreibt er (Barnabas) ja seine lange, erregte Widerlegung des Judentums, diesen ausführlichen Nachweis seiner Hohlheit und Unwahrheit".

sein gehoben war, weiter und tiefer zu sehen als die meisten andern, nicht schweigen über das, was alle erregte. War doch Gefahr vorhanden, daß unbefestigte Gemüter unter dem Eindruck jener unerwarteten und überraschenden Möglichkeit der Wiederaufrichtung des jüdischen Tempels und Tempeldienstes auf verhängnisvolle Irrwege gerieten und sich dem wieder aufsteigenden Judentum zuwendeten. Ihm, dem erfahrenen und in Gottes Schule (1, 4) gereiften Lehrer freilich stand sofort fest, daß eine etwaige Wiedererstehung des jüdischen Tempels an dem, was die Christenheit bisher als δικαιώματα κυρίου, d. h. als die von Christus verkündigten göttlichen Willensmeinungen und Forderungen oder religiösen Pflichten verehrt und befolgt hatte, nichts ändern konnte, daß eine solche von dem Herrn zwar vorausgewußt und vorhergesagt, aber nicht von ihm veranlaßt, sondern eine Veranstaltung des Bösen sei, der in den gegenwärtigen bösen Tagen noch Vollmacht zu schalten und zu walten habe (2, 1) und der durch eine solche Veranstaltung dem Irrtum, d. h. den von Christus überwundenen Religionsvorstellungen der Juden, in den Herzen der Christen einen Unterschlupf zu verschaffen und sie so von ihrem Heile hinwegzustoßen versuche (2, 10). Der Möglichkeit eines solchen Irrtums und Zurücksinkens in eine überlebte und abgetane Religion entgegenzutreten und vorzubeugen mußte er demgemäß für seine Pflicht und Aufgabe betrachten, die er denn auch in den cc. 2—16 zu erfüllen bestrebt ist. Das tritt gleich zu Anfang c. 2 in seiner Ausführung von der Grund- und Haltlosigkeit der jüdischen Opfergebräuche, wie sie im Tempel zu Jerusalem früher geübt worden waren und nun bald wieder geübt werden sollten, kräftig genug hervor. Wenn dort das Prophetenwort angeführt wird: Meinen Vorhof sollt ihr nicht länger betreten, und wenn ihr mir Speiseopfer bringet, es ist umsonst! Räucherwerk ist mir ein Greuel, so baut der Verf. schon dort der Meinung vor, als könnte die Wiedereinrichtung des Tempels und Tempeldienstes ein Gott wohlgefälliges Werk sein. Und wenn es c. 3 heißt: Wozu fastet ihr mir, spricht der Herr, daß heute euer Rufen schreiend klingt? ... selbst wenn ihr eure Nacken zu einem Kreise bieget und einen Sack anziehet und euch auf Asche bettet, sollt ihr es doch kein wohlgefälliges Fasten nennen; so denkt er vielleicht an den seit der Zerstörung Jerusalems aufgekommenen Brauch der Juden, am Jahrestage der Zerstörung auf der Tempelstätte in erbarmungswürdigem Aufzug ihre Wehklagen anzustimmen und ihre Gebete um Wiederaufrichtung des Tempels zu verrichten (vgl. Hieronymus ad Zephan. 1, 15 f.). Und wenn der Verf. 6, 3 sagt: Stützt sich also unsere Hoffnung auf einen Stein? Nimmermehr! so denkt er gewiß schon an den steinernen Tempel, auf den die Juden ihre Hoffnungen gesetzt hatten. Und ebenso hat er schon 4, 11 und noch deutlicher 6, 16 diesem steinernen Tempel den geistlichen gegenübergestellt, in dem Gott wirklich wohnt. Schon Weizsäcker (S. 18) hat ganz richtig gesehen, „daß die Erörterung über den Wert des jüdischen Tempels die Spitze seiner ganzen streitenden Lehrentwicklung bildet, deren letzter Zweck daher in ihr zusammenzugehen scheint". Aber er hat sich durch eine irrige Auslegung des § 4, wo er unter dem zerstörten Tempel nicht den durch Titus, sondern den durch Nebukadnezar zerstörten, und unter dem wiederaufzubauenden nicht den zu des Verf. Zeiten zu errichtenden, sondern den mit Unterstützung der Perser (= οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται!) durch Serubabel erbauten T. versteht, das Verständnis des wahren Grundes jener Erörterung über den Tempel sehr erschwert, obwohl er selbst sich der Beobachtung nicht verschließen kann, daß Barnabas nicht sowohl gegen judaisirende Christen als vielmehr gegen Juden zu streiten scheine, wozu diese irgendwie durch Angriffe oder Behauptungen Veranlassung gegeben haben müssen. Was aber den sonst so scharfsichtigen Forscher zu jener irrigen Auffassung des § 4 verleitet hat, ist der Umstand gewesen, daß er eine Beziehung auf die Zerstörung des Tempels durch Titus erst in § 5 πάλιν ὡς ἤμελλεν ἡ πόλις καὶ ὁ ναὸς καὶ ὁ λαὸς Ἰσραὴλ παραδίδοσθαι, ἐφανερώθη annehmen zu dürfen glaubte,

weil es kaum möglich sei, daß der Verf. zuvor schon (also in § 3 oder 4) eines Umstandes (d. h. des Wiederaufbaues des T.) gedacht haben sollte, welcher der in § 5 gemeinten Zerstörung Jerusalems durch Titus erst nachfolgte. 5 Zuzugeben ist allerdings, daß das Verhältnis dieses § zu dem Vorhergehenden der Erklärung bedarf. Denn wenn mit πάλιν ὡς ἤμελλεν ꝛc. nur eine zweite Belegstelle dafür, daß der herodianische Tempel samt der Stadt Jerusalem göttlicher Weissagung entsprechend wirklich zerstört worden sei, gegeben werden sollte (wie z. B. A. Harnack meint), so würde der § 5 wirklich jedes Acumens entbehren, dagegen ein starkes Befremden darüber erregen, daß der Verf., der mit dem Evangelium Matthäus sich sonst bekannt zeigt, nicht an Stelle der apokryphen, wahrscheinlich Henoch entnommenen Weissagung etwa das Herrnwort Mt. 24 2 anführte. Lipsius (a. a. O. S. 372) freilich, der in § 4 den Gedanken gefunden: „wie der Prophet vorhergesagt, ist der Tempel nicht bloß zerstört worden, sondern er wird sogar von den Feinden als Götzentempel eingerichtet", findet in § 5 einen scheinbar durchaus angemessenen, fast bestechenden Gedankenfortschritt durch die Erklärung: „Wiederum sagt es schon Henoch vorher, daß Stadt, Tempel und Volk den Feinden übergeben wird. Und auch dies ist geschehen, nämlich dadurch, daß Jerusalem zur römischen Kolonie gemacht ist". Nur ist dagegen einzuwenden, daß im Texte sowenig von Einrichtung eines Götzentempels als von der Uebergabe der Stadt, des Tempels und Volkes an die Römer und von der Errichtung einer römischen Kolonie zu lesen ist und daß das zweimal gebrauchte παραδίδοσθαι zweifellos das erste- wie das zweitemal im Sinn von παραδίδοσθαι εἰς καταφθοράν (vgl. 5, 1; 12, 2 und 5) zu verstehen ist. Auch wäre es seltsam, wenn durch die Gründung der Stadt Aelia auf der Stelle des seit 70 n. Chr. zerstörten Jerusalems die Weissagung erfüllt sein sollte, daß die Schafe der Weide und ihre Hürde und ihr Turm dem Untergang übergeben werden sollten. Es ließe sich auch kein Grund denken, warum der Verf. nicht schlicht und verständlich sich lieber etwa so ausgedrückt hätte: „Wiederum ist zum voraus kundgegeben worden, daß die Heiden auf den Trümmern des zerstörten Jerusalems sich ansiedeln werden; denn es steht geschrieben Jes. 7 21—25".

Das Richtige scheint mir darum zu sein, Sinn und Bedeutung von § 5, wie es schon Volkmar (Ursprung unsrer Evangelien 1866 S. 147) versucht hat, in einem gegensätzlichen Verhältnis zu § 4 zu suchen und πάλιν mit „hinwiederum" oder „hingegen auch" zu übersetzen und dann den Gedankenzusammenhang etwa so zu fassen: Wenn durch den in Sicht stehenden Tempelbau die alten Hoffnungen der Juden scheinbar eine Stütze erhalten, so laßt euch hinwiederum das andere, solche Hoffnungen gründlich zerstörende Prophetenwort ins Gedächtnis rufen, wonach überhaupt nicht nur der Tempel und nicht nur Jerusalem, sondern das ganze Volk Israel als von Gott aufgegeben und dem Untergang geweiht erscheinen. An diesem von Gott beschlossenen Verderben des Judentums kann also die augenblickliche Aussicht auf einen Wiederaufbau des alten Tempels durch die Juden und die Bauleute des römischen Kaisers nichts ändern. — Dabei ist zu bemerken, daß ὡς ἤμελλε παραδίδοσθαι ebensowohl auf die schon vollzogene als auf die erst im Vollzug begriffene Preisgabe, also ebensowohl auf die Zerstörung der Stadt und des Tempels durch Titus und etwa auch auf die furchtbaren Ereignisse des 2. Judenaufstandes unter Trajan wie auf die noch ausstehende gänzliche Vernichtung des Volkes und aller seiner Hoffnungen hinzuweisen scheint, daß es also etwa = ἤμελλε καὶ μελλήσει ist, ähnlich wie wir im § 1 bei ἤλπισαν gezeigt haben, daß es auch ein καὶ ἐλπίζουσι enthält. Auch ist nicht zu übersehen, daß nach der Weissagung diese Preisgabe ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν stattfinden soll, also in der Endzeit, die zwar für die altchristlichen Schriftsteller manchmal als in der Gegenwart schon angebrochen (z. B. 4, 9 und AG. 2 17), aber immer als noch nicht abgeschlossen erscheint. Endlich ist auch sonst in unserem Briefe zu bemerken, daß der Verf. die Juden zwar als von Gott verlassen (vgl. 4, 14), aber als noch nicht ausreichend bestraft ansieht, weil sie Sünder und Frevler geblieben. Bezeichnend dafür ist die ausgesprochener Maßen auf die Juden gemünzte Stelle 5, 4 Es sagt aber die Schrift: nicht mit

Unrecht werden für die Vögel Netze ausgespannt. Das heißt: mit Recht wird ein Mensch zu Grunde gehen, der in Kenntnis des Weges der Gerechtigkeit auf dem Wege der Finsternis verbleibt. Man kann kaum umhin, unter dem Netz, worin hienach die Juden gefangen werden sollen, die trügerischen Hoffnungen zu verstehen, die durch die Aussicht auf den Wiederaufbau des Tempels bei ihnen erregt wurden. Denn das Verlangen nach dessen Wiederaufrichtung mußte unserem Verf. als ein bewußter Trotz und Ungehorsam gegen Gottes ausdrückliche und durch die bisherigen geschichtlichen Ereignisse bestätigte Willensäußerungen sowie als ein ruchloser Protest gegen die von Christus gelehrte und geforderte Art der Gottesverehrung erscheinen. Wenn dieses gottwidrige Verlangen jetzt seiner Verwirklichung nahe gerückt schien, so konnte das in Wirklichkeit nur eine Falle für die Juden und den Anfang vom Ende bedeuten. Vom christlichen Standpunkt aus konnte hiegegen kaum anders, als es von unserem Verf. geschehen ist, vorgegangen werden, nämlich durch die Berufung auf göttliche Zeugnisse über den jüdischen und über den wahren Tempeldienst und auf Weissagungen, die entweder, wie die c. 4, 4—5 mitgeteilte, jenen Tempelbau als das letzte Aergernis und als den Anfang vom Ende charakterisiren oder, wie die in unserem § 5 angeführte, den unabwendbaren Untergang der Stadt, des Tempels und des Volkes der Juden aussprechen sollten. Die letztere Weissagung scheint, worauf A. Hilgenfeld zuerst aufmerksam gemacht hat, dem auch c. 4 citirten Buche Henoch entnommen zu sein, wo c. 89 56—58 nach G. Beers Uebersetzung (Kautzsch, Apokr. und Pseudep. d. A. T. II, S. 294) also gelesen wird: Ich sah, daß er (der Herr der Schafe) jenes ihr Haus und ihren Turm verließ und sie alle den Löwen preisgab, um sie zu verschlingen, allen Raubtieren. Da fing ich an aus allen meinen Kräften zu schreien und den Herrn der Schafe anzurufen und ihm betreffend der Schafe Vorstellungen zu machen, daß sie von allen Raubtieren verschlungen würden. Als er es sah, blieb er ruhig... V. 66 heißt es dann weiter: Die Löwen und Tiger fraßen und verschlangen den größeren Teil jener Schafe und die Wildschweine fraßen mit ihnen und sie steckten jenen Turm in Brand und zerstörten jenes Haus. Jedenfalls aber hat der Verf. die unter der Form einer Vision bei Henoch auftretende Weissagung für seine Zwecke erst zurecht gemacht, indem er das einleitende „ich sah, daß" im Sinne von „ich sah voraus, daß" nahm und dann die Form der Vision geradezu in die Form der Weissagung umwandelte mit der feierlichen, vielleicht Hes. 38 16 entnommenen Formel καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Den Inhalt von V. 66 aber, der die Tötung der Schafe, Verbrennung ihres Turmes (des Tempels) und Zerstörung ihrer Behausung als vollzogene Tatsache darstellt, gab er, indem er aus dem eben angeschlagenen Ton der Weissagung wieder ungeschickt herausfiel, in der ursprünglichen Form der Erzählung summarisch wieder mit den an die Sprache des A. T. anklingenden Worten: καὶ ἐγένετο καθ' ἃ ἐλάλησε κύριος, die wir also als auch zu dem Henochcitat gehörig und nicht als Bemerkung des Verf. betrachten. Zu dieser Auffassung der Worte sehen wir uns nicht nur durch die Vergleichung des eigenmächtig zugestutzten Citats mit seiner Ursprungsstelle, sondern auch durch die Wahrnehmung veranlaßt, daß unser Verf. nach seiner den § 5 einleitenden Bemerkung πάλιν ὡς ... ἤμελλε παραδίδοσθαι, ἐφανερώθη von sich aus überhaupt keine Bemerkung über die Erfüllung der Weissagung mehr zu machen hatte, da er sie eben damit schon gemacht hatte. Will man diese unsere Auffassung nicht gelten lassen, so hat man zu überlegen, ob nicht die Worte καὶ ἐγένετο ebenso wie das γίνεται in § 4 als eine alte Glosse anzusehen sind. Es würde übrigens auch, wenn man sie, wie dies bisher von allen Herausgebern geschehen ist, unserm Verf. selbst zuschreiben wollte, an unserer Gesamtauffassung nichts geändert. Denn die Worte würden, da nach Ausweis des ganzen Briefes das Volk der Juden doch noch nicht untergegangen, eine volle Erfüllung der Weissagung also noch nicht eingetreten ist, doch nur bedeuten können: daß die Dinge bisher

einen der Weissagung entsprechenden Verlauf genommen und also auch künftig einen solchen nehmen werden.

Eine weitere Bestätigung unsrer Ueberzeugung, daß ein in Sicht stehender Wiederaufbau des jüdischen Tempels in Jerusalem für unsern Verf. das erregende Moment gebildet hat, das ihn zu seinen Ausführungen überhaupt, im besonderen aber zu den in c. 16 veranlaßt hat, finden wir in dem zweiten Teile dieses Kapitels § 6—10, wo er die Frage aufwirft und beantwortet, ob es denn überhaupt einen Tempel Gottes gebe. Denn man wird ohne weiteres zugeben müssen, daß die Errichtung eines Jupitertempels ihn kaum zu dieser Fragestellung bringen konnte, wohl aber die eines jüdischen Gottestempels, der wirklich Anspruch macht, ein ναὸς θεοῦ zu sein. Und wie der Verf. überhaupt von c. 2—16 sich ausschließlich mit jüdischen Religionsvorstellungen auseinandergesetzt hat, so kann auch nur dem Einwurf eines jüdischen Gegners: „Du willst also überhaupt von keinem Tempel Gottes wissen, trotzdem es doch Weissagungen über den Wiederaufbau eines solchen gibt?" seine Antwort gelten: Allerdings gibt es einen Tempel Gottes, glaube doch auch ich an die Weissagung (Daniel 9 27 ff.?), daß einst, wenn die Weltwoche sich vollendet, ein Tempel Gottes erstehen wird, aber das wird kein mit Händen gemachter und zerstörbarer, sondern ein unvergänglicher, kein auf dem Tempelberg zu Jerusalem, sondern da, wo Gott ihn selbst zu bereiten verspricht, d. h. in den Herzen der Gläubigen errichteter, kein durch die Gnade eines römischen Kaisers bewilligter und mit Hilfe seiner Bauleute aufzuführender jüdischer, sondern ein in Herrlichkeit (ἐνδόξως) auf den Namen Christi erbauter Tempel sein.

Die chronologische Frage.

Wenn wir im Vorstehenden gezeigt zu haben glauben, daß eine unbefangene, den Textesworten unseres Kapitels gerecht werdende Auslegung zur Wahrnehmung führt, daß der Verf. einen Wiederaufbau des Jahwetempels durch die Juden unter Beihilfe römischer Bauleute oder Beamten erwarten zu müssen glaubt, und wenn diese Wahrnehmung über Veranlassung, Zweck und Ton des Briefes ebenso auch über das vielberufene Rätsel des c. 4, 3—5 Licht zu verbreiten geeignet ist, so muß auch die Frage erörtert werden, zu welcher Zeit eine solche Erwartung oder Befürchtung des Verf. denkbar und möglich war. Offenbar nur in der Zeit zwischen der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Titus im J. 70 n. Chr., die in unserem ganzen Brief vorausgesetzt ist, und der Erbauung der römischen Kolonie Aelia Capitolina mit ihrem Jupitertempel durch Hadrian, die jeden Gedanken an die Möglichkeit eines Wiedererstehens des Jahwetempels in Jerusalem auf unabsehbare Zeit verbot. Denn diese hat, wie Gregorovius (Die Gründung d. röm. Kolonie Aelia Capit. in den Sitzungsber. der phil.-histor. Kl. d. Münchener Akad. 1883, S. 477) mit Recht bemerkt, das furchtbare Werk des Titus vollendet, das Ende der Geschichte des Judenvolkes in seinem nationalen Centrum besiegelt und dieses selbst für immer aufgehoben. Den Entschluß, auf dem Boden des alten Jerusalem, in dessen Trümmern seit 70 n. Chr. die X. Legio Fretensis ihr Standquartier aufgeschlagen und seitdem eine aus Heiden, Juden und selbst Christen (vgl. Euseb. h. e. IV 5) gemischte bürgerliche Bevölkerung sich angesiedelt hatte, eine römische Kolonie und an der Stelle, wo früher der Jahwetempel gestanden, einen Tempel für Jupiter aufzuführen, soll Hadrian, wie auf Grund der Angabe des Epitomators des Dio Cassius 69, 12 von den meisten Forschern (z. B. von Mommsen, Röm. Gesch. V S. 544, Gregorovius a. a. O. S. 495, Schürer a. a. O. I S. 679 f.) angenommen wird, im Jahre 130 n. Chr. bekannt gegeben und betätigt haben, als ihn seine Rundreise durch das Reich nach Syrien, Palästina und Aegypten führte. Die begonnene Ausführung dieses Entschlusses habe aber, sobald er diese Gegenden verlassen hatte, den furchtbaren und langwierigen Judenaufstand des Messias Simon Barkocheba veranlaßt (132—135), in dem Judäa zur Einöde und die junge Kolonie in Trümmer gelegt wurde, sodaß sie jedenfalls nach Beendigung des Aufstandes neu erbaut werden mußte und von nun ab eine durchaus nichtjüdi-

sche Bevölkerung erhielt (vgl. Eusebius h. e. IV 6). Nach Spartianus (Vita Hadr. c. 14) soll die Ursache des Aufstandes ein von Hadrian erlassenes Verbot der Beschneidung gewesen sein. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß unser Barnabasbrief, der c. 9, 6 ausführlich von der Beschneidung redet, noch nichts von einem solchen Verbot, aber auch nichts von dem jüdischen Messias Simon Barkocheba, noch nichts von Aelia Capitolina und dem Jupitertempel weiß. Ist nun der Entschluß Hadrians, Aelia Capitolina und einen Jupitertempel darin zu bauen, richtig auf das Jahr 130 n. Chr. angesetzt und ist der Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse ein solcher, wie ihn Dio Cassius angibt, so muß unser Verf. zwischen 70 und 130 n. Chr. seinen Brief geschrieben haben. In dieser Zeit aber läßt sich kein andrer Zeitraum ausfindig machen, in dem ein Wiederaufbau des jüdischen Tempels von den Juden gehofft, von den Christen befürchtet werden konnte, als etwa während der ersten Hälfte der Regierungszeit Hadrians, d. h. in den Jahren 117—130. Denn die flavische Dynastie war hart gegen die Juden, von des kurzregierenden Nerva Verhältnis zu den Juden ist uns nichts bekannt, von Trajan aber wissen wir (vgl. Dio Cassius 68, 32 und Eusebius h. e. IV 2), daß er, während er selbst am unteren Euphrat gegen die Parther kämpfte, seine tüchtigsten Feldherrn, Marcius Turbo und Lusius Quietus, aussenden mußte, um einen in seinem Rücken im Jahre 115 oder 116 ausgebrochenen gefährlichen Aufstand der Juden auf Cypern, in Aegypten, Mesopotamien und Babylonien zu unterdrücken. — In Palästina selbst scheint nur die barbarische Strenge und die Raschheit, mit der Lusius Quietus, von Geburt ein maurischer Fürst, den Aufruhr in Mesopotamien und Babylonien niederschlug (der Talmud hat noch die Erinnerung an diesen furchtbaren polemos schel Quietus erhalten, vgl. Derenbourg, Histoire et Géogr. de la Palestine 1867 I S. 404, Schürer I 667), und seine Ernennung zum Statthalter von Judäa mit ausgedehnten Vollmachten einen wirklichen Ausbruch der Empörung hintangehalten zu haben. Trotzdem war, als nach Trajans Tode in Cilicien Aelius Hadrianus, damals Legat Syriens, zu Antiochia am 11. August 117 von seinen Truppen zum Kaiser ausgerufen wurde, in Palästina die Gefahr einer Empörung noch nicht völlig beseitigt; denn Spartianus Hadr. 5 berichtet über die Zeit seines Regierungsantritts: Lycia denique ac Palaestina rebelles animos efferebant. Wenn nun gleichwohl Hadrian, noch während er im Orient weilte, nach Spartians Angabe den gefürchteten Bändiger der Juden Lusius Quietus seines prokonsularischen Imperium in Palästina entsetzte und wenn er ihm zugleich sein angestammtes Fürstentum Mauretanien nahm, so geschah dies zwar gewiß aus persönlichen Gründen, nämlich, weil er den Quietus als früheren Nebenbuhler um die Gunst Trajans und als mutmaßlichen Gegner seiner Herrschaft haßte und fürchtete[1]; aber seine Absetzung und sein bald darauf erfolgter gewaltsamer Tod[2] durften von den Bewohnern der östlichen Reichsländer in Zusammenhang gebracht werden mit der neuen Friedenspolitik, die Hadrian durch Freigabe der kurz vorher von Trajan eroberten Provinzen Armenien, Mesopotamien und Assyrien inaugurirt hatte, und wurden sicherlich von den Juden als gerechte Bestrafung ihres fürchterlichen Gegners und als ein Beweis besonderen Wohlwollens Hadrians gegen die Judenschaft sowie als eine Bürgschaft dafür aufgefaßt, daß jetzt bessere Tage für Israel angebrochen seien. — So kann man es verstehen, daß der jüdische Verfasser von Orac. Sibyll. V, 35—38, wie er Trajans

[1] Bei Dio 68, 32 heißt es von Quietus: Καὶ τέλος ἐς τοσοῦτον τῆς τε ἀνδραγαθίας ἅμα καὶ τῆς τύχης ἐν τῷδε τῷ πολέμῳ προσχώρησεν ὥστε ἐς τοὺς ἐστρατηγηκότας ἐγγραφῆναι καὶ ὑπατεῦσαι, τῆς τε Παλαιστίνης ἄρξαι· ἐξ ὧν που καὶ τὰ μάλιστα ἐφθονήθη καὶ ἐμισήθη καὶ ἀπώλετο. Bei Spartian Hadr. 5: Lusium Quietum sublatis gentibus Mauris quas regebat, quia suspectus imperio fuerat, exarmavit.

[2] Dio 69, 2: Καὶ οἱ μὲν ἐν τῇ ἀρχῇ φονευθέντες Πάλμας τε καὶ Κέλσος, Νιγρῖνος τε καὶ Λούσιος ἦσαν. Spartian Hadr. 6: Quare Palma Terracinae, Celsus Bajis, Nigrinus Faventiae, Lusius in itinere senatu jubente, invito Hadriano, ut ipse in vita sua dicit, occisi sunt.

Tod in Selinus als ein verdientes Verhängnis darstellt in den Worten (44—45): „er wird dem schmählichen Geschick nicht entfliehen, sondern erliegen; ihn wird fremder Staub als Leichnam bergen", so von Hadrian voll Dank und Anerkennung singt: Ἔσται καὶ πανάριστος ἀνὴρ καὶ πάντα νοήσει. — Talmudische Schriftsteller behaupten sogar, der Kaiser habe mit dem damals hochberühmten Rabbi Josua ben Chananja freundschaftliche Unterredungen gehabt (vgl. Bereschit Rabba c. 28. 78, Midrasch zu Ruth 1 17, zu Kohelet 1 7, zu Esther 9 2 und Derenbourg a. a. O. S. 361 und 413 f.), ja er habe angeordnet, daß „das Haus der Heiligkeit" בית המקדש d. h. der Tempel samt der Stadt Jerusalem wieder aufgebaut werde. Bereschit Rabba c. 64, vgl. dazu besonders das diese ganze Frage mit besonderer Ausführlichkeit und phantasievoller Lebhaftigkeit erörternde Handbuch der Einleitung in die Apokryphen I 1860 von Volkmar S. 108 ff., ebenso Hausrath, Neutest. Zeitgeschte[2] IV, S. 327 ff. Daß die Wiederaufrichtung des Jahwetempels und die Wiederaufnahme des Tempeldienstes zu den sehnlichsten Wünschen der damaligen Judenschaft gehörte, wird allgemein zugegeben. Ebenso unbestreitbar dürfte sein, daß der Kaiser Hadrian, wenn er trotz der Absetzung des energischen Lusius Quietus bei seiner Abreise von Antiochia nach dem Westen Palästina in sicherem Friedenszustand zurücklassen wollte, nichts Angemesseneres tun konnte, als den Juden die Hoffnung zurückzulassen, daß sie unter seiner Regierung bei fortgesetztem Wohlverhalten jenem Ziele ihrer Wünsche näher kommen werden. Der Wiederaufbau des in Trümmern liegenden, mauerlosen Jerusalems kann ihm nach der Aufgabe der Euphratländer sogar als eine militärische Notwendigkeit erschienen sein. Sollte er auch nicht schon im Jahre 117 n. Chr. „47 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems", wie der Bischof Epiphanius, ein geborener Jude, in seinem 392 n. Chr. geschriebenen Buche περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν (P. de Lagarde, Symmicta II S. 194 ff.) c. 14 berichtet uud J. Dürr (Reisen des Kaisers Hadrian 1881, S. 6) annimmt, von Antiochia nach Jerusalem gereist und in eigener Person die Wiederherstellung der Stadt befohlen und zum Aufseher der Bauten Aquila von Sinope, den nachmaligen jüdischen Convertiten und Bibelübersetzer, bestellt haben, so hat er doch ganz gewiß den Osten nicht verlassen, ehe er die Ruhe und den Frieden in Palästina wie in Aegypten und Cyrene durch tatsächliche Erweise seiner Versöhnungs- und Friedenspolitik gesichert hatte. So bildet also die Lage der Dinge zu Anfang der hadrianischen Regierung zusammengenommen mit der Tatsache, daß Judäa in den ersten 14 Jahren seiner Regierung durchaus ruhig geblieben ist, einen völlig ausreichenden geschichtlichen Untergrund für das Verständnis der Behauptung des Barnabasbriefes, daß zur Zeit seiner Abfassung die Juden sich mit der Hoffnung auf den Wiederaufbau ihres Tempels getragen und sogar alle Aussicht gehabt haben, ihn teils mit eigenen Mitteln, teils mit Unterstützung ihrer alten Feinde, der Römer, wieder erstehen zu sehen. Da an der Glaubwürdigkeit des Verf. kein Zweifel besteht, so ist seine Angabe als eine willkommene Bereicherung unserer Kenntnis der hadrianischen Zeit zu betrachten. Mit Sicherheit kann nun also dem, was wir aus den sonstigen alten Quellen über Hadrian wissen, hinzugefügt werden, daß er im Gegensatz zu seinen Vorgängern Vespasian, Domitian, Trajan (vgl. oben S. 215 zu 4, 3—5) mindestens in der ersten Hälfte seiner Regierungszeit eine judenfreundliche Politik verfolgt und nicht nur im allgemeinen dem jüdischen Lande und und der aus den Trümmern langsam sich wieder erhebenden Stadt Jerusalem seine Milde und wohlwollende Fürsorge zugewendet[1], sondern den Juden im beson-

[1] Wenn 16, 5 V. auf das Eingeständnis, daß die Juden alle Aussicht haben, teils aus eigenen Mitteln, teils mit Unterstützung der Römer ihren Tempel wieder aufzubauen, sich und andern Christen zum Troste die Weissagung folgen läßt, daß die Stadt und der Tempel und das Volk Israel dahingegeben werden sollen, so ergibt sich daraus, was übrigens fast selbstverständlich ist, daß die Römer nicht nur dem Bau des Tempels, sondern auch der Wiederherstellung der Stadt und dem Aufschwung des Judentums überhaupt allen Vorschub leisteten. Andrerseits ist zu bemerken, daß, wenn Epiphanius a. a. O. berichtet: διανοεῖται οὖν

deren noch den Wiederaufbau ihres Nationalheiligtums in Jerusalem mit kaiserlicher Unterstützung in sichere Aussicht gestellt hat. Die traditionelle Politik der Unterdrückung des jüdischen Kultus aufzugeben, mochte den Kaiser Hadrian wohl nicht bloß das zu Anfang seiner Regierung vorliegende Bedürfnis, um jeden Preis sich eines so verhaßten Gegners wie Lusius Quietus zu entledigen und dabei doch die Ruhe des Ostens zu sichern, sondern auch die Erwägung veranlaßt haben, daß die Unterdrückung des Tempeldienstes in Jerusalem seit 70 n. Chr. und die bald darauf erfolgende Schließung des Heiligtums der ägyptischen Judenschaft, des Oniastempels bei Memphis (Schürer I, S. 640), zu den Hauptursachen des furchtbaren Judenaufstandes unter Trajan gehört hatten. Die Frage ist nur, was den Kaiser, der in so vielen Stücken und so auch in der Orientpolitik einen neuen Kurs einzuschlagen die Kühnheit hatte, hernach bewogen haben mag, doch wieder in die Bahnen seiner Vorgänger einzulenken, ja sie an Judenfeindlichkeit noch bei weitem zu übertreffen. Denn als er 130 n. Chr. auf seiner Rundreise durch das Reich von Antiochia auch nach Jerusalem gekommen war, soll er ja, wie oben bemerkt, nicht nur dem neu erstehenden Jerusalem seinen alten Namen genommen und es zu einer römischen Kolonie Aelia Capitolina gemacht, sondern er soll auch an Stelle des alten Jahweheiligtums einen Jupitertempel gesetzt, ja er soll den Juden die Beschneidung verboten haben. Das hieß, an die Stelle der bisherigen Politik der Milde und Versöhnung gegenüber den Juden die Politik der Vernichtung setzen, wie dies auch H. Schiller in seiner Geschichte der römischen Kaiserzeit 1 II S. 613 zugibt. Will man aber, wie Mommsen, in diesen Maßregeln keine bewußte judenfeindliche Absicht erblicken, während man doch zugeben muß, daß die Juden sie als einen Angriff auf ihren Glauben und ihr Volkstum empfanden, so zeiht man Hadrian, den die Welt als einen der unterrichtetsten, einsichtsvollsten und besonnensten Staatsmänner Roms kennt, einer grenzenlosen Leichtfertigkeit oder Gedankenlosigkeit, die das Reich mehr als eine halbe Million Menschenleben kostete. Fällt jene Wandlung der römischen Politik wirklich vor den jüdischen Aufstand der Jahre 132—135, so kann sie m. E. nur so erklärt werden, daß Hadrian bei seinem persönlichen Besuch in Palästina etwa die Wahrnehmung machte, wie weit seine auf den Frieden und die Ruhe des Ostens gerichteten Absichten, denen seine bisherige judenfreundliche Politik entsprungen war, und die dadurch entflammten Hoffnungen, Ansprüche und Pläne der Juden auseinandergingen. Denn hatte er durch sein Entgegenkommen gegen die Juden in ihnen sich und dem Reich ergebene Untertanen und in dem wiedererstehenden Jerusalem einen Stapelplatz des Handels und einen sicheren Stützpunkt der römischen Herrschaft im Osten zu schaffen gedacht, so dachten die Juden nur an die Wiedergewinnung eines Mittelpunktes ihrer nationalen und religiösen Besonderheiten und träumten von der Wiederaufrichtung des Davidischen Reiches, von einer jüdischen Herrschaft über die Heidenwelt. — Dieser immer sichtbarer werdende Widerstreit seiner und ihrer Pläne könnte Hadrian, als er 130 nach Jerusalem kam, bestimmt haben, volle Klarheit über seine Absichten dadurch zu verbreiten, daß er der neuerstehenden Stadt zum Beweise, daß sie den römischen Reichsinteressen, nicht aber dem jüdischen Partikularismus geweiht sein sollte, den Namen Aelia gab und sein Versprechen, den Jahwetempel wiederaufbauen zu lassen, dessen Verwirklichung vielleicht eben bis zu seinem persönlichen Erscheinen in Jerusalem hinausgeschoben war, entweder ganz zurückzog oder an Bedingungen knüpfte, die für die jüdischen Religionsanschauungen unerfüllbar waren (vgl. Schürer a. a. O. S. 671). Die seitens der schwerenttäuschten Juden dagegen versuchten Einwendungen müßten dann des reizbaren Kaisers Mißtrauen und Zorn gereizt und den Befehl an Stelle des alten

ὁ Ἀδριανὸς τὴν πόλιν κτίσαι, οὐ μὴν τὸ ἱερόν, er offenbar die auch ihm als geborenem Juden zu Ohren gekommene Ueberlieferung, daß Hadrian den Tempel zu erbauen erlaubt habe, aus seiner Kenntnis des späteren Verlaufes der Dinge, der eine von Hadrian gegründete Stadt Aelia Capitolina, nicht aber einen von ihm erbauten Jahwetempel aufwies, korrigiren zu müssen glaubt.

Jahwetempels einen Tempel des Jupiter Capitolinus zu bauen, und am Ende gar das Verbot der Beschneidung, wovon Spartian spricht, veranlaßt haben. Ich gestehe offen, daß auch, wenn man den Gang der Dinge sich so zurecht zu legen sucht, ein ungelöster Rest übrig bleibt. Zum Andenken an den Besuch Hadrians in Palästina ist eine Münze geschlagen worden, auf der Judäa knieend mit palmentragenden Kindern ihm vor einem Opferaltar ihren Dank entgegenbringt. Sollte Hadrian, der scharfsichtige Menschenkenner, an dessen Statuen heute noch der durchdringende Blick auffällt, jüdisches Wesen und jüdische Denkart so verkannt haben, daß er sich (selbst wenn man das Verbot der Beschneidung als erst nach 132 erlassen vorstellt) einbilden konnte, mit jenen Anordnungen Judäa eine Wohltat erwiesen zu haben? Sollte der Staatsmann und Kriegsherr, zu dessen Charakter peinliche Vorsicht, ja Argwohn und Mißtrauen gerechnet wurden, und sollten seine Beamten und Befehlshaber in Judäa in Bezug auf die voraussichtlichen Wirkungen jener Anordnungen bei der Judenschaft nicht nur Palästinas, sondern des ganzen Erdkreises (vgl. Dio 69, 13) sich so wenig vorgesehen haben, daß es hernach den aufständischen Juden gelingen konnte, die Besatzung Jerusalems zu verjagen, die Stadt (die offenbar inzwischen wenigstens teilweise wieder ummauert worden war) und etwa andere 50 feste Plätze zu besetzen und fast drei Jahre lang darin gegen die Römer sich zu behaupten? Aus diesen Gründen verdient m. E. die von A. Schlatter aufgestellte, auf jüdische Quellen sich stützende Behauptung (Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893 S. 135—151 und Die Tage Trajans und Hadrians 1897 S. 1 ff.) mehr Beachtung, als Schürer S. 673 f. ihr angedeihen läßt. Kaiser Hadrian habe nicht durch eine Wandlung in seiner Judenpolitik, nicht durch judenfeindliche Maßregeln, sondern durch sein den Juden ungewohntes und von ihnen auf Gottes Walten zurückgeführtes freundliches Entgegenkommen, insbesondere durch die bei seinem Besuche in Jerusalem 130 n. Chr. erfolgte Ueberlassung des Tempelplatzes an die Juden und durch die Unterstützung ihres Tempelbaus das nationale und religiöse Gefühl der Juden, ohne es zu ahnen, zu einer solchen Höhe der Erregung gesteigert, daß sie, weil sie wieder zu ihrem solange ersehnten Heiligtum gekommen, den Anbruch der messianischen Zeit für gekommen hielten. Auf die Autorität des berühmten greisen Rabbi Akiba hin, haben sie in Simon Barkocheba den gottgesandten Befreier und König (Messias) ihres Volkes gefunden und begrüßt, seinen Befehlen blindlings gehorchend in einem Siegessturm 132 n. Chr. den römischen Besatzungen die festen Orte des Landes entrissen und in dem befreiten Jerusalem unter dem Hohepriester Eleasar die erste Festfeier in dem durch Hadrians Gunst neuerbauten, kaum vollendeten Jahwetempel abgehalten (von Simon geschlagene Münzen zeigen u. a. den Tempel mit einem Stern darüber). Erst diese gänzlich unerwartete und nicht vorauszusehende Wendung der Dinge, die er als empörende Undankbarkeit und Treulosigkeit der Juden empfand, habe Hadrian so tief gegen die Juden erbittert, daß er seit 132 n. Chr. sie als Volk zu vernichten beschloß, die Feier jüdischer Feste, selbst des Sabbats, das Lesen der heiligen Schriften, die Beschneidung verbot, viele Gesetzeslehrer, darunter Akiba, hinrichten ließ, nach der endlichen Niederwerfung des Aufstandes Judäa ganz von jüdischen Bewohnern säuberte, die Stätte des von neuem zerstörten Heiligtums umpflügen ließ, an Stelle des eroberten Jerusalems die allen Juden verschlossene Colonia Aelia Capitolina und an Stelle des Jahwetempels einen Jupitertempel errichtete.

Man kann nicht leugnen, daß ein solcher Verlauf der Dinge einen festen, in sich geschlossenen inneren Zusammenhang ergäbe und daß er mit dem, was unser V. erwarten läßt, vollkommen zusammenstimmen würde. Denn das Aergernis, von dem er 4, 3 sagt, es sei nahe herbeigekommen, und fürchtet, daß es die damalige Christenheit, zumal in dem nahgelegenen Aegypten, in arge Verwirrung stürzen könnte, wäre in der Tat durch einen solchen Verlauf merkwürdig verwirklicht worden, der Tempel, dessen Wiederaufbau er 16, 4 voraussagt, wäre tatsächlich, wenn auch nur für kurze Zeit erstanden. Jedenfalls aber haben die Juden wirklich, wie er fürchtet, eine Zeit des Triumphes selbst über die Christen erlebt, die nach Ju-

stins Apol. I, 31 in Palästina, solange Simons Herrschaft dauerte, entweder Jesum verleugnen und lästern oder den Tod erleiden mußten; aber auch sein Ausspruch 16, 1 daß die Juden zu ihrem Unglück ihre Hoffnungen auf das Tempelgebäude gesetzt haben, hat sich tatsächlich erfüllt. Und noch heute werden wir des Verfassers prophetische Voraussicht anerkennen müssen, wenn wir seine Worte 4, 14 lesen: Auch das beherziget, meine Brüder: wenn ihr nach so vielen Zeichen und Wundern, die in Israel geschehen sind, sehen werdet, daß sie trotzdem verlassen sind, so lasset uns acht haben, daß nicht auch einmal bei uns es heißt, wie geschrieben steht: Viele berufen, wenige aber auserwählt.

Es wäre nur zu wünschen, daß die Talmudstellen, auf die sich Schlatter beruft, wie überhaupt alle diejenigen, die die Zeit Hadrians betreffen, von neuem einer gründlichen wissenschaftlichen Prüfung unterzogen würden. Ich glaube nicht, daß die übrigen geschichtlichen Urkunden, falls Schlatters Auslegung der Angaben des Talmud in der Hauptsache sich bestätigen sollte, seinen Ergebnissen ernsthaft im Wege stünden. Denn was die Hauptstelle Dio Cassius 69, 12 anlangt, so spiegelt sie vielleicht, da ja Dio Cassius nach seiner eigenen Angabe 69, 11 die Selbstbiographie Hadrians benützt hat, die Darstellung der Dinge wieder, welche Hadrian selbst, um nicht eingestehen zu müssen, daß seine Judenpolitik unglücklich und er der durch die Juden Dupirte war, später in Umlauf gesetzt hat, wie er ja auch (vgl. Spartian Hadr. 6 in unsrer Anmerkung S. 230) die gewaltsame Beseitigung des Lusius Quietus von sich abzuwälzen versucht hat. Des Eusebius Bericht (K.G. IV 6), wonach Jerusalem erst nach dem Aufstand, und nachdem gar keine Juden darin mehr vorhanden waren, den Namen Aelia erhalten hat, bestätigt eher Schlatters Annahme, ebenso eine Notiz des Chrysostomus (bei Schürer a. a. O. S. 687) und der Ausdruck des Cedrenus (ed. Bekker I p. 437): στασιασάντων τῶν Ἰουδαίων καὶ τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ναὸν οἰκοδομῆσαι βουληθέντων ὀργίζεται κατ' αὐτῶν σφόδρα, wornach die Erbitterung Hadrians gegen die Juden und seine scharfen Maßnahmen den Aufstand derselben zur Voraussetzung hatten. Und wenn Epiphanius (vgl. oben S. 231) den Aquila, den angeblichen Schwiegervater Hadrians, den auch jüdische Quellen als Zeitgenossen des Rabbi Akiba kennen, vom Jahr 117 n. Chr. als Aufseher der durch Hadrian angeordneten Bauten in Jerusalem weilen, hier die aus Pella zurückkehrenden Christen kennen lernen, später durch Juden sich beschneiden, hebräisch lernen und das A. T. ins Griechische übersetzen und diese Uebersetzung 129 n. Chr. herausgeben läßt, so mag man die Glaubwürdigkeit dieser Angaben im einzelnen dahingestellt sein lassen, aber es geht doch daraus hervor, daß er, vielleicht aus jüdischen Quellen[1], die Ueberlieferung besaß, daß schon lange vor dem Jahre 130 n. Chr., in dem Hadrian Syrien, Palästina und Aegypten besuchte, auf seinen Befehl in Jerusalem gebaut wurde und längere Zeit ein recht gutes Einvernehmen zwischen der kaiserlichen Regierung und der palästinensischen Judenschaft bestand.

Keinenfalls aber kann ich mich mit Schlatters Ansetzung der Abfassungszeit des Barnabasbriefes auf das Jahr 130 oder 131 n. Chr. einverstanden erklären. Denn hat Hadrian 130 n. Chr., ein früher gegebenes Versprechen brechend, den Bau des Jahwetempels verweigert oder irgendwie (vgl. z. B. Derenbourg a. a. O. S. 414) verhindert, so muß der Barnabasbrief jedenfalls früher geschrieben sein, also zwi-

---

[1] Auf solche ist ohne Zweifel auch seine seltsame Angabe zurückzuführen, Hadrian sei eines Ausschlages oder Aussatzes wegen nach dem Orient gegangen. Denn unter den Juden ging (vgl. Hausrath a. a. O. S. 331) die Sage, Hadrian sei wegen seines Wortbruches in Bezug auf den Tempelbau mit Aussatz geschlagen worden. Vielleicht hat sich in der Folge diese Sage in der Weise weiter ausgebildet, daß erzählt wurde: Als er zum erstenmal nach Palästina kam (117) und den Juden den Wiederaufbau ihrer Stadt erlaubte, sei er von einem gefährlichen Ausschlag (gemeint ist der Judenhaß) wunderbar geheilt worden, als er aber in die judenfeindliche Politik seiner Vorgänger zurückfiel, sei er mit unheilbarem Aussatz geschlagen worden und daran zugrunde gegangen.

schen 117 und 130 n. Chr. Hat aber, wie Schlatter meint, Hadrian im Jahre 130 den Juden den Tempelplatz übergeben und den Bau beginnen lassen, so ist dadurch keineswegs ausgeschlossen, daß er schon lange vorher, nämlich gleich nach Antritt seiner Regierung, den Juden die Aussicht auf die Wiederherstellung ihrer Stadt und ihres Tempels eröffnet hat. Daß gerade das Jahr 117, als er unter recht schwierigen Umständen die Herrschaft übernahm, der Zeitpunkt gewesen ist, wo er den Juden, um ihrer sicher zu sein, Versprechungen zu machen veranlaßt sein konnte, haben wir oben S. 230 f. gezeigt, und ebenso erhellt, daß damals der neue Kurs, den er in der auswärtigen Politik wie in der Behandlung der Juden einschlug, der Welt und nicht am wenigsten den Christen des Ostens besonders auffällig und befremdlich sein mußte, als die Erinnerung an die entsetzlichen Greuel des Judenaufstandes unter Trajan noch frisch und lebendig war und die Entrüstung darüber besonders in den Herzen der ägyptischen Christengemeinden noch nachzitterte. Eben dieses Nachzittern aber glaubt man in dem harten, fast verächtlichen Tone gegen die Juden noch zu vernehmen, den, wie Hausrath a. a. O. S. 342 ganz mit Recht bemerkt hat, der Barnabasbrief anschlägt. Auch war die Beziehung der Daniel'schen Weissagung: Zehn Königsherrschaften werden auf Erden regieren und hinter ihnen wird ein kleiner König erstehen, der drei von den Königen zumal erniedrigen wird, auf den kürzlich zur Regierung gelangten Hadrian viel deutlicher und sprechender als auf den schon im 14. Regierungsjahre stehenden. Daß es ferner sich noch nicht um den Beginn des Tempelbaues, sondern vorläufig nur um ein Versprechen eines solchen handelte, ergibt sich nicht nur aus dem Futurum ἀνοικοδομήσουσιν in 16, 4, sondern auch aus der nicht unfeinen Gegenüberstellung eines andern Tempels in 16, 6, der von einem Höheren verheißen ist als von einem römischen Kaiser und der bereits tatsächlich vorhanden ist. Wenn ferner Hadrian den Juden gesagt hat, daß sie nicht allein, sondern daß mit ihnen zusammen seine Diener (seien das seine Baumeister und Werkleute oder seine Beamten) den Tempel erbauen sollen, so legt das die Vermutung nahe, daß er zunächst die Sache noch dilatorisch behandeln, daß er jedenfalls die Juden nicht nach eigenem Gutdünken verfahren lassen wollte, und auch dieser Zug macht es wahrscheinlich, daß die Abfassung unseres Briefes in die ersten Regierungsjahre und nicht erst in die Zeit 130/131 fällt. Zu beachten dürfte endlich sein, daß in dieser letzteren Zeit, in der Hadrian im sicheren, unangefochtenen Besitze der Herrschaft war, für ihn überhaupt gar keine irgendwie ernste Veranlassung vorlag, den Juden Gnadenerweise zu geben, außer wenn er solche schon früher versprochen hatte. Fassen wir das Ergebnis vorstehender Untersuchungen kurz zusammen, so kann mit Sicherheit behauptet werden: Die Abfassung des Briefes fällt in die Jahre 117—132 n. Chr., d. h. zwischen Hadrians Regierungsantritt und den Ausbruch des Judenaufstandes unter Hadrian; doch sprechen gewichtige Gründe dafür, sie eher, wie dies auch Volkmar und J. G. Müller getan, in die Anfangsjahre Hadrians, also etwa 117—125, als in die zweite Hälfte des angegebenen Zeitraums zu setzen.

Die Schlußkapitel (18—21).

Zu meinen in der Einleitung zu B. (Apokr. S. 147) gegebenen Bemerkungen über das Verhältnis der cc. 18—21, 1 zu der von B. benützten Vorlage ‚Die beiden Wege' will ich nur noch einige kurzgefaßten Ergänzungen fügen.

Zunächst möchte ich es als sehr auffallend bezeichnen, daß, wenigstens soviel ich sehe, bisher kein deutlicher Hinweis auf die Benutzung einer überlieferten Lehrschrift (διδαχή vgl. 18, 1) in den Sätzen 19, 1 ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη und 21, 1 καλὸν οὖν ἐστιν μαθόντα τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου, ὅσα γέγραπται, ἐν τούτοις περιπατεῖν gar nicht beachtet worden ist, während doch schon lange auffiel, daß die cc. 18—20 in stilistischer Beziehung gewissermaßen aus dem Charakter des Ganzen heraustreten und daß B. mit c. 18 zu einem ihm fremden Stoffe übergehe. Daß nun die von B. hier benutzte

und angezogene Lehrschrift nicht etwa, wie vielfach schon behauptet worden ist, die von Bryennios 1883 zuerst herausgegebene Didache (vgl. Apokr. S. 182 ff.), sondern eine auch von dieser (in cc. 1, 1; 2, 2—6, 1) benutzte ältere christliche Schrift ‚von den beiden Wegen', die allerdings auch schon den Titel ‚Lehre der zwölf Apostel' geführt zu haben scheint, gewesen ist, kann m. E. heute keinem Zweifel mehr unterliegen, zumal seitdem Jos. Schlecht eine alte lateinische Uebersetzung dieser Grundschrift in einem Münchner Codex aus dem XI. Jahrhundert gefunden und herausgegeben hat (Doctrina XII Apostolorum, Freiburg 1900). Die von E. Hennecke (Die Grundschrift der Didache und ihre Recensionen ZnW 1901 S. 58 ff.) vertretene Annahme, daß B. eine von der Grundschrift der Didache (Δ) in Einzelheiten abweichende Fassung der ‚beiden Wege' (Δ I) benutzt habe, scheint mir möglich, aber nicht durchaus notwendig. Denn seine Abweichungen von jener Grundschrift, soweit sie uns wenigstens durch den neugefundenen Lateiner erschlossen wird, scheinen mir absichtliche zu sein und auf dem Bestreben zu beruhen, dem, was er aus einer andern, vielleicht auch manchen seiner Leser dem Inhalt nach schon bekannten Quelle entnahm, soweit es anging, den Stempel seines eigenen Geistes aufzudrücken. Wenn die sogenannte Apostolische Kirchenordnung (αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων) gewisse Eigentümlichkeiten mit B. 18—21 aufweist, so erklärt sich das bei diesem kompilatorischen Werke hinlänglich daraus, daß sie u. a. auch unser Barnabasbrief verarbeitet hat. Was nun die Benutzung jener Grundschrift ‚von den beiden Wegen' durch B. betrifft, so hat Th. Zahn, Forsch. z. G. d. K. III S. 313, mit vollem Rechte hervorgehoben, daß die in c. 19 (Weg des Lichts) so merkwürdig hervortretenden Abweichungen von der Gedankenordnung seiner mutmaßlichen Vorlage (und der Didache 1, 2; 2, 2—4, 14) nur dadurch bewirkt worden seien, daß B. nicht einfach abschrieb oder paraphrasirte, sondern vor allem auch durch andere Gruppirung seine Selbständigkeit beweisen wollte. Das Princip dieser Gruppirung aber hat Funk (vgl. Kirchengeschichtl. Abhandl. II S. 121) in der Auseinanderhaltung und gesonderten Behandlung der Gebote der Gottesliebe und der Gebote der Nächstenliebe aufgezeigt. Offenbar, meint er, sollte der Gottesliebe nach ihrer Erwähnung sofort eine nähere Erklärung gegeben und ähnlich hernach es mit der Nächstenliebe gehalten werden. Die Ausführung entspreche dem Plane allerdings nicht völlig, sofern die Behandlung der Gottesliebe bereits ein paar Sätzchen enthalte, die streng genommen in die der Nächstenliebe gehören, und ebenso in dieser sich einige Sätze finden, die mit der Nächstenliebe wenig oder nichts zu tun haben. Ich kann mich dieser Auffassung in der Hauptsache nur anschließen. Tatsächlich hat sich m. E. die Ausführung bei B. so gestaltet, daß er den Weg des Lichtes in zehn Gruppen von Sätzen darstellt, von denen die 1., 3., 5., 7., 9. Gruppe (d. h. § 2—3 Mte.; § 5 Anf.; § 6 E.; 8 E.; § 11 E.) die Pflichten gegen Gott, zum Teil auch die gegen sich selbst, die 2., 4., 6., 8., 10. (d. h. § 3 Mte.—§ 4; § 5 Mte.—§ 6 Mte.; § 7—§ 8 Mte.; § 9—§ 11 Mte.; § 12) die Pflichten gegen den Nächsten behandeln. Die Absätze, die ich im Text des c. 18 gemacht habe, mögen diese Gruppirung deutlicher hervortreten lassen. Daß B. dadurch die wohlüberlegte Gedankenordnung seiner Vorlage nicht eben gebessert hat, muß freilich zugegeben werden. Beachtenswert aber scheint es mir, daß er nicht nur die sogenannte goldene Regel ausgelassen, sondern auch eine Anzahl von Verboten wie das des Menschenhasses, Diebstahls, Raubs, argen Mords, falschen Zeugnisses, Meineids, der Lüge, Zauberei, Giftmischerei, Sterndeuterei, übler Nachrede, Arglist, Blasphemie, die in seiner Vorlage sich fanden, seinen Lesern nicht in Erinnerung bringen zu müssen geglaubt hat, vielleicht weil eine Erinnerung daran allzuwenig zu dem ihnen 1, 4 gespendeten Lob gepaßt hätte. Bezeichnend finde ich es in dieser Hinsicht, daß er an die Stelle der Verbote der üblen Nachrede, falschen Zeugnisses und der Lästerung das Gebot gesetzt hat: Sei nicht vorlaut, denn Maulfertigkeit ist ein Fallstrick des Todes. Von den mancherlei eigenen Zusätzen aber, die er dem überlieferten Moralkatechismus eingefügt hat, scheinen mir folgende Auf-

merksamkeit zu verdienen: In c. 18 gibt er der überlieferten Vorstellung von den zwei Wegen einen tieferen Hintergrund, indem er zugleich mit den zwei möglichen Lebensrichtungen des Menschen (= zweierlei Wege der Lehre) die zweierlei, diese bestimmenden übermenschlichen Gewalten oder auf sie wirkenden Kräfte (Gott und Satan), deren Gegensatz er auch sonst in seinem Brief betont hat, hervorhebt in dem Ausdruck: ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας. Ihm eigentümlich ist sodann, daß er nicht nur je einen, sondern eine Mehrheit von Engeln Gottes oder Satans als zu Wegführern für die Menschen bestellt sich denkt und im Gegensatz zur ewigen Herrschaft Gottes die zeitlich beschränkte Macht des „Fürsten dieser Welt" betont (vgl. 2, 1). In c. 19 erscheint mir bedeutsam, daß V. § 2 dem Gebot der Liebe zu Gott, unserm Schöpfer, das der Ehrfurcht vor dem, der uns (zum Ebenbilde Gottes) gebildet (vgl. 6, 12), und der Verherrlichung dessen, der uns vom Tode losgekauft (vgl. 14, 5—8), fügt; daß er neben Herzenseinfalt auch Geistesreichtum (vgl. 1, 2—3), d. h. religiösen Enthusiasmus fordert; daß er § 4 davor warnt, vor Unreinen das Wort Gottes auszukramen oder den Namen des Herrn vergeblich zu führen; daß er auffordert, die Liebe zum Nächsten schlechthin über die Liebe zu sich selbst zu stellen, während seine Vorlage sich mit der Forderung begnügt: Du sollst keinen Menschen hassen, gewisse mehr als dein Leben lieben. Besonders charakteristisch finde ich den Nachdruck, den er 19, 8 auf die Pflicht der inneren Reinhaltung oder Heiligung legt in dem Gebot: ὅσον δύνασαι, ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου (wie ich mit G statt ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου von SC zu lesen vorziehe) ἁγνεύσεις, das ich etwas frei, aber sinngemäß übersetzt habe: Setze deine ganze Kraft, ja dein Leben daran, rein zu bleiben (oder: zu sein). Am merkwürdigsten endlich ist mir die Umgestaltung, die er 19, 9—10 mit folgender Stelle seiner Vorlage vorgenommen hat: Dessen, der zu dir das Wort Gottes spricht, gedenke Tag und Nacht, ehre ihn wie den Herrn; denn da, von woher des Herrn Wesen verkündigt wird, ist der Herr. Suche täglich das Angesicht der Heiligen auf, um dich an ihren Worten zu erquicken. Da er selbst Lehrer des Wortes war und zugleich so oft in seinem Brief seinen Lesern versichert hatte, daß er nur einer ihresgleichen und ihr unterwürfiger Diener sei, scheut er sich offenbar soviel Ehre für einen Lehrer zu fordern und beansprucht für ihn nur innige Liebe; wichtiger noch scheint ihm, daß sie des Gerichtstages, als daß sie ihres Lehrers gedenken. Und den Zweck des täglichen Verkehrs mit den christlichen Brüdern oder Heiligen möchte er anstatt in die eigene Erquickung lieber mit 1. Petr. 4 7—11 in die Aufgabe legen, mit der Gabe, die ein jeglicher empfangen hat, der Gemeinschaft zu dienen. So schreibt er denn: Liebe wie deinen Augapfel jeden, der dir das Wort des Herrn verkündet. Gedenke bei Nacht und Tag des Gerichtstages und suche täglich das Angesicht der Heiligen auf, sei es, daß du mit dem Worte arbeitest und hingehst, sie zu trösten, oder versuchest eine Seele durchs Wort zu retten, sei es, daß du mit deinen Händen (nämlich durch Liebeswerke) für die Erlösung von deinen Sünden tätig bist. Alle die genannten Veränderungen seiner Vorlage, die vielleicht ursprünglich ein Moralkatechismus für jüdische Proselyten gewesen ist (vgl. Apokr. S. 185), zeigen die Absicht, ihr mehr specifisch christlichen Geist einzuhauchen, und man wird nicht leugnen können, daß eine solche Verarbeitung seiner Vorlage (den überlieferten Lasterkatalog hat er in c. 20 in der Hauptsache wenig verändert wiedergegeben) nicht nur seiner schriftstellerischen Selbständigkeit, sondern auch seiner seelsorgerischen Treue und Weisheit Ehre macht. Eine solche spricht auch unverkennbar aus den warmempfundenen und eindringlichen Worten, mit denen er in 21, 1 den übernommenen Moralkatechismus und 21, 2—8 seinen ganzen Brief beschließt. Demgegenüber, wie in Anbetracht der unzweifelhaften Reinheit und Innigkeit seiner christlichen Gesinnung überhaupt, der Lauterkeit, Festigkeit und Entschiedenheit seiner Glaubensüberzeu-

gungen, des redlichen Ernstes und Eifers, womit er sich um das Seelenheil seiner Leser nach Ausweis des ganzen Briefes bemüht, finde ich es ungerecht, wenn Th. Zahn ihm gelegentliche Geschmacklosigkeiten und naive Anwandlungen schriftstellerischen Selbstgefühls so schwer anrechnet, daß er a. a. O. S. 312 den Barnabasbrief das Werk eines unsäglich selbstgefälligen, mit seiner Gelehrsamkeit und Weisheit prunkenden Schriftstellers nennt, oder wenn G. Krüger (S. 14) nicht nur von der Beschränktheit und Ungebildetheit des Verf. im allgemeinen, sondern auch von der stupiden Art redet, mit der die Vorschriften des Buches von den zwei Wegen den Lesern vorgesetzt werden.

XIV.

Matthiasüberlieferungen.

(E. Hennecke.)

Die Streitfrage, ob die Fragmente Bestandteile des Matthiasevangeliums (s. VI b 2) seien oder nicht, ist schon vor zweihundert Jahren diskutirt. Grabe stimmte dafür, Fabricius dagegen. Heute vertreten Hilgenfeld (N. T. e. c. IV. [2] p. 49 f.) und mit ausführlicher Begründung Zahn (G.K. II 753 ff.) jene Meinung, der sich aber Harnack (nicht I 17 f., wohl aber) II 595—598 energisch widersetzt hat, indem er die Gründe Zahns einzeln widerlegt. Auch Ehrhard ist der Unterscheidung des Evangeliums von den Ueberlieferungen beigetreten (S. 142), während J. Kunze (Glaubensregel, hl. Schrift und Taufbek. S. 371 f. A. 1) in der Nennung des Matthiasevangeliums bei Origenes „nur eine auf Unkenntnis beruhende Ungenauigkeit“ sieht, also umgekehrt wie Zahn die alleinige Existenz der ‚Ueberlieferungen‘ als Schrift behauptet, in der Matthias seine Lehren vom auferstandenen Herrn empfangen hätte wie in anderen gnostischen (!) Schriften. Abgesehen vom ungnostischen Charakter der erhaltenen Bruchstücke ist aber zu bedenken, daß Clemens sich schwerlich kurzweg auf die ‚Ueberlieferungen des M.‘ berufen haben würde, wenn die höhere Instanz, der Herr selber, so augenscheinlich im Hintergrunde gestanden hätte. Mit der Nachricht des Hippolyt (s. VI b 2) hat es eine besondere Bewandtnis (oben S. 91). Auch Bardenhewer (I S. 400) gesteht zu: Die „Sätze weisen freilich nicht darauf hin, daß die ‚Ueberlieferungen‘ den Charakter eines Evangeliums trugen“, identificirt aber trotzdem die beiden Schrifttitel (399).

Ueber die Rolle des Nikolaus und der (früheren — cf. Offb. 2_{15} — und späteren) Nikolaiten vgl. Harnack I 156. II 536 A. 1. Liechtenhan, Die Offenb. im Gnosticismus S. 12 f.; hier S. 109 f. das Citat eines **apokryphen Buches** im Gebrauche der Vertreter des geschlechtlichen Kommunismus aus Clem. Alex. strom. III 4, 29: Alles war eins; als es aber der Einheit gefiel, nicht mehr allein zu sein, ging aus dem Einen heraus ein Hauch, und er vereinigte sich mit ihm und erzeugte den Geliebten. Von diesem ging wieder ein Hauch aus, mit dem er sich verband und unsichtbare und unhörbare Mächte erzeugte — — — — auf den eigenen Namen eines jeden. Vgl. C. Schmidt, TU N. F. V 4, S. 54. Eine Beziehung auf Matthias ist mit keinem Worte angedeutet. — Die am Schlusse der Einl. Apokr. S. 167 ausgesprochene Vermutung über Papias geht auf Zahn I 867 f. zurück. Jones I 318 ff. wollte in den 'Ueberl. des M.' überhaupt kein Buch sehen.

1.

Clemens citirt den Satz nach dem ähnlich lautenden Platons im Theätet, der p. 155 D (im Munde des Sokrates) ausführlich lautet: μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν · οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν

Ἶριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν. ἀλλὰ πότερον μανθάνεις ἤδη δι' ὃ ταῦτα τοιαῦτ' ἐστὶν ἐξ ὧν τὸν Πρωταγόραν φαμὲν λέγειν ἢ οὔπω; Nach dem Satze aus den Ueberlief. wird noch ein ähnlicher Spruch aus dem Hebräerevang. (Apokr. S. 21 Nr. 18) angeführt. Der Sinn des letzteren ist doch ein anderer, denn dort folgt das θαυμάσαι nach dem Suchen und Finden (Mt. 7 7). Das stoische nil admirari (Horaz) steht diesen platonisch gehaltenen Aeußerungen diametral gegenüber. Resch, Agrapha, S. 438 citirt grundlos 2. Theff. 1 10.

2.

Ein umgekehrtes positives Verhalten mit Rücksicht auf den Bruder wird 1. Joh. 5 16 empfohlen. Im Sinne der Abschreckung vom unlautern Verkehr ist das bei Ps.-Cypr. de aleat. 4 (TU V 1, S. 18 f.) zwischen 1. Kor. 5 11 und einem Citat aus den ‚Lehren der Apostel' stehende Apokryphon aus Hermas sim. IV 1, 9 (Funk PA[2] zur Stelle; Ehrhard S. 283) gesagt.

3.

Das Schillernde des Spruches (s. Apokr. S. 13*) tritt daran hervor, daß er (in seinem ersten Gliede) libertinistisch gebraucht werden konnte, während erst der in den ‚Ueberlieferungen' gemachte Zusatz ausdrücklich die entgegengesetzte asketische Tendenz anzeigte. Zu ersterem Sinne („mißbrauchen") vgl. Hermas sim. V 7, 2. Der richtige exegetische Zusammenhang ist von Zahn G.K. II 754 Anm. gegeben.

XV.

Missionspredigt des Petrus.

(E. Hennecke.)

Literatur: Die ausführlichste Zusammenstellung und Behandlung der Fragmente mit ihren Anhängseln lieferte v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, TU XI 1, Lpz. 1893; hier S. 6 f. Aufzählung der vorhergehenden Literatur seit Grabe (1698); dazu Jones I 427 ff. Unter den Neueren haben die Texte (mit Erklärungen) aufgeführt: Credner, Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften I (1832), 348 ff.; Hilgenfeld, N. T. e. c. IV[2] (1884) p. 51—65; ferner J. A. Robinson in TSt I (1891) p. 86 ff.; ohne Erklärung: Preuschen, Antilegomena (Gießen 1901) [handschriftliche Aufschlüsse für Clem. Alex. von O. Stählin], S. 52 ff. (143 ff.), und E. Klostermann, Apocrypha I (in: Kleine Texte usw. herausgegeben von H. Lietzmann), Bonn 1903, S. 13—16 [im folgenden zugrunde gelegt]. — Vgl. außerdem Zahn, G.K. I (passim) II 820—832; Harnack I 25—28 (gute Quellenübersicht) II 1, S. 472—474 (unter der übrigen Petrusliteratur); Ehrhard S. 135 f.; Bardenhewer I 411—413; O. Pfleiderer, Das Urchristentum II[2] 616—619.

Wie vormals Jones (I 437 A.), so nahm auch Credner (S. 359 ff.) unter Zurechnung sonstiger Stücke (s. Apokr. S. 169 A. 1) an, daß das K(erygma) P(etr.) teils Predigt des Petrus teils des Paulus — diese in einem letzten Teile — enthalten habe, wobei die Pseudoclementinen herangezogen wurden; Jones brachte p. 427 ff. daraus sogar den Brief des Petrus an Jakobus; indem er alles Differente zusammenfaßt, wird es ihm leicht, den gesamten Mischstoff als apokryph und widersinnig zu erweisen. Während aber Credner a. a. O. 359 ff. das Verhältnis zu der pseudoclementinischen Lit. wenigstens richtiger dahin bestimmte, daß bei Abfassung der Homilien der Zweck vorgelegen habe, „gewisse neue Lehren ohne Anstoß einzuführen und jene Predigt des Petrus zu verdrängen" (S. 364, vgl. 368), stellte im Geiste der Tübinger Schule Hilgenfeld (seit 1848, vgl. N. T. e. c. IV[2] p. 51 ff.) das Verhältnis auf den Kopf, indem er ein judenchristliches KP, die

Wurzel der Pseudoclementinen[1], als das ursprünglichere ansah, auf dem sich dann das im paulinischen Geiste verfaßte 'Kerygma Petri (und Pauli)' aufgebaut hätte. Zum Inhalt wird der gemeinsame Kampf der beiden Apostel gegen Simon Magus gerechnet(!) Diese Annahme wird neuerdings kaum von jemand mehr geteilt, wiewohl sie Hilgenfeld ZwTh 1893, S. 518—541, von neuem zu erhärten gesucht hat. Auch Zahn stellt mit Recht fest, daß, wenn ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, das KP als das ursprünglichere anzusehen ist (II 822 vgl. 826). Zahn ist sogar geneigt, es den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhdts. („spätestens um 90—100") zuzuweisen, aus Anlaß von 2. Petr. 1 15 (unter der Voraussetzung, daß der Brief wirklich petrinisch ist!)[2] und mit Berufung auf angebliche Benutzung des KP durch den Verf. des unechten Mc.-Schlusses, Ignatius und Hermas (831 f.). Diese Beziehungen sind in Frage zu stellen, schon darum, weil sie zum Teil der 'Lehre Petri' entnommen sind, Berührungen mit der anderweitigen Petrusliteratur (Apokr. S. 168) — von einem Falle der Abhängigkeit der Petrusakten von KP abgesehen (s. unter a 2) — auch sonst nicht ersichtlich. Unwidersprochen bleibt dagegen die Benutzung des KP durch Aristides (vgl. besonders R. Seeberg in Zahns 'Forschungen' V 216—220). Danach bestimmt sich auch die Datirung (Apokr. S. 169), die man nicht zu früh annehmen darf, weil KP schon stark auf der Uebergangsstufe zu der eigentlichen apologetischen Schriftstellerei steht. Was dagegen Robinson p. 91—99 unter Annahme einer durchgängigen Benutzung des KP durch Aristides durch Erhebung paralleler Wendungen zu dessen Apologie aus den Sibyllinen, dem Diognetbrief und dem 'Wahren Wort' des Celsus (vgl. Seeberg a. a. O. S. 233 ff.) für ersteres zu gewinnen suchte (Dobschütz S. 80 f.), schwebt in der Luft. Selbst der Diognetbrief erweist sich allem Anschein nach nur mittelbar, d. h. durch Aristides, dessen Benutzung bei ihm unverkennbar ist (Seeberg S. 223), vom KP abhängig. — Während nun Hilgenfeld bei seiner Theorie in dem KP den τρίτος λόγος zu Lk. und AG. sah, will v. Dobschütz in ihm einen δεύτερος λόγος zu Mc. erkennen (S. 73 ff.), faßt es also auch als Analogon zur kanonischen AG., Batiffol speciell „als Erweiterung des Gesichtes Petri in Joppe" AG. 10 9—16 (Ehrhard S. 136). Bardenhewer gesteht zu, daß ein greifbares Bild nicht zu gewinnen sei, vermutet aber als Inhalt „eine Reihe von Predigten, welche zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gehalten worden sein sollten": ein historischer Faden werde die Vorträge zusammengehalten haben mit Bezug auf die Missionsreisen des Petrus, sodaß das Ganze doch in gewisser Analogie zu der kanonischen AG. stände (S. 412).

a) Bruchstücke der Missionspredigt.

Zur Klärung über diese Fragen kommt viel darauf an, wie man die Gruppirung der vorhandenen Reste, zunächst der sicheren Bestandteile des KP (unter a), vornimmt. Erst dann werden auch über etwaige Ausfälle Vermutungen aufzustellen sein. Die Apokr. S. 170 f. gewählte Reihenfolge ist nicht diejenige, in der

---

[1] Pfleiderer a. a. O. 617 läßt das Verhältnis unentschieden. In TU N. F. X 4 will H. Waitz zeigen, daß die wichtige Quelle der Pseudoclementinen, die Κηρύγματα Πέτρου, „nicht viel später als 135 n. Chr. und zwar in Palästina (Caesarea), in dem Bereich einer dem Elkesaitismus verwandten ebionitisch-gnostischen Sekte entstanden sind" (ZnW 1903, S. 340).

[2] Man könnte eher umgekehrt vermuten (vgl. Dobschütz S. 67 A. 1), daß der Verf. von 2. Petr. 1 15 im Hinblick auf das vorhandene KP, dessen altertümlicher Eindruck sonst nicht zu verkennen ist, schrieb. Am wahrscheinlichsten ist, daß gar keine Beziehung zwischen beiden Schriftwerken vorliegt. Man müßte sonst, im einen wie im andern Falle, annehmen, daß die für die Christen bestimmten paränetischen Ausführungen, etwa im Sinne von 2. Petr. 1 10. 3 11. 17 f. und vielleicht auch mit Einschluß einer Rechtfertigung der Parusieverzögerung, ganz anders überwogen hätten, als die bescheidenen Rechte des KP erkennen lassen.

die Fragmente bei Clemens Alex., dem Hauptzeugen, auftauchen und die auch in den Textausgaben eingehalten zu werden pflegt. Doch hat schon Hilgenfeld a 1 vorangestellt und v. Dobschütz S. 79, im Anschluß an seine Mc.schluß-Hypothese, einen Rekonstruktionsversuch angedeutet, der mit dem unsrigen zusammentrifft. Die nähere Begründung für die gewählte Reihenfolge wird in der Einzelerklärung zu geben sein. Zunächst mag ein Ueberblick über den ganzen Zusammenhang bei Clemens hier folgen.

Der Zweck der durch das VI. Buch der stromateis hindurch begegnenden Anführungen aus KP trifft mit der am Eingange des Buches angedeuteten Absicht des Clem. Alex., nunmehr (im VI. und VII. Buch) die religiöse Haltung des „Gnostikers", dem mehr als sinnenfällige Erkenntnis eignet, zu schildern und demzufolge das Verfahren der Verfolgung durch die Griechen als gottlos hinzustellen, auch die von Griechen und Barbaren vorgebrachten Zweifel über die Ankunft des Herrn zu entkräften (c. 1), im allgemeinen recht gut zusammen. Zuvor (c. 2—4) entledigt sich Clemens „prooemii loco" im Anschluß an das V. Buch, mit Rücksicht auf den hergebrachten Gebrauch des „συμβολικὸν εἶδος" bei „unseren Propheten" wie bei den „meisten" Griechen und „nicht wenigen" Barbaren, noch des schon bei älteren Apologeten verwendeten Nachweises von dem Diebstahl, den die Griechen sowohl gegenseitig in verschiedenfachen literarischen Beziehungen, wie gegen die Barbaren und vor allem gegen die von den Christen vertretene Wahrheit (bei Moses und den Propheten) begingen, wobei ihm sogar bloße Naturereignisse ins Gewicht fallen. Scheinbar unvermittelt geht er dann (c. 5 Anfg.) dazu über, zu sagen: „daß aber die Angesehensten der Griechen Gott nicht genau (κατ' ἐπίγνωσιν), sondern (nur) umschreibungsweise (κατὰ περίφρασιν Lowth, κατὰ περίφασιν cod. — eine ähnliche Gegenüberstellung in c. 15: κατὰ περίληψιν . ., οὐ πρὸς ἀλήθειαν —) kennen, sagt Petrus im Kerygma": (folgt a 3, mit Zwischenbemerkungen). Seiner religiösen Theorie entsprechend weist Clemens den Griechen (Philosophen) bereits ein gewisses Maß von Gotteserkenntnis zu: es ist im Grunde kein anderer Gott, den die Griechen „heidnisch" (ἐθνικῶς), die Juden „jüdisch", „wir" (die Christen) aber „neu und geistlich" kennen; die durch den Sohn vermittelte „Ueberlieferung" hebt jene beiderseitige Erkenntnis erst auf die rechte Höhe (vgl. Harnack, Die Mission, S. 183 f., Bardenhewer II S. 20 f.). In diesem Zusammenhange taucht, bald hinter a 3, „πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι" (was Credner S. 359 f. von der mündlichen Rede des Pt. verstand) der Apokr. S. 378 A. 1 gegebene Paulusspruch auf und gleich nach ihm a 2, als Aussage des Herrn an die Apostel mit den Worten des Petrus (im Kerygma). — c. 6 erweitert Clemens seine religionsgeschichtliche Betrachtung zu einem Ausblick auf die Evangelisation des Herrn in der Unterwelt, die in ihrer Fortsetzung durch die Apostel die Bekehrung der gerechten Griechen zum Glauben bezwecke. „Denn wir erinnern uns, daß der Herr 'Gottes Kraft'[1] ist, und eine Kraft kann niemals schwach sein." Sie erweise sich überall und immer wirksam, hier wie dort. „Αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν": (folgt a 1). Clemens schließt noch einmal die Behauptung der Ausdehnung des (in diesem Citat mitgeteilten) Verfahrens auf die vor der Ankunft des Herrn abgeschiedenen Bewohner der Unterwelt an, indem er auf das Unrecht verweist, das darin läge, wenn nur die nach jener Ankunft Geborenen „die göttliche Gerechtigkeit genössen". „Πάσαις δ' ἄνωθεν ταῖς ψυχαῖς εἴρηται ταῖς λογικαῖς" (folgt a 4, also ohne ausdrückliche Quellenangabe). . . .

Erst nach langem Zwischenraum, der durch weitere Ausführungen über das heilsgeschichtliche Verhältnis von Juden und Griechen und (c. 7) Schilderung der

[1] Die Bezeichnung offenbar im Rückblick auf die vorherige Erläuterung von a 3 gebraucht: mit dem Worte seiner Kraft, „des gnostischen Anfanges (ἀρχῆς Klostermann, γραφῆς cod.), nämlich des Sohnes", wie Clemens hinzufügt. Das gut konjicirte ἀρχῆς ist mit Hinblick auf 1. Mos. 1 1 zu verstehen, wo ἐν ἀρχῇ auch vom Sohne verstanden wurde; vgl. unten. Tatian or. 5 (θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν) u. a. Stellen (Hilgenfeld p. 61, oben).

wahren, durch Christus versicherten Weisheit (Philosophie) — die weder ein Mensch noch ein Engel, mit zeitlichem Ursprung, lehren konnte, sondern nur „Ein Ungezeugtes, der allmächtige Gott“ . . . εἷς γὰρ . . ἐστιν ὁ θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν, μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱόν, ὁ Πέτρος γράφει συνεὶς ἀκριβῶς τό: 1. Mos. 1 1 (Wiederholung aus a 3 und zugleich Bestätigung der obigen Konjektur: ἀρχῆς und der ihr zu Grunde liegenden Auslegung) — gebildet wird — c. 8: „Die Prophetie ist voller Erkenntnis als vom Herrn gegebene und durch den Herrn wiederum den Aposteln aufgeschlossene“; in c. 9 die Apostel als Muster leidenschaftslosen, „gnostischen“ Verhaltens hingestellt; c. 10 f. Einbeziehung profaner Wissenschaften in die bezeichnete „Erkenntnis“ usw. —, folgt in c. 15 nach Vorführung der Hauptregeln bekenntnisgemäßer Schriftbehandlung und Hinweisung auf τὸ παραβολικὸν εἶδος τῆς γραφῆς vornehmlich bei den Propheten, die verfolgt und getötet wurden, wie der Herr selbst und seine Bekannten — (μετ' αὐτὸν τὸ ζῆν παρεβάλοντο. ὅθεν καὶ ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι περὶ τῶν ἀποστόλων λέγων φησίν): a 5, worauf dann Clemens in seiner weiteren Ausführung noch Bezug nimmt.

In der nun folgenden Erklärung wird mit den zu Anfang stehenden Seitenzahlen auf v. Dobschütz' ausführlichen Kommentar verwiesen, dessen Ausführungen im Auge zu behalten sind und die ich meinerseits zu ergänzen suche.

1.

Dobschütz S. 23 f. 54—57. — Es bleibt zunächst die Voranstellung zu begründen. Diese ist auch ohne die Hypothese vom Anschluß des KP an das Mc.-Evang. plausibel 1) aus der Rücksicht, daß Petrus seine Lehrautorität durch Berufung auf einen Herrnauftrag am passendsten am Eingange seiner Schrift begründete, mag man nun dabei eine genauere Darstellung der Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern (s. Apokr. S. 168) annehmen oder nicht. Analog wäre der Eingang der AG. und der Vorgang in gnostischen und verwandten Evangelien und Apokalypsen (Nr. VI der Apokr.); 2) das αὐτίκα (s. o.), wenn es auch sonst gelegentlich in der Rede des Clemens auftaucht, scheint am passendsten mit μετὰ τὴν ἀνάστασιν zusammengenommen zu werden, was dann allerdings eine wirkliche Beschreibung der Auferstehungserscheinung des Herrn im KP einschlösse, die eben darum an den Eingang gehörte; 3) das zu Anfang von a 3 befindliche οὖν scheint mir (gegen Dobschütz S. 79) kein Hindernis zu bieten, den Petrus mit a 3 seine eigene Ausführung einleiten zu lassen, vielmehr könnte der Apostel damit die von dem Auferstandenen zuvor (in a 1) mit Nachdruck behauptete Wahrheit, daß Ein Gott ist, seinerseits aufgenommen haben; dabei bliebe allerdings Voraussetzung, daß zwischen a 1 und a 3 nicht viel ausgefallen ist. — Gerade die nachdrückliche These von dem Einen Gott (vgl. Aristides apol.; Hermas mand. I 1, 1 u. ö.) mag übrigens der Verbreitung solcher urchristlichen Schriften in späterer Zeit hinderlich gewesen sein und also auch das baldige Unwirksamwerden des KP (eine andere Erklärung bei Zahn, G.K. II 825) mit erklären. Wie sehr das christliche Kerygma hier Umbildungen ausgesetzt war, vgl. z. B. Origenes bei Harnack, Die Mission, S. 68. — Ueber den Begriff Jünger ebda. S. 286 f.; „Apostel“ S. 230 ff. Die letztere Bezeichnung ist m. E. von Clemens in einem Zwischensatze eingetragen, wenn er zu κρίνας ἀξίους ἐμοῦ hinzufügt: οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν καὶ ἀποστόλους, πιστοὺς ἡγησάμενος, εἶναι, πέμπων κτλ. Eine andere Interpunktion ist nicht gut verständlich, man müßte denn mit Dobschütz (S. 23) und Harnack (a. a. O. S. 236 A. 2) das οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν ausscheiden, was jener als Einschub im Munde des Petrus, d. h. „als bescheidene Einschränkung des ja auch ihm geltenden Lobes über die Jünger“ faßt, indem er zugleich aus dem Einklang mit Mc. 3 13 (bei der Jüngerberufung): προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, einen wichtigen Beweisgrund für seine Mc.-KP-Hypothese entnimmt (S. 70). Es kommt gerade auf diesem Wege eine Einschachtelung der Satzbildung durch gehäufte Participialkonstruktionen heraus, die die Verständlichkeit dieser Herrnrede unnötig erschwert, abgesehen davon, daß der Einschub im Munde des Petrus (Uebergang von der ersten in die dritte Person) nicht den

Sinn der Mc.stelle trifft. Ich übersetze mit obiger Interpungirung: „diese wollte der Herr zu Aposteln haben, da er sie für treu (oder: gläubig) hielt" und sehe in dem Zwischensatz eine Kompilation des Clem. Alex. aus Mc. 3 13 (s. o.) und Lk. 6 13 (προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν — dieser Relativsatz von Lk. in ℵBC* gegen ADL, lat. u. syr. Uebersetzungen, rec. auch in Mc. 3 14 eingedrungen, vgl. H. Holtzmann im 'Hand-Commentar' I, Freib. i. B. 1889, S. 98 f.; doch scheint mir nicht nur bei Lk. die Heranziehung der Zwölf durch Auswahl aus einer größeren Jüngerzahl stattzufinden, vgl. vorher Mc. 2 23. 3 7), dazu vielleicht 1. Tim. 1 12; ähnlich im Ebionitenevang. s. Apokr. S. 26 f., Nr. 2a (Nestle, Supplem. p. 75). Die „Apostel" werden sonst in den Fragmenten nicht erwähnt, außer in den Ueberschriften (des Clemens Alex.) zu a 2 und 5. — Daß zwölf (statt genauer elf Lk. 24 9. 33, AG. 1 26. 2 14, Mt. 28 16, Mc. 16 14) Jünger nach der Auferstehung genannt werden, beruht auf Nivellierung der jüngeren Geschichtsdarstellung, vgl. Petrusevang. 59; Offenb. Petri 5 u. a., freilich auch schon 1. Kor. 15 5. — Die Schlußberichte der Synoptiker über die universelle Sendung und den Lehrauftrag des Auferstandenen, auch der kürzere Mc.schluß (wo der Ausdruck κήρυγμα; vgl. Dobschütz S. 78), enthalten weniger direkte Anklänge an das vorliegende Fragment, in welchem die Bezeichnung ἔθνη — zum Beweise der nichtjüdischen Orientirtheit des Schriftstückes — fehlt. Statt der konkreteren Verkündigung vom Kommen des Reichs (1. Clem. 42, 3) findet sich das farblosere τὰ μέλλοντα (vgl. a 5: μετ' αὐτὸ νᾶ ἔσται). — durch den Glauben an mich [Christus] (letzteres Einfügung des Clemens), vgl. εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν Lk. 22 19, 1. Kor. 11 25. „Freilich müßte es heißen διὰ τῆς ἐμῆς πίστεως. Umstellung wohl eine Folge der Einschiebung von τοῦ Χρ., oder hieß es vor der Einschiebung des Citators ἐμοῦ?" (Mitteilung von G. Schimmelpfeng, der auch das vorhergehende οὓς ὁ κ. bis εἶναι als Hinzufügung faßt). — Zur ganzen Haltung des (einfachen) Kerygma vgl. Harnack, Mission, S. 65; und die bezüglich der Sendung der Zwölf in alle Welt ebda. S. 52 gesammelten Stellen.

2.

Dobsch. S. 22. 50—54. — Israel vgl. Mt. 10 6, 15 24; Ebionitenevang. s. Apokr. S. 27 Z. 4; AG. 10 36, bes. 5 31 (Isr.—Buße u. Vergebung der Sünden). Mit dieser Zweckbeziehung hatte die Auswahl der Zwölf eine besondere Bedeutung Mt. 19 28, Lk. 22 30, Barnabas 8, 3 (daher auch nur vielleicht die „zwölf Jahre" hierunter). — Buße — Sündenvergebung; vgl. schon Mc. 1 4. 15 6 12. Wenn auch die Tiefe der paulinischen Auffassung nicht eingehalten sein mag (v. Dobschütz), so sind diese Sätze (vgl. a 4) doch im ganzen im gleichen Geiste gehalten. — Das handschriftlich bezeugte Zusammentreffen der beiden Infinitive μετανοῆσαι ... πιστεύειν, wobei der zweite den im ersten angelegten Zweck oder die Folge enthielte, dürfte durch Hinweis auf Offb. 16 9 zu halten sein, so daß Konjekturen wie μετανοήσας (Sylburg u. a.) oder πιστεύων (Hilgenfeld) oder Zwischensetzung eines καὶ (Credner u. a.) unnötig sind. — Zum Uebergang von der Juden- zur Heidenmission (AG. 13 46, 18 6 f.) vgl. Harnack, Mission S. 27 f. 30 ff. — In Jerusalem wurde der Anfang gemacht (Lk. 24 47, AG. 1 8). „Nach zwölf Jahren" sollen sie nun ausgehen εἰς τὸν κόσμον. Dobschütz S. 56 entnimmt dem εἰς im Gegensatz zu ἐπὶ in a 1 einen Grund für die Aufeinanderfolge a 1, 2; die Begründung liegt überhaupt schon in der Tatsache, daß der speziellere Befehl dem allgemeineren mit seiner grundlegenden Motivirung nicht vorhergegangen sein konnte. Der enge, vielleicht unmittelbare Anschluß an a 1 wird durch die gleiche Schlußwendung gestützt. — Die zwölf Jahre (s. o.) kehren wieder in den Petrusakten c. 5 (Apokr. S. 396) und bei dem Antimontanisten Apollonius (Euseb. h. e. V 18, 14); dieser weiß ὡς ἐκ παραδόσεως, daß der Heiland seinen Aposteln befohlen habe, ἐπὶ δώδεκα ἔτεσι μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἱερουσαλήμ (der Wortlaut erinnert an AG. 1 4). Zahn (G.K. II 821 f.) und Schmidt (Petrusakten S. 78 f.) sind der Ansicht, daß an beiden Stellen

Entlehnung aus dem KP stattgefunden (anders Dobschütz S. 53); Harnack hält die merkwürdige Ueberlieferung sogar für historisch (II 1, S. 244, 717); Pfleiderer (a. a. O. 619) auf Grund der Tatsache, daß ähnliche Jahreszahlen auch auf gnostischer Seite begegnen, für eine Tradition gnostischen Ursprungs (?).

3.

Dobsch. S. 18—22. 29—50. — also vgl. oben S. 242 zu 1 (unter 3). — Ein Gott s. ebda.; zur Näherbestimmung der Einzigartigkeit Gottes durch verschiedene negative Prädikate vgl. meine Stellensammlung in TU IV 3, S. 52—54 zu θεός. Anfang — Ende s. Dobschütz S. 30 A. 3 (unten); daß mit dem Anfang, den Gott gemacht hat, bereits der Logos gemeint sei (s. o. S. 241), ist nicht anzunehmen, da das darunter stehende mit dem Worte seiner Kraft (Hebr. 1 3 steht ῥήματι) auf unpersönliche Fassung deutet, doch vgl. a 6. — der Unsichtbare; Clemens hat davor ein καί, was auf eine (kleine) Lücke schließen läßt (auffällig ist auch das ὁ vor ἀόρατος). — um deswillen δι' ὅν: schließt die kausale Beziehung nicht aus.

Die Polemik gegen Griechen und Juden (beide öfters bei Paulus) läuft darauf hinaus, daß jene Gott nicht kennen („wie wir nach der vollkommenen Erkenntnis", fügt Clem. hinzu, von Klostermann nicht als Zusatz kenntlich gemacht) — anders Röm. 1 19 ff.; doch s. die Paraphrase des Clemens —, diese ihn nur zu kennen meinen. Die ἄγνοια (Sir. 23 3, Weish. 14 22, AG. 3 17 und die von Dobschütz S. 58 angegebenen Stellen) ist auf Seite der Griechen, wie in a 4; das Moment der Schuld ist vom Begriff nicht ganz auszuschließen. — Die Zusammensetzung des folgenden Textes ist schwierig. Eine notwendige Konjektur ist gleich im Anfange ὧν vor ἔδωκεν (Potter u. a. statt ἣν cod.). Die Doppelgliederung (ὧν ἔδωκεν κτλ. — καὶ ἃ ἔδωκεν κτλ.) ist unverkennbar, aber nicht rein zur Durchführung gekommen. In beiden Fällen liegt Mißbrauch der von Gott gegebenen Dinge (Holz usw. zum Bauen, Brennen; Tiere aller Naturbereiche — vgl. Röm. 1 23, AG. 10 12 — zur Nahrung) vor; Stein und Holz usw. werden von den Griechen zur Anfertigung von Götzenbildern (μορφώσαντες — ἀναστήσαντες) benutzt und in dieser Form verehrt, die verschiedenen Tiere ebenso: die Wiederergänzung des σέβονται in diesem Gliede ist unvermeidlich, denn wenn sie nur als Speisen beim Opfer hingestellt werden sollten, wäre ihre Einzelaufführung unnötig gewesen, bei der dem Verf. der ägyptische Tierdienst (andere Beispiele TU IV 3, S. 52 sub ζῷα) vorschwebt. Schon im A. T. die Polemik gegen Anfertigung von Götzenbildern aus Holz und Stein, vgl. Weish. 13 10, 14 21, AG. 17 29, 2. Clem. 1, 6 und die Apologeten. Eine derartige Polemik war im 2. Jahrhundert keineswegs überflüssig und wirkungslos (Harnack, Mission S. 17, 210 ff.) — Vor τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως wird <τὰ> zu ergänzen am einfachsten sein (Herakleon bei Origenes: τὰ τῆς ὕλης πράγματα); ob sich das folgende τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρξεως bloß asyndetisch angeschlossen hat, wie auch die beiden Participien asyndetisch nebeneinander stehen, ist fraglich. Brief an Diognet 2, 3: οὐ φθαρτῆς ὕλης ταῦτα πάντα; andere Stellen bei Hilgenfeld p. 61. — Speisen (zu Opferzwecken); nicht nur die vorhergenannten Tiere. — Sterblichen (βροτοῖς cod.); die Emendation in βρωτοῖς ist mißverständlich und schwächt die Feinheit des Wortspiels (βρώματα βροτοῖς), wiewohl sie fast durchweg acceptirt ist. Die Darbringung von Opfern geschieht den griechischen Göttern und Heroen (die Entstehung jener euhemeristisch gedacht) als tatsächlich Toten (vgl. Martyrium des Karpus usw. 12), wenn man hierbei nicht auf den Totenkult (Weish. 14 15) reflektiren will. — In beiden Fällen liegt Zweckverkennung und mißbräuchliche Ueberschätzung des von Gott Gegebenen vor, was Undankbarkeit gegen Gott (vgl. Röm. 1 23. 28) und seine Leugnung einschließt. Das Urteil über die Gottesverehrung bei den Juden ist ungünstig, wenn es auch nicht die Schärfe der Beurteilung bei Barnabas erreicht (vgl. 9, 4: die Juden mit ihrer Beschneidung von einem bösen Engel berückt). Sachlich steht die Ausführung, aus der der Bericht Herakleon-Origenes nur einen Auszug darstellt, in engster Parallele zu Aristides

apol. 14, wo aber anfangs nur die Engel erwähnt sind (vgl. Orig. gg. Cels. I 26; nicht auch die Erzengel, eine Erklärung dafür bei Seeberg a. a. O. 217) und alles Folgende (Beobachtung von Sabbaten, Neumonden, Ungesäuerten, großem Fasten — eine Konjektur zugunsten des μεγάλην ἡμέραν im KP, wie Zahn G.K. II 828 A. 2 und Seeberg S. 393 wollen, unnötig, weil sachlich dasselbe, vgl. Dobschütz S. 37 A. 2 —, Fasten, Beschneidung, Reinheit der Speisen) unter den Gesichtspunkt der Engelverehrung gestellt wird; dies geschieht nach Dobschütz in schroffer Aneignung der paulinischen Position (das Gesetz von Engeln gegeben Gal. 3 19 cf., Vgl. AG. 7 53, Hebr. 2 2), während das KP neben die Engel und Erzengel parataktisch (ohne innere Verknüpfung) den Monat und Mond stellt (anders Celsus bei Orig. V 6) und von dem Erscheinen des letzteren die Feier des sogen. ersten Sabbats, Neumonds, Passahs (Hütten)festes und großen (Versöhnungs)tages abhängig macht, vielleicht in richtiger Kunde palästinensischer Zustände (Dobschütz, der S. 42—45 eine Erklärung des schwierigen Passus gibt, soweit sie gegenwärtig möglich ist). Abhängigkeit von den bei Paulus vorliegenden Aeußerungen (bes. Gal. 4 10) mag vorliegen, sie braucht aber nicht exklusiv genommen zu werden (wie von Zahn I 823 f., II 823 f., der in der Stelle Kol. 2 18 cf. 23 ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων den Genitiv subjektiv faßt, vgl. dessen Einleitung I 336 f.), da auch sonst in diesem Zeitalter die Engelverehrung, wenigstens in niederen jüdischen Volksschichten (Bousset, Die Religion des Judentums, S. 324 f.), als bestehend anzunehmen ist und anderseits z. B. Tertullian adv. Marc. V 4 den Gal. 4 10 erwähnten dies . . et menses et tempora et annos: et sabbata . . et coenas puras et ieiunia et dies magnos frei anschließt. Vgl. Petrusakten (Actus Vercell.) c. 1 (Apokr. S. 393 40); Petrus-Paulus-Akten c. 1 (Aa I 118). 5. Esra 1 31 (Apokr. S. 309). — Im folgenden kann eine Lücke vorliegen (Clem. Alex. sagt: εἶτα τὸν κολοφῶνα τοῦ ζητουμένου προσεπιφέρει, sonst bloß ἐπιφέρει), in der etwas von der sittlichen Verderbnis infolge der falschen Gottesverehrung (vgl. Röm. 1 18. 24 ff.) und dem Ideal der rechten Gottesverehrung gestanden haben könnte. Wenigstens wird so das folgende ὥστε καὶ ὑμεῖς leichter verständlich.

heilig und gerecht] Arist. apol. 15 (meiner Ausg. p. 38) von den Christen: τὰ γὰρ προστάγματα αὐτοῦ (Syr.: Und die Befehle ihres Messias) ἀσφαλῶς (Syr.: mit großer Sorgfalt) φυλάττουσιν, ὁσίως καὶ δικαίως ζῶντες. Die Abhängigkeit ist wie im Vorhergehenden so auch hier deutlich und danach in c. 16 (p. 41) Syr.: „Und sicherlich: neu ist dieses Volk, und eine göttliche Beimischung ist in ihm.“ KP zweimal: auf neue Weise; einen neuen Bund (vgl. noch 1. Kor. 11 25, Hebr. 8 13, 9 15, und zum Gegensatz veraltet — neu: 2. Kor. 5 17; sonstige Stellen s. Dobschütz S. 49). Zur Sache vgl. Harnack, Mission S. 177 ff.: „Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht (das geschichtliche und politische Bewußtsein der Christenheit)“ und den Exkurs S. 197—204: „Die Beurteilung der Christen als drittes Geschlecht seitens ihrer Gegner.“ — τρίτῳ γένει] Harnack übersetzt S. 202: „die dritte Weise“ (Anm.: „die dritte Art“); es ist ihm (S. 182) zuzugeben, daß die Christen hier nicht ausdrücklich als „das dritte Geschlecht“ bezeichnet werden, gemeint ist aber doch die Sache, die Spätere unzweideutiger ausdrücken, wenn auch nur sozusagen ansatzweise. Wenn die Christen von ihren Gegnern „genus tertium“ genannt werden, so bezieht sich das nach Harnack (S. 201) auch nur auf die Art der Gottesvorstellung oder -Verehrung; eine andere Richtung hatte ich in ZwTh 1893, S. 68 f., dem Vorwurf zu geben versucht.

4 (?)

Dobsch. S. 24. 57 f. — Die Unsicherheit der Zugehörigkeit — der Spruch steht bei Clem. ohne nähere Quellenangabe (s. o. S. 241) hat Seeberg a. a. O. 217 A. 1 durch Hinweis auf die parallele Stelle ἐν ἀγνοίᾳ bei Aristides apol. 17 (TU IV 3, p. 42 f.) mit Recht zu bekräftigen gesucht. Andere Stellen bezüglich der Unwissenheit s. o. S. 244; dazu Tertull. apol. 39: qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverint veritatis. Petrusakten c. 2 (Aa I p. 47 4): de-

mittet vobis Jesus deus vibus quae ignorantes egistis (Apokr. S. 394 34). Ps.-Clem. recogn. VI 8: paratis animis accedite quasi filii ad patrem, ut peccata vestra diluantur et caussa eorum sola ignorantia fuisse probetur apud deum. Nam si post agnitionem horum permanetis in incredulitate, vobis iam perditionis vestrae caussa et non ignorantiae reputabitur (Gersdorf p. 151). — Gemeint sind hier die Griechen, wie a 2 die Juden.

5.

Dobsch. S. 24 f. 58—64. — Wir; Petrus redet im Namen der Apostel; analoge Fälle Joh. 1 14, 1. Joh. 1 1. Petrusevangelium (Apokr. S. 31 f.); gnostische oder verwandte Evangelien (Apokr. S. 37 f., 39). — Clemens Alex. fügt seinem Citat noch Bemerkungen über den Unterschied der (alt)prophetischen und der griechischen Redeweise an, in denen auch Gleichnis, Rätsel usw. wiederkehren, und verliert sich sodann in allegorischen Betrachtungen über den Dekalog. — den Christus Jesus nennen; Jesus am wahrscheinlichsten Prädikatsakkusativ; es muß an die alttestamentlichen Josua (Jesus) gedacht sein. Daß Christus in a 3 als Eigenname begegnet, hindert nicht angesichts des vorliegenden Zusammenhangs. — Ueber das Sonstige vgl. Dobschütz, dessen Konjektur κριθῆναι an Stelle des überlieferten κτισθῆναι (bei Jerusalem) ich mich aber nicht, wie Andere, anzuschließen vermag. Wenn auch zuzugeben ist, daß man eine Hinweisung auf das Gericht nach den übrigen, der Glaubensregel analogen Stücken zunächst vermißt, so bietet der Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems, der in der altchristlichen Literatur überhaupt selten ist, doch keinen entsprechenden Ersatz, und der Anachronismus im Munde des Petrus (vgl. Dobschütz S. 25) wäre um so auffallender, wenn es für möglich erachtet wird, daß in a 2 eine chronologische Erinnerung von historischem Wert aufbewahrt sei. Auch aus Petrusevang. 25 ist kein Beweis für die Hypothese zu entnehmen. Gerade die prophetischen Bücher boten dem Verf. augenscheinlich einen Zukunftsblick vorwiegend freudigen Charakters (vgl. 1. Petr. 1 11: τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας). So klingt das Jesajabuch aus, wo in den letzten Kapiteln, nach dem vielbenutzten Abschnitte über das Leiden, des Neubaus (der Ausdruck κτίζειν bei gleicher historischer Situation 3. Esr. 4 53!) und der Verherrlichung Jerusalems gedacht wird, was in der übertragenen christlichen Bedeutung auf das neue oder himmlische Jerusalem hinauslief (Gal. 4 25 f., Hebr. 12 22, Offenb. 3 12. 21 2. 10). So im wesentlichen schon Grabe. Hilgenfeld (ZwTh 1903, S. 356) sucht sich zur Beibehaltung des κτισθῆναι durch Aenderung der Interpunktion zu helfen.

6.

Dobsch. S. 18. 27—29. — Der Autor „feiert.. Jesus als das Gesetz und die Vernunft. Schwerlich hat dieser Apologet bei dem Wort Gesetz an das jüdische Gesetz gedacht. Die Zusammenstellung mit Vernunft spricht dagegen. Es ist das Gesetz, das alle Menschen kennen und besitzen, die Summe der sittlichen Erkenntnisse, welche die damalige Welt jedem zugetraut hat. Wenn Jesus also Vernunft und Gesetz heißt, so soll er damit als der Höhepunkt aller religiösen und sittlichen Erkenntnis bezeichnet werden" (Wernle, Die Anfänge unserer Religion, S. 321). Aehnlich Pfleiderer S. 618. Harnack II 1, S. 473 A. 1 entnimmt daraus, daß das KP nicht in das 1. Jahrhundert gehört. Wo die Worte im KP gestanden haben mögen (etwa in einer Anrede zu Anfang?), ist nicht festzustellen.

b) Bruchstücke der ‚Lehre Petri'.

Vgl. Apokr. S. 168. Die Identität der διδασκαλία Πέτρου (doctrina Petri) mit dem KP hielt Zahn (Forschungen III 285 A. 1) für „ganz ungewiß, um nicht zu sagen, unwahrscheinlich", hat sie aber nachher (G.K. II 829; vgl. I 199 A. 2) mit beachtenswerten Gründen zu stützen gesucht. Auch Harnack ist dieser Meinung (II 1, S. 472 A. 4 vgl. I 26 zu 15), nimmt aber an, daß die Späteren (Gregor v. Nazianz usw.) die Schrift nicht mehr kannten (I 27). Ehrhard S. 135 hält

die Identität für wahrscheinlich, v. Dobschütz äußert sich gegenteilig (S. 13) und behandelt auch die beiderseitigen Fragmente in seiner ausführlichen Erklärung gesondert; S. 82—84 den Spruch (Orig. de princ., praef. 8): Οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον (Erörterung des Zeugenverhältnisses: Ignatius, 'Lehre Petri', Hebräerevangelium; dazu A. Meyer s. o. S. 35 f. Die Worte müßten, wenn sie dem KP angehört, vor a 1 gestanden haben; vgl. noch den Auferstehungsbericht Apokr. S. 39).

1.

Dobschütz S. 109. — Seiner Neigung, einer singulär auftretenden Hs.-Variante mit dem Zusatz Ἀλεξανδρείας zu Πέτρου bei Anführung des Citats b 3 (S. 118, 107 f.) Glauben beizumessen und die daraus folgende Zuweisung auch auf die beiden anderen Citate der 'Lehre Petri' auszudehnen, widerspricht mit Recht Hilgenfeld, ZwTh 1893, S. 523 ff. Auch die Mitteilung des Textes eines Homilienfragments des alexandrinischen Märtyrerbischofs aus dem cod. Vat. gr. 2081 (vgl. Ehrhard S. 355) durch J. M. Heer und seine daran geknüpften Schlußfolgerungen (Oriens christ. II, 1902, S. 344—351) haben jene Zuweisung um nichts einleuchtender gemacht (die angebliche nähere Verwandtschaft mit b 3 ruht auf einer sehr schmalen Basis). Anderseits wird man den Versuchen, die Sprüche einer bestimmten Situation im Leben des Apostels Petrus einzureihen, bis auf weiteres mit Vorsicht begegnen. — Resch, Agrapha S. 440 vergleicht noch Hebr. 12 3, Hiob 10 1, Ps. 34 18 (f.).

2.

Dobsch. S. 110—118. — Nachahmung Gottes; vgl. Harnack, Mission S. 64 A. 3. — dienen; vgl. Hilgenfeld p. 63 (Diakonie). — Eine herrliche Mahnung, die an den prophetisch nachdrücklichen Passus Jak. 5 1—6 erinnert; vgl. noch Johannesakten c. 34 (Apokr. S. 438); Thomasakten c. 19 f. (Apokr. S. 487). Es ist mir übrigens auffallend und bezeichnend, daß Clemens Alex., der das KP kannte, in seiner kleinen Schrift quis div. salv. sich dieses Wortes nicht bedient.

3.

Dobsch. S. 118—121. — der Seele Stimme; vgl. Petrusakten c. 39 (Apokr. S. 422). — erschöpfte (δαπανᾶν) vgl. Valentinfragment (Apokr. S. 142 A. 1). —

Von den sonst mit KP in Verbindung gebrachten Stücken (Apokr. S. 169 A. 1) wird der in auffälligem Zusammenhang mit den echten Bestandteilen von Clemens Alex. citirte Paulusspruch nach dem Vorgange Credners (s. o. S. 241) und Aelterer noch von Hilgenfeld mit sehr beachtenswerter Begründung dem KP zugewiesen (p. 63 f. ZwTh 1893, S. 529 f.), während Harnack und Zahn für Zugehörigkeit zu den Paulusakten stimmen; desgl. E. Rolffs s. u. zu XXIII unter d, wo auch nähere Nachweise der gelehrten Ansichten zu den beiden anderen Fragmenten (aus Ps.-Cyprian und Lactanz) gegeben werden. (Ein Zusammenwirken der beiden Apostel Petrus und Paulus in Rom schildern bekanntlich die jüngeren katholischen Petrus- und Paulusakten.) Gegen die Zugehörigkeit jener drei Fragmente zu den Paulusakten äußert sich neuerdings C. Schmidt, Acta Pauli S. 124 f.

Als Entstehungsort des KP wird von den Meisten Aegypten angenommen, von Hilgenfeld Griechenland, der es kaum vor Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein läßt, während Zahn die letzten Jahrzehnte des ersten Jahrhdts., also einen recht frühen Zeitpunkt, annimmt (II 831 f.; S. 830 A. 1 unsichere Vermutungen über weitere Stoffzugehörigkeit). Seine Vermutung, daß Mc. 16 14—19 (20) dem KP entnommen sei (II 938; dazu Dobschütz S. 76 A. 1), erinnert an Dobschütz' Hypothese vom KP als δεύτερος λόγος zum Mc.-Evang., deren innere Beweismittel (S. 68 ff. 102—104 jedoch kaum stärker sind als die von Hilgenfeld für seine Ansicht (Verhältnis zur AG.) beigebrachten (vgl. dessen Gegenbemerkungen ZwTh 1893, S. 533—535). Je mehr man die Existenz des größeren (unechten) Mc.schlusses hinaufzurücken vermag, um so kürzer wird der Zeitraum, in welchem das KP jene vermutete wichtige Stelle eingenommen haben könnte.

XVI.
Der sogen. 2. Clemensbrief, eine Gemeindepredigt.

(H. v. Schubert.)

Allgemeines: Die beiden (Apokr. S. 172) angeführten Ansichten über den Ursprung des Stückes werden von den beiden Forschern vertreten, die die besten Untersuchungen und kommentirten Ausgaben verfaßt haben: A. Harnack in PA[2] und ZKG I (1877) S. 264—83. 329—64 und J. B. Lightfoot in Apostolic fathers I, 2 S. 189—281. 1890. Während sie darin einig waren, daß der cod. Const. den Charakter des Schriftstückes als einer Homilie über jeden Zweifel gestellt habe, und sie dieselbe aus den gleichen allgemeinen Gründen, der „vorkatholischen Vorstufe" (Harnack 130—50, spätestens um 160, Lightfoot 120—40) zuwiesen, gingen sie in der Bestimmung des Ursprungsorts auseinander: Harnack fand nach dem ausführlichen Nachweise Hagemanns in d. Tüb. Theol. Quartalschr. 1861 S. 521 f. die Verwandtschaft mit Hermas so groß, „daß es nicht allzukühn ist, zu behaupten, daß beide Schriftstücke aus derselben Gemeinde stammen, d. h. der römischen", und erklärte die Hypothese Skworzows, Patrol. Untersuchungen 1875, S. 47 ff., daß wirklich ein Clemens, nämlich der Hermas nahestehende vis. II 4 genannte Clemens der Autor sei, für sehr beachtenswert (ZKG 363 f., vgl. ThLZ 1876, Sp. 103 ff.); Lightfoot dagegen sah eine ebenso tiefe Differenz wie Aehnlichkeit zwischen den Anschauungen von 2. Clem. und Herm. (S. 201), bezweifelte die Existenz jenes anderen Clemens (S. 207 f., vgl. I, 1, 359 f.) und fand c. 7 und namentlich den absoluten Gebrauch von καταπλέουσιν ohne Angabe, wohin die „Landung" sich richtet, nur bei einem korinthischen Prediger und Publikum erklärlich, dem die Beziehung auf die isthmischen Spiele selbstverständlich war. Das letztere Argument ist auch für F. X. Funk (in s. Ausg., zuletzt in d. Aufsatz ‚Der sog. 2. Clemensbrief' in Tüb. Theol. Quartalschr. 1902, S. 356 ff.) entscheidend. Danach konnten die älteren Annahmen, daß Clemens Romanus (zuletzt noch Bryennios) oder Clemens Alexandrinus (Hilgenfeld) die Verfasser seien, für abgetan gelten; auch die, welche Hilgenfeld, N. T. e. c. I 1866, p. XXXIX aufgestellt und danach Harnack in der 1. Auflage seiner Väterausgabe 1 p. XCI aufgenommen hatte, daß in unserem Schriftstück der Brief zu erkennen sei, den Bischof Soter v. Rom (165/7—173/5) an B. Dionysius v. Korinth schickte und der letztere in seinem von Euseb. h. e. II, 25. IV, 25 ausgezogenen Römerbrief beantwortete; Harnack selbst bezeichnete sie als „fürder unmöglich" (a. a. O. S. 267). Doch hat er sie jetzt in der ‚Altchristl. Chronologie' S. 438 ff. in der Form, daß die ursprünglich in Rom gehaltene Homilie nach Korinth gesandt sei, wieder aufgenommen, und hält sie „aus überlieferungsgeschichtlichen Erwägungen für nahezu geboten". Indessen das Rätsel der Ueberlieferung erklärt sich auch auf anderem Wege, und die Hypothese wird heute von den gleichen sachlichen Schwierigkeiten nicht nur ge-, sondern erdrückt wie früher; vgl. H. v. Schubert, GgA 1899, S. 569 ff. A. Ehrhard S. 78 ff., F. X. Funk a. a. O. S. 349 ff. Vollends verfehlt ist der Versuch A. Stahls (Patrist. Untersuch. 1902, S. 286 ff.), die alte, auch von Harnack nie gebilligte Annahme Hagemanns (a. a. O. S. 509 ff.), daß das Herm. vis. II, 4 erwähnte, durch jenen Clemens zu versendende Cirkularschreiben eben unsere Clemenshomilie selbst sei, mit der Soter-Hypothese Harnacks zu verbinden, wodurch auch Hermas in diese späte Zeit rücken würde, s. dagegen Hennecke in ThLZ 1902, Sp. 205 und Funk a. a. O. S. 362 ff. — Ueber Christentum und Theologie des Briefes handelte am besten Harnack in ZKG S. 329—356. — Für die Evangeliencitate vgl. Aegypterevangelium. — Als die der Predigt vorangehende und in freier Weise zugrunde liegende Anagnose hat R. Knopf in ZnW III S. 206 ff. die Kapitel Jes. 54—66 zu bestimmen versucht. — Standort der syrischen Uebersetzung s. Apokr. S. 84 A. 1. Hauptsächlichste Varianten bei Lightfoot.

Specielles.

1 1 wie über Gott, vgl. Brief des Plinius an Trajan: carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem. Das Fehlen des Artikels bei θεοῦ ist schwerlich bedeutungslos. Der Anfang der Predigt wurde um der Theologie Christi willen von den Monophysiten (Timoth. v. Alex., Severus v. Antiochien) später besonders geschätzt und citirt (Harnack, ZKG a. a. O.) und findet sich auch in einigen anonymen syrischen Excerpten (Lightfoot). — Richter der L. u. der T., vgl. AG 10 42, 1. Petr. 4 5, 2. Tim. 4 1, Barn. 7, 2, Polyk. 2, 1. — 2 zuhören, vgl. 15, 2. 19, 1 f.

3 Entgelt, vgl. Ps. 116 12 — Gnadenerweise, so ὅσια nach LXX Jes. 55 3 (vgl. AG. 13 34) und 2. Chron. 6 42. Sonst: wie viel heilige Pflichten schulden wir ihm! — 4 Vater — Söhne angeredet. Bei der Gleichsetzung von Gott und Christus eher im Sinne von Hos. 2 1 = Röm. 9 26, 2. Kor. 6 18, 1. Joh. 3 1 zu verstehen, als etwa auf Stellen wie Mt. 9 2, die Anrede Jesu (τέκνον) an d. Gichtbrüchigen, zu beziehen — 5 Gegenlohn, vgl. Hiob 41 3 = Röm. 11 35 — 6 Steine — Holz. Ein Heidenchrist spricht zu Heidenchristen, vgl. 2, 1 ff. — Leben — Tod, vgl. 1. Tim. 5 6; Augustin conf. I 6 — wieder sehen, vgl. 9, 2 — abstreifend usw. Dieselbe Wortzusammenstellung mit anderem Sinn Hebr. 12 1. Zur Sache 2. Kor. 4 4 — 7 keine Hoffnung, vgl. Eph. 2 12 — 8 zum Dasein, vgl. Hos. 2 25 (= Röm. 9 25 vgl. 4 17); Herm. vis. I 1, mand. I.

2 1 ff. Vgl. Justin apol. I 53. — 1 unsere Kirche, s. u. zu 14, 1. — 3 Gott zu haben meinen, das sind die Juden, vgl. bes. Missionspred. d. Petr. (Apokr. S. 170 31; oben S. 244 f.); ep. Diogn. 3, 2. — 4 andere Schrift, also die neutestam. Evangelienschrift neben die alttest. gestellt. — 6 Stehende — Fallende, vgl. 1. Kor. 10 12, Röm. 14 4. — 7 schon verloren, Barn. 14, 5.

3 1 zuerst, fehlt „zweitens". — Lebenden, den toten Götzen, vgl. Weish. 15 17 — Vater der Wahrheit, s. u. 19, 1. Vgl. Joh. 15 26 und den Vater der Lüge Joh. 8 44 — erkannt haben — Erkenntnis, vgl. Joh. 17 3, ein Vers, der ganz anklingt. — Christus verleugnen, vgl. Mt. 10 33, Lk. 12 9 (AG. 3 13 ff.), 2. Tim. 2 12, 2. Petr. 2 1 — 2 Ob das Herrnwort nur frei nach Mt. (Lk.) citirt ist oder in anderer Version vorgelegen, ist nach dieser Stelle allein nicht zu entscheiden. Lightfoot streicht „vor den Menschen" nach d. Syrer.

4 tun was er sagt, vgl. Joh. 15 14. 2 5, Lk. 17 10, — von ganzem Herzen und von ganzem Gemüte, vgl. Mc. 12 30 (5. Mos. 6 5) — 5 der Spruch Gottes bei Jesaja als Spruch Christi gefaßt. — 4 2 Die Stelle steht wie 3, 2. Justin apol. I 16 citirt die Mt.stelle genau. Die hier eingesetzten Begriffe „gerettet werden" statt „ins Himmelreich kommen" und „Gerechtigkeit", bezw. „Ungerechtigkeit" statt „Willen des V. i. H." finden sich in d. Lukasversen 13 23. 27; vgl. auch Lk. 6 46 — 3 übelreden, ebenso Jak. 4 11, Herm. mand. II — gütig, ἀγαθούς wie Tit. 2 5, 1. Petr. 2 18.

4 Menschen mehr fürchten als Gott, vgl. AG. 4 19. 5 29, 1. Petr. 3 14 f. — 5 Das Herrnwort berührt sich nahe mit Lk. 13 26 f., also der Geschichte, die schon vorher anklang, ohne daß es von hier stammen wird. — 5 1 Pilgrimschaft, eigentl. Beisassenschaft, vgl. 1. Petr. 1 17 — aus dieser Welt herauszugehen, vgl. Offb. Petr. 5 — 2 ff. Die Stelle berührt sich wieder eng mit kanon. Stellen, Lk. 10 3. 12 4 f. Mt. 10 16. 28, aber die dort auseinandergerissenen Sprüche sind hier durch die konkrete Situation eines Gesprächs zwischen Jesus und Petrus zusammengehalten, ein giltiger Beweis, daß hier eine andere apokryphe Quelle vorliegt — 4 nach ihrem Tode, würde besser fehlen. Der Sinn ist klar, der Ausdruck ganz schief — 5 Ruhe, vgl. Mt. 11 29 — von kurzer Dauer, vgl. 1. Joh. 2 17, s. u. 6, 6.

6 heilig und gerecht, d. i. unsere Schuldigkeit gegen Gott und gegen Menschen, vgl. z. B. 1. Thess. 2 10, unten 6, 9. 15, 3 — fremd achten, Herm. sim. I 3. 11 vgl. 1. Kor. 7 29 ff., Phil. 3 8. — 6 2 Der Spruch stimmt bis auf einen geringen formalen Unterschied mit Mc. und Mt. überein, während er sich von Lk. mehr entfernt. Dieser Tatbestand führt hier nicht auf eine apokryphe Quelle — 3 zwei

Feinde, vgl. Jak. 4 4, 1. Joh. 5 19 — 4 Schändung, eigentl. Verderben, wie hier mit Hurerei zusammen Barn. 10,7 u. sonst — 5 absagen, vgl. Act. Paul. et Thecl. 5, Herm. mand. VI 2,9 Ign. ad Philad. 11 — 6 hassen, nach Mt. 6 24, Lk. 16 13, vgl. Lk. 14 26 — vergänglich, ein Gedankenzusammenhang wie Mt. 6 19 ff. liegt vor. — vergänglich — unvergänglich, wie in 1. Kor. 9 25. 15 52, 1. Petr. 1 23 vgl. 1 4 — 7 Ruhe finden, Mt. 11 29 — 8 f. In der Hesekielstelle, die hier stark abgekürzt ist, fehlen die Worte „in der Gefangenschaft". Dagegen stammt das „durch ihre Gerechtigkeit" noch aus Hes. 14 14. 20 — 9 Taufe bewahren, vgl. Act. Pauli et Th. 6. Der ganze Vers zeigt, daß der Verf. die Gnade der Sündenvergebung wesentlich auf die Taufe beschränkt und den Menschen darauf angewiesen sieht, unter Festhaltung dieses Zustandes der Reinheit mit guten Werken sich den Eingang ins Reich zu verschaffen. — Königreich, so βασίλειον besser als mit Königspalast zu übersetzen, wie Sib. III 159, Test. d. 12 Patr. Jud. 17 22, Gaius bei Eus. h. e. III 28 u. a. Stellen bei Lightfoot. — Fürsprecher, vgl. 1. Joh. 2 1, wo in Christo dieser Anwalt gezeigt wird für den, der durch Sünde „die Taufe befleckt".

7 1 ff. Zum ganzen Kapitel vgl. Paulus „an die Korinther" mit Beziehung auf ihre Spiele 1. Kor. 9 24 f., welche Stelle dem Verf. doch wohl im Sinn ist („an echo" Lightfoot) — 1 Kampf zur Hand, vgl. 1. Clem. 7, 1 — viele landen — nicht alle gekrönt, ähnlich Paulus a. a. O.: alle laufen, einer bekommt den Preis — vergängliche Kämpfe, Kämpfe um vergängl. Güter, also vielmehr „vergängliche Kränze", wie bei Paulus — anlanden wie 7,3 = überfahren, landen im übertragenen Sinn oder mit besonderer Beziehung auf die korinthische Küste, wofür der absolute Gebrauch spricht; dann fällt die Stelle für den Ursprung in Korinth stark ins Gewicht, s. Lightfoot — gemüht und gekämpft wie 1. Tim. 4 10, Const. ap. II 14 — 3 laufen, θέωμεν, so der Syrer gegen die griech. Kodd., die θῶμεν haben: laßt uns aufstellen. Vgl. 2. Tim. 4 7, Hebr. 12 1 — rechten Weg, vgl. AG. 13 10, 2. Petr. 2 15 — wenigstens nahe. In Olympia wurden für Wagenrennen zweite und dritte Preise gegeben, s. Lightfoot. Vgl. Josephus bell. jud. I 21, 8. Die Stelle als vom „heiligen Clemens" frei citirt von Dorotheus (7. Jhdt.), doctr. XXIII. Wie sich der Prediger das dogmatisch gedacht hat, bleibt unklar — 4 Betrüger, eig. einer der verdirbt (φθείρων), nämlich die Spielregeln. Vergl. Epiph. haer. 61, 7. Das Gegenteil 2. Tim. 2 5: gesetzmäßig (νομίμως) kämpfen. Ueber die Sache die Nachweise bei Lightfoot — 6 Siegel, wie oben 6, 9 und unten 8, 6 die Taufe. So oft, z. B. Herm. sim. VIII 6, 3, IX 16; „versiegelt" schon Eph. 1 13. 4 30. Nachweise bei Harnack und Lightfoot.

8 2 Ton — Töpfer. Vgl. Jer. 18 4—6 (Röm. 9 21), wo das Bild anders gewendet — nicht mehr helfen, scil. weil der Ton im Ofen dann hart geworden ist — 3 Bekenntnis ablegen. Wohl Hindeutung auf das Bekenntnis vor der Gemeinde, wie Apostellehre 14, 1.

4 Fleisch rein bewahren, vgl. Act. Pauli et Thecl. 5. 12 — 5 im Evangelium. Das Evangelium also bereits eine schriftliche Größe. Der Spruch berührt sich wieder nahe mit Lk. (vgl. Mt. 25 21), aber ist in sich klar und geschlossen, während bei Lk. zwei Gedanken sich verschlingen und dadurch die Stelle zur crux interpretum wird. Daß eine apokryphe Quelle vorliegt, ist danach wahrscheinlich. Aehnliches Citat bei Iren. adv. haer. II 34, 3 — 6 Bewahret unbefleckt, vgl. 1. Tim. 6 14, Jak. 1 27.

9 1–5 in denselben syr. Fragmenten citirt, in denen sich der Anfang des Briefes findet. Die ganze Stelle richtet sich gegen die frühzeitig (vgl. 1. Kor. 15 12) auftauchende, später von den gnostischen Sekten vertretene und auf dem heidn. Dualismus fußende Bestreitung leiblicher Auferstehung und gegen die damit verbundene antinomistische Moral, daher viele verwandte Stellen: 2. Tim. 2 18, Polyk. 7, Herm. sim. V 7, Act. Pauli et Th. 14 u. a. Dieser Gegensatz scheint auch an anderen Stellen durch (c. 14), ohne daß man in ihm geradezu den zweiten Hauptgesichtspunkt neben der Warnung vor Menschen- und Todesfurcht zu sehen hat, wie Hilgen-

feld, Ap.Väter 115, tut — 2 sehen gelernt, s. ob. 1, 6 — 3 Tempel Gottes, wie 1. Kor. 6 19, Ign. ad Philad. 7, 2 — 4 hingelangen, nämlich ins Gericht (Lightfoot) oder ins Reich Gottes (9, 6, Harnack) — 5 Wenn Christus. Obgleich alle 3 Kodd. und Timoth. v. Alex., der auch diese Stelle (wie 1, 1) citirt, statt εἰ Χρ. εἷς Χρ. lesen, so ist doch sicher mit dem syr. Fragment, dem Zusammenhang allein entsprechend, zu lesen wie oben — zuerst Geist, nach 14, 2 nicht als heil. Geist, wie bei Herm. sim. V 5, IX 1 zu fassen, sondern = von geistiger, pneumatischer Natur, vgl. die Spekulationen über den ἄνθρωπος ἐπουράνιος 1. Kor. 15 46 ff. Wohl Präexistenz, aber noch keine Logoslehre. Harnack, ZKG. 340 f. — Fleisch wurde, Joh. 1 14.

7 Als wir denn Zeit haben, wie Gal. 6 10 und Ign. ad Smyrn. 9 — der da heilt, Gott der Arzt ep. Diogn. 9, 6, Christus der eine Arzt Ign. ad Eph. 7, 2. — 9 Vorherwisser, der Ausdruck z. B. Justin apol. I 44, dial. 82 die Sache Ps. 94 11, Mt. 6 8, Lk. 16 15, Röm. 8 27 — 10 mit dem Munde, wie oben 3, 9 — als Söhne, s. oben 1, 4. — 11 Dem Wortlaut nach mit Mt. und Mc., dem Satzbau nach mit Lk. sich mehr berührend. Ob frei aus dem Gedächtnis citirt oder aus einer apokryphen Quelle, ist hier so wenig zu entscheiden wie 3, 3. Am ähnlichsten die Form des Citats bei Clem. Alex. ecl. proph. 20, nur daß dort noch zugefügt ist „und Miterben", vgl. das hier Vorhergehende „uns aufnehme als Söhne", das auf das Citat hingeführt haben könnte.

10 1 ff. Vgl. Ps. 34 15 (10 ff.) — Bosheit, böse Gesinnung die Wurzel der Tatsünde vgl. Jak. 1 14 f. — ergreife, dieselbe Wendung Barn. 4, 1 — 3 die Menschen nicht finden. Es ist dem nachfolgenden Frieden nicht möglich, die M. zu erreichen. Anders Lightfoot, der durch die Konjektur εὐημερεῖν „gute Tage haben" statt εὑρεῖν ἄνθρωπον einen noch genaueren Anschluß an die Psalmstelle gewinnt. Die Annahme einer größeren Lücke (Hilgenfeld[2] S. XLVIII. 77) wird von Lightfoot widerlegt S. 233 f. — menschliche Furchtgedanken, oben 4, 4. — 4 die Verheißung, für die Erfüllung der Verheißung, wie AG. 1 4, Gal. 3 14, Hebr. 6 15 — 5 böse Lehren geben, geht auf Irrlehrer, die aber nicht notwendig gnostische Antinomisten zu sein brauchen. Eine sehr verwandte Stelle Ign. ad Eph. 16 — sie selbst, eigentl. für sie und für die, die sie hören.

11 Auf die starke Werkgerechtigkeit, die in diesem Kapitel gelehrt wird, wies A. Ritschl hin in Altkath. Kirche[2] S. 286 f., vgl. Harnack zur Stelle. Der umwandelnde Glaube ist die Aneignung der Verheißung Gottes oder unserer „Berufung" — 2 das prophetische Wort, wie 2. Petr. 1 19. Dasselbe Citat aus einem unbekannten Apokryphon (Eldad und Modat?) ist auch 1. Clem. 23, 3 f. citirt, mit leichten Abweichungen und ohne den Schluß, so daß also 2. Clem. nicht aus 1. Clem. geschöpft haben kann, selbst wenn man Bekanntschaft mit 1. Clem. aus diesem Kapitel (Lightfoot) schließen wollte. Aber für die Entstehung beider Stücke in derselben Gemeinde Rom spricht allerdings die gemeinsame Benutzung einer sonst unbekannten Quelle (Harnack). Zum Inhalt vgl. 2. Petr. 3 4 — von Tag zu Tag, vgl. 2. Petr. 2 8 — 5 nicht geteilter Seele, Jak. 1 8, 4 8, Herm. vis. II 2, III 2, 3, 4, 7, 10 f., IV 1 f., mand. IX. X, sim. VIII 7, Apostell. 4. — 6 getreu ist er, vgl. Hebr. 10 23 — einem jeden für seine Werke, Mt. 16 27, Röm. 2 6, Off. 22 12 — 7 kein Ohr gehöret. Derselbe Vers nur vollständiger in 1. Clem. 34, 8, ebenso Mart. Polyk., Hegesipp, Irenäus u. a. Ueber seinen Ursprung in der Apokal. Eliä, seine Verwertung bei Paulus, seine Bedeutung für die gnost. Mysterien s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[3] III, 267 ff., dazu Lightfoot zu 1. Clem. 34. An unserer Stelle ist der Anschluß an die bei Paulus vorliegende Fassung so eng, daß der Prediger veranlaßt wird, aus der Konstruktion zu fallen; er kann aus Paulus, aber auch 1. Clem. schöpfen.

12 1 stündlich, καθ' ὥραν nach dem Zusammenhang nur so und nicht „zu seiner Zeit" oder „bald" zu übersetzen. Daß die Parusie „bald" erfolge, ist die Voraussetzung für den Appell des Verf. — Tag der Erscheinung Gottes, vgl. Tit. 2 13 f., 1. Tim. 6 14, 2. Tim. 2 10, 4 1. 8. Zur Sache vgl. Mt. 24 42 ff., 25 1 ff. 13,

Feinde, vgl. Jak. 4 4, 1. Joh. 5 19 — 4 Schändung, eigentl. Verderben, wie hier mit Hurerei zusammen Barn. 10,7 u. sonst — 5 absagen, vgl. Act. Paul. et Thecl. 5, Herm. mand. VI 2,9 Ign. ad Philad. 11 — 6 hassen, nach Mt. 6 24, Lk. 16 13, vgl. Lk. 14 26 — vergänglich, ein Gedankenzusammenhang wie Mt. 6 19 ff. liegt vor. — vergänglich — unvergänglich, wie in 1. Kor. 9 25. 15 52, 1. Petr. 1 23 vgl. 1 4 — 7 Ruhe finden, Mt. 11 29 — 8 f. In der Hesekielstelle, die hier stark abgekürzt ist, fehlen die Worte „in der Gefangenschaft". Dagegen stammt das „durch ihre Gerechtigkeit" noch aus Hes. 14 14. 20 — 9 Taufe bewahren, vgl. Act. Pauli et Th. 6. Der ganze Vers zeigt, daß der Verf. die Gnade der Sündenvergebung wesentlich auf die Taufe beschränkt und den Menschen darauf angewiesen sieht, unter Festhaltung dieses Zustandes der Reinheit mit guten Werken sich den Eingang ins Reich zu verschaffen. — Königreich, so βασίλειον besser als mit Königspalast zu übersetzen, wie Sib. III 159, Test. d. 12 Patr. Jud. 17 22, Gaius bei Eus. h. e. III 28 u. a. Stellen bei Lightfoot. — Fürsprecher, vgl. 1. Joh. 2 1, wo in Christo dieser Anwalt gezeigt wird für den, der durch Sünde „die Taufe befleckt".

7 1 ff. Zum ganzen Kapitel vgl. Paulus „an die Korinther" mit Beziehung auf ihre Spiele 1. Kor. 9 24 f., welche Stelle dem Verf. doch wohl im Sinn ist („an echo" Lightfoot) — 1 Kampf zur Hand, vgl. 1. Clem. 7,1 — viele landen — nicht alle gekrönt, ähnlich Paulus a. a. O.: alle laufen, einer bekommt den Preis — vergängliche Kämpfe, Kämpfe um vergängl. Güter, also vielmehr „vergängliche Kränze", wie bei Paulus — anlanden wie 7,3 = überfahren, landen im übertragenen Sinn oder mit besonderer Beziehung auf die korinthische Küste, wofür der absolute Gebrauch spricht; dann fällt die Stelle für den Ursprung in Korinth stark ins Gewicht, s. Lightfoot — gemüht und gekämpft wie 1. Tim. 4 10, Const. ap. II 14 — 3 laufen, θέωμεν, so der Syrer gegen die griech. Kodd., die θῶμεν haben: laßt uns aufstellen. Vgl. 2. Tim. 4 7, Hebr. 12 1 — rechten Weg, vgl. AG. 13 10, 2. Petr. 2 15 — wenigstens nahe. In Olympia wurden für Wagenrennen zweite und dritte Preise gegeben, s. Lightfoot. Vgl. Josephus bell. jud. I 21, 8. Die Stelle als vom „heiligen Clemens" frei citirt von Dorotheus (7. Jhdt.), doctr. XXIII. Wie sich der Prediger das dogmatisch gedacht hat, bleibt unklar — 4 Betrüger, eig. einer der verdirbt (φθείρων), nämlich die Spielregeln. Vergl. Epiph. haer. 61, 7. Das Gegenteil 2. Tim. 2 5: gesetzmäßig (νομίμως) kämpfen. Ueber die Sache die Nachweise bei Lightfoot — 6 Siegel, wie oben 6, 9 und unten 8, 6 die Taufe. So oft, z. B. Herm. sim. VIII 6, 3, IX 16; „versiegelt" schon Eph. 1 13. 4 30. Nachweise bei Harnack und Lightfoot.

8 2 Ton — Töpfer. Vgl. Jer. 18 4—6 (Röm. 9 21), wo das Bild anders gewendet — nicht mehr helfen, scil. weil der Ton im Ofen dann hart geworden ist — 3 Bekenntnis ablegen. Wohl Hindeutung auf das Bekenntnis vor der Gemeinde, wie Apostellehre 14, 1.

4 Fleisch rein bewahren, vgl. Act. Pauli et Thecl. 5. 12 — 5 im Evangelium. Das Evangelium also bereits eine schriftliche Größe. Der Spruch berührt sich wieder nahe mit Lk. (vgl. Mt. 25 21), aber ist in sich klar und geschlossen, während bei Lk. zwei Gedanken sich verschlingen und dadurch die Stelle zur crux interpretum wird. Daß eine apokryphe Quelle vorliegt, ist danach wahrscheinlich. Aehnliches Citat bei Iren. adv. haer. II 34, 3 — 6 Bewahret unbefleckt, vgl. 1. Tim. 6 14, Jak. 1 27.

9 1–5 in denselben syr. Fragmenten citirt, in denen sich der Anfang des Briefes findet. Die ganze Stelle richtet sich gegen die frühzeitig (vgl. 1. Kor. 15 12) auftauchende, später von den gnostischen Sekten vertretene und auf dem heidn. Dualismus fußende Bestreitung leiblicher Auferstehung und gegen die damit verbundene antinomistische Moral, daher viele verwandte Stellen: 2. Tim. 2 18, Polyk. 7, Herm. sim. V 7, Act. Pauli et Th. 14 u. a. Dieser Gegensatz scheint auch an anderen Stellen durch (c. 14), ohne daß man in ihm geradezu den zweiten Hauptgesichtspunkt neben der Warnung vor Menschen- und Todesfurcht zu sehen hat, wie Hilgen-

feld, Ap.Väter 115, tut — 2 sehen gelernt, s. ob. 1, 6 — 3 Tempel Gottes, wie 1. Kor. 6 19, Ign. ad Philad. 7, 2 — 4 hingelangen, nämlich ins Gericht (Lightfoot) oder ins Reich Gottes (9, 6, Harnack) — 5 Wenn Christus. Obgleich alle 3 Kodd. und Timoth. v. Alex., der auch diese Stelle (wie 1, 1) citirt, statt εἰ Χρ. εἷς Χρ. lesen, so ist doch sicher mit dem syr. Fragment, dem Zusammenhang allein entsprechend, zu lesen wie oben — zuerst Geist, nach 14, 2 nicht als heil. Geist, wie bei Herm. sim. V 5, IX 1 zu fassen, sondern = von geistiger, pneumatischer Natur, vgl. die Spekulationen über den ἄνθρωπος ἐπουράνιος 1. Kor. 15 45 ff. Wohl Präexistenz, aber noch keine Logoslehre. Harnack, ZKG. 340 f. — Fleisch wurde, Joh. 1 14.

7 Als wir denn Zeit haben, wie Gal. 6 10 und Ign. ad Smyrn. 9 — der da heilt, Gott der Arzt ep. Diogn. 9, 6, Christus der eine Arzt Ign. ad Eph. 7, 2. — 9 Vorherwisser, der Ausdruck z. B. Justin apol. I 44, dial. 82 die Sache Ps. 94 11, Mt. 6 8, Lk. 16 15, Röm. 8 27 — 10 mit dem Munde, wie oben 3, 9 — als Söhne, s. oben 1, 4. — 11 Dem Wortlaut nach mit Mt. und Mc., dem Satzbau nach mit Lk. sich mehr berührend. Ob frei aus dem Gedächtnis citirt oder aus einer apokryphen Quelle, ist hier so wenig zu entscheiden wie 3, 3. Am ähnlichsten die Form des Citats bei Clem. Alex. ecl. proph. 20, nur daß dort noch zugefügt ist „und Miterben", vgl. das hier Vorhergehende „uns aufnehme als Söhne", das auf das Citat hingeführt haben könnte.

10 1 ff. Vgl. Ps. 34 15 (10 ff.) — Bosheit, böse Gesinnung die Wurzel der Tatsünde vgl. Jak. 1 14 f. — ergreife, dieselbe Wendung Barn. 4, 1 — 3 die Menschen nicht finden. Es ist dem nachfolgenden Frieden nicht möglich, die M. zu erreichen. Anders Lightfoot, der durch die Konjektur εὐημερεῖν „gute Tage haben" statt εὑρεῖν ἄνθρωπον einen noch genaueren Anschluß an die Psalmstelle gewinnt. Die Annahme einer größeren Lücke (Hilgenfeld[2] S. XLVIII. 77) wird von Lightfoot widerlegt S. 233 f. — menschliche Furchtgedanken, oben 4, 4. — 4 die Verheißung, für die Erfüllung der Verheißung, wie AG. 1 4, Gal. 3 14, Hebr. 6 15 — 5 böse Lehren geben, geht auf Irrlehrer, die aber nicht notwendig gnostische Antinomisten zu sein brauchen. Eine sehr verwandte Stelle Ign. ad Eph. 16 — sie selbst, eigentl. für sie und für die, die sie hören.

11 Auf die starke Werkgerechtigkeit, die in diesem Kapitel gelehrt wird, wies A. Ritschl hin in Altkath. Kirche[2] S. 286 f., vgl. Harnack zur Stelle. Der umwandelnde Glaube ist die Aneignung der Verheißung Gottes oder unserer „Berufung" — 2 das prophetische Wort, wie 2. Petr. 1 19. Dasselbe Citat aus einem unbekannten Apokryphon (Eldad und Modat?) ist auch 1. Clem. 23, 3 f. citirt, mit leichten Abweichungen und ohne den Schluß, so daß also 2. Clem. nicht aus 1. Clem. geschöpft haben kann, selbst wenn man Bekanntschaft mit 1. Clem. aus diesem Kapitel (Lightfoot) schließen wollte. Aber für die Entstehung beider Stücke in derselben Gemeinde Rom spricht allerdings die gemeinsame Benutzung einer sonst unbekannten Quelle (Harnack). Zum Inhalt vgl. 2. Petr. 3 4 — von Tag zu Tag, vgl. 2. Petr. 2 8 — 5 nicht geteilter Seele, Jak. 1 8, 4 8, Herm. vis. II 2, III 2, 3, 4, 7, 10 f., IV 1 f., mand. IX. X, sim. VIII 7, Apostell. 4. — 6 getreu ist er, vgl. Hebr. 10 23 — einem jeden für seine Werke, Mt. 16 27, Röm. 2 6, Off. 22 12 — 7 kein Ohr gehöret. Derselbe Vers nur vollständiger in 1. Clem. 34, 8, ebenso Mart. Polyk., Hegesipp, Irenäus u. a. Ueber seinen Ursprung in der Apokal. Eliä, seine Verwertung bei Paulus, seine Bedeutung für die gnost. Mysterien s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[3] III, 267 ff., dazu Lightfoot zu 1. Clem. 34. An unserer Stelle ist der Anschluß an die bei Paulus vorliegende Fassung so eng, daß der Prediger veranlaßt wird, aus der Konstruktion zu fallen; er kann aus Paulus, aber auch 1. Clem. schöpfen.

12 1 stündlich, καθ' ὥραν nach dem Zusammenhang nur so und nicht „zu seiner Zeit" oder „bald" zu übersetzen. Daß die Parusie „bald" erfolge, ist die Voraussetzung für den Appell des Verf. — Tag der Erscheinung Gottes, vgl. Tit. 2 12 f., 1. Tim. 6 14, 2. Tim. 2 10, 4 1. 8. Zur Sache vgl. Mt. 24 42 ff., 25 1 ff. 13,

Lk. 12_{35} f. $_{46}$. — 2 ff. Der Herrnspruch, der als eine Antwort auf eine Anfrage bezeichnet wird, kehrt fast ebenso wieder bei Clem. Alex. strom. III 13, 92 und wird von diesem als nicht in den uns überlieferten vier Evv., sondern „dem nach den Aegyptern“ enthalten bezeichnet. Aus diesen und anderen Stellen bei Clem. Alex. exc. ex Theod. 67, strom. III 6, 45; 9, 63. 64. 66 läßt sich die Perikope leidlich zusammenstellen, die ein Gespräch Jesu mit Salome enthält, und eine Richtung auf strenge Askese, speciell auf Ehelosigkeit verrät, wie denn auch Clemens die Geschichte im Munde des „Enkratiten“ Cassian vorfindet und sich damit auseinandersetzt. Alles Weitere s. o. S. 39 ff., Aeg.-Evangelium. Daß diese Quelle hier benutzt ist, ist trotz Zahn G.K. II 628 ff. und Resch, ZKWL IX 232 ff. höchst wahrscheinlich. Dann aber ist auch anzunehmen, daß wenigstens die Citate 4, 5. 5, 2 ff. 8, 5 gleichfalls daher stammen, und möglicherweise auch 3, 2. 4, 1 (6, 1) und unten 13, 4 — 5 nicht an das Weib in ihr denkt, eig. nichts Weibliches über sie denkt und sie über ihn nichts Männliches. — 6 Der Satz gehört nicht mehr ins Citat, „sagt er“ = hat er damit sagen wollen. Diese Deutung des Spruches durch den Prediger, der auch sonst hohe Strenge in Bezug auf das Fleischesleben vertritt c. 8 f. 14. 15 (Enthaltsamkeit), schließt mit der Verwerfung des Geschlechtstriebs allerdings die Verwerfung der Ehe in sich und knüpft das Kommen des Endes an die Erfüllung dieser Bedingung. Die Benutzung eines Evangeliums, auf das ein Cassian sich stützte, ist wohl verständlich. Die eschatologische Spitze ist dabei hier viel stärker herausgekehrt; dort handelt es sich um die Frage, wann der Tod aufhören wird. — Reich meines Vaters, s. Mt. 6_{10}, 13_{43}, 26_{29}.

13 1 nüchtern sein zum, vgl. 1. Petr. 4_{7} — voll, Röm. 1_{29} u. sonst — abtun, Wendung wie AG. 3_{19} — Menschen gefällig, Eph. 6_{6}, Kol. 3_{22} — denen draußen, d. i. den Heiden, wie 1. Kor. 5_{12} f., Kol. 4_{5}, 1. Thess. 4_{12}, 1. Tim. 3_{7}, 1. Clem. 47, 7 — der Name, nämlich Gottes, absolut wie Tertullian de idol. 14 — 1 ff. vgl. 1. Petr. 2_{12} — 2 und wiederum: Wehe, um dessen willen (καὶ πάλιν· οὐαὶ δι' ὃν), so der Syrer, cod. Const. hat nur: „und: deswegen“ (καὶ· διό), s. darüber Lightfoot. Dieser zweite Teil des Citats ist nach seiner Herkunft unbekannt, findet sich auch sonst (Ign. ad. Trall. 8, 2, Polyk. ad. Phil. 10, 2 und a. a. O.) und wird von Lightfoot (vgl. auch Zahn in PA II 51) als Verunstaltung aus Jes. 52_{5} aufgefaßt, so daß also der Prediger hier denselben Spruch zweimal, einmal nach der LXX, sodann nach der landläufigen Citirweise angeführt hätte. Hält man dies für eine künstliche Erklärung, so wird man umsomehr geneigt sein, auch die folgenden Worte: Warum … was ich will mit zum Citat aus unbekannter Quelle zu ziehen und nicht anzunehmen, daß der Prediger seine eigenen Worte in Gottes Mund lege, wofür 12, 6 und 14, 3 insofern keine Parallelen bieten, als hier beide Male das „spricht Gott“ hinzugefügt ist. — 4 Der Spruch kann frei nach Lk. 6_{32-34} citirt sein, vielleicht auch der apokryphen Evangelienquelle des Verf. entstammen, s. zu 12, 2. Vgl. den Evangelientext Didache 1, 3 τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς — Gnade (χάρις), vgl. 1. Petr. 2_{19} f., also prägnant für Quelle der Gnade oder des göttlichen Wohlwollens. In der Lukasstelle vielmehr = Gnadenlohn, inhaltlich (ποία χάρις) — Gott sagt. Also der Herrnspruch ebenso wie das Wort Gottes im A. T. bezeichnet, vgl. 3, 5.

14 1 von der ersten Kirche, der geistlichen. Die Vorstellung von der präexistenten, auch der Synagoge vorausgehenden Geisteskirche, die schon oben 2, 1. 3 anklang, sich anlehnend an paulin. Spekulationen, wie sie Röm. 4_{9} ff., Gal. 4_{21} ff., Eph. 1_{3} ff. vorliegen, verdichtete sich bei den valentin. Gnostikern zum Aeon der Ekklesia. Unser Stück ist auf dem Wege dahin, trägt aber diese gnostisirenden Anschauungen noch ganz naiv vor in nächster Verwandtschaft bis zu wörtl. Anklang mit Herm. vis. I 1, 6. 3, 4. II 4, 1 — Sonne und Mond, vgl. Ps. $72_{5.7.17}$ — gemäß der Schrift, eig. aus der Schrift, d. h. aus der Zahl derer, von denen die Schrift urteilt — Kirche des Lebens, vgl. 1. Petr. 2_{4} f. — 2 Kirche der Leib Christi, vgl. namentlich Eph. 1_{23}. 4_{12}, Kol. $1_{18.24}$, ferner Stellen wie Röm. 12_{5}, 1. Kor. 12_{12} ff. u. a. — das Männliche Christus,

das Weibliche die Kirche: das Bild der Ehe zw. Christus und der Kirche Eph. 5 22 f., vgl. Offb. 21 2. 9, aber die Begründung mit 1. Mos. 1 27 ist singulär. Sie schließt an die Spekulationen vom präexistenten pneumatischen Christus als dem himmlischen Menschen oder Adam an, die schon vorher 9, 5 anklangen, und erinnert an die gnostisch-valentinianische Vorstellung des Aeonenpaars (der Syzygie) Mensch und Kirche (ἄνθρωπος καὶ ἐκκλησία). Wieder steht der Verf. mitten inne zwischen den paulinischen und den gnostisch-häretischen Aussagen, trägt aber seine gnostisirende Meinung naiv vor. Derartiges, nachdem die gnostische und speciell valentinianische Krisis über Rom (u. Korinth, v. Schubert a. a. O. S. 573 f.) hinweggezogen war, in einem offiziellen Schreiben des röm. Bischofs Soter an den spezifisch „katholisch" gerichteten B. Dionysius, den eifrigen Bekämpfer der Häresie, enthalten zu denken scheint unmöglich. — und dazu die Bücher und die Apostel. Die Anknüpfung ist im griech. cod. Const. undeutlich, der Syrer hat „und auch" (atque etiam), danach Funk für καὶ ὅτι: καὶ ἔτι liest. Dagegen ist der Zusatz des Syrers zu βίβλια, Bücher: „der Propheten" sicher spätere Erklärung der für seine Zeit befremdlichen Wendung, die aufs deutlichste zeigt, daß „die Apostel", also die neutestam. Tradition incl. Evangelien, noch als lebendige und persönliche Autorität geschätzt und nicht mit zur „Bibel" gerechnet wurden, trotz 8, 5 („im Evangelium") und 13,4 („Gott sagt"). Auch in der Kanonbildung steht unsere Quelle auf der Schwelle kirchlicher Normenbildung, also ca. 140. Welche Bücher des A. T. und N. T. die präexistente und damit geistige Weise der Kirche für den Autor lehrten, ist schwer zu sagen: für jenes außer 1. Mos. vielleicht Psalm 45 (vgl. Justin dial. 63) und Hohelied (Lightfoot), für dieses die zu 14, 1 citirten Stellen, dazu vielleicht Hebr. 12 22 f., Offb. 21 9 f. — erst jetzt . . von Anfang, so mit Lightfoot das νῦν ἄνωθεν gewiß zu übersetzen (vgl. Lk. 1 3 AG. 26 5 u. sonst), wobei dem griechischen Ohre das „von oben" mitklang — unser Jesus, oben 9, 5 — offenbar wurde am Ende d. T., vgl. 1. Petr. 1 20, eigentlich „in den letzten Tagen", der Endzeit, in der der Verf. zu leben überzeugt ist. — 3 ff. Das Gedankenknäuel, das hier vorliegt, wird so zu entwirren sein: die eigentlich geistliche Kirche ist ebenso offenbar geworden, wie der eigentlich geistliche Christus, bei ihrer innigen Verbindung mit ihm ist ihre Offenbarung nicht unabhängig von der seinigen, sie ist in seinem Fleische offenbar geworden, ja als sein Leib war sie geradezu sein Fleisch. Wie nun Christus (nach Eph. 5 26 f.) diesen seinen Leib oder sein Fleisch, die Kirche, untadelig darstellt, ihr innerer geistlicher Charakter und seine Verbindung mit ihr intakt bleibt, so sollen auch wir an unserem Teil die Kirche untadelig bewahren und damit auch unsere innere, geistliche Verbindung mit der wahren, geistlichen Kirche: was wir „im Fleische" bewahren, sollen wir „im h. Geiste" empfangen. Dieser Gegensatz bringt den Prediger auf eine doppelte Spekulation, um zu begründen, wie das eine durch das andere bedingt ist, 1) platonisch: das Fleisch ist Gegenbild des Geistes, der das „Original", das αὐθεντικόν ist, darum wer jenes verletzt, verliert dieses; 2) mystisch-gnostisirend 14, 4: tatsächlich ist aus der paulinischen Fassung des Verhältnisses von Christus zur Kirche als des Hauptes zum Körper die als des Geistes zum Fleische geworden. Das wird aufgegriffen (wenn wir aber sagen ꝛc.) und in mystischer Parallele auf uns gewendet: wer sein Fleisch verletzt, verletzt die Kirche, und bei der so engen Verbindung zwischen Fleisch und Geist, Kirche und Christus, auch Geist und Christus. 14, 5 schließt dann mit dem positiven Gedanken des mystischen Realismus ab, daß andererseits bei dieser engen Verbindung auch das Fleisch zur Unsterblichkeit gelangt, wozu 9, 1 ff. und die ἀφθαρσία als Heilsgut 20, 5 u. sonst zu vergleichen ist. Das ist die überschwängliche Herrlichkeit von der 1. Kor. 2 9 geredet ist, eine Stelle, die 11, 7 citirt war und hier wieder anklingt. — Zu bemerken ist noch, daß der hl. Geist, wie Harnack richtig bemerkt (ZKG. S. 342), als besondere Hypostase überhaupt nicht gefaßt wird, er ist teils Christus selbst, teils der von ihm ausgehende Lebensgeist. — In dem ganzen Kapitel von der „Kirche" erinnert nichts an die sich bildende „katholische Kirche" mit ihren Heilsvermittlungen.

15 1 Enthaltsamkeit. Die ganze Deduktion hatte also zur praktischen

Spitze die Aufforderung zur Geschlechtsaskese. Der Ausdruck ἐγκράτεια erinnert an den gnostischen Enkratismus, vgl. Cassian — mich, den Ratgeber, vgl. 19, 1. Das persönliche Moment tritt stärker vor. Die Stelle ist schwerlich ohne Kenntnis von Jak. 5 19 f. geschrieben, mit deren Wortlaut sie sich berührt. Nur ist hier der Begriff der Leistung vor Gott, bezw. der Gegenleistung herausgebildet und dabei ein oft, schon c. 1 und 3, angeschlagener Gedanke wieder aufgenommen. — der da redet und der da hört, vgl. Offb. 1 3. Der Predigtcharakter tritt hier deutlicher heraus, vgl. 1, 2. 17, 3. 19, 1.

3 werde ich sprechen, Jes. 58 9: „wird er sprechen", Vermischung mit Jes. 65 24. Ebenso bei Iren. IV 17, 3 vgl. auch Const. ap. III 7.

16 1 noch Zeit, vgl. 8, 1. 9, 7. — 2 Erbarmen Jesu: Jesus der Richter erbarmt sich nach Maßgabe unseres Tuns. — 3 der Tag kommt, unmittelbare Parusieerwartung, vgl. oben 12, 1 ff. — einige. Harnack erinnert an die geläufige Vorstellung von den vielen Himmeln, Lightfoot hält eine Textverderbnis für wahrscheinlich — Zu den eschatolog. Bildern vgl. 2. Petr. 2 9. 3 5—7. — 4 Almosengeben ꝛc. Die Klassifikation der guten Werke ist höchst unklar. Mit dem apost. Worte über die sündenbedeckende Liebe (= Spr. 10 12) wird in großem Durcheinander, also wohl freier Erinnerung Tob. 12 8. 9 verbunden und zwar so, daß bezüglich des Gebets und des Almosengebens ein innerer Widerspruch entsteht (während zuerst dieses höher als jenes geschätzt wird, errettet dann jenes vom Tode — in Tob. vielmehr das Almosen — und erleichtert dieses nur die Schuld) und Taten und Gesinnungen auf einer Fläche erscheinen. Aber eben dies ist neben der Hochstellung von Fasten und Almosen und der Beziehung der sündenbedeckenden Macht der Liebe auf die eigenen Sünden das Charakteristische. Auch hier ist Hermas besonders verwandt. Die aus dem Jüdischen stammende Zusammenstellung von Fasten, Gebet und Almosen s. Mt. 6 2 ff. 5 ff. 16 ff., zur Hochstellung des Almosens vgl. Sirach 3 33, Lk. 11 41. — guten Gewissen, vgl. Hebr. 13 18.

17 1 keiner von uns. Das Solidaritätsgefühl des Redners tritt immer deutlicher zu Tage. — daß wir auch dies tun, so der Syrer, während in cod. Const. durch Ausfall des „daß" (ἵνα) der Text verderbt ist. — die Elemente zu lehren (κατηχεῖν), vgl. Lk. 1 4, Gal. 6 6. — 3 „Die noch heute wie in der ältesten Predigt geläufige Warnung vor toter Kirchlichkeit und Mahnung zu fleißigem und rechtem Gebrauche des Gottesdienstes zeigt aufs klarste, daß eine Homilie vorliegt" (Harnack) — von den Presbytern vermahnt, vgl. die Vorsteher der Gemeinde, die vermahnen (προϊστάμενοι νουθετοῦντες), in 1. Thess. 5 12, s. u. 17, 6 — Ob der Prediger selbst sich den Presbytern zurechnet, ist ebensowenig zu bestimmen wie der Umfang des hier genannten Amtes und sein Verhältnis zu anderen. Von Episkopen, bezw. einem Episkopus, und Diakonen ist nicht die Rede. Die Predigt wurde von einer Mehrzahl Presbyter geübt. Ganz ähnlich ist der Sachverhalt in Hermas, vgl. z. B. vis. II 4, 3 — weltliche Lüste, der Ausdruck Tit. 2 12. — einerlei Sinnes, gleiche Wendung Röm. 12 16, vgl. Phil. 2 2. — häufiger kommen, vgl. Ign. ad Eph. 13. Der Syrer hat „beten (προσευχόμενοι)" statt „zum Gottesdienst kommen (προσερχόμενοι)", vielleicht mit Recht. — der Herr, vielleicht Christus, dann wie 3, 5. — erlösen, Eph. 4 30 ist der Tag der Erscheinung der Tag der Erlösung genannt, davon wohl hier ein Nachhall. — nach seinen Werken. Lightfoot sieht darin die Ansicht von verschiedenen Graden der Seligkeit ausgesprochen, was m. E. nicht notwendig ist. Die Erlösung soll jeden nach s. W. treffen, aber die ungläubigen Christen 17, 5 f. nicht.

5 Ungläubigen, wie das Folgende zeigt, die schlechten Christen, die der Verheißung nicht trauten und Gottes und der Presbyter Gebote nicht hielten. — daß du es bist .. wußten nicht .. glaubten nicht, die Worte klingen wie ein Nachhall von Joh. 8 24. 28, 13 19. — Presbytern, so daß die Presbyter doch als die Verkünder des Heils in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung werden. — 6 Auf diese Stelle scheint Ps.-Justin in d. Quaest. ad Orthod. 74 hinzuweisen. — falsches Spiel trieben, eig.: die Gebote Christi betrogen,

vgl. Jak. 1 22, Kol. 2 4 — 7 Gotte Ehre geben, vgl. Offb. 11 13 und überhaupt zum ganzen Vers vgl. Offb. Joh. — abgeirrt, vgl. 1. Tim. 1 6, 6 21, 2. Tim. 2 18. — furchtbare Folterqualen in Feuer, s. bes. die Offb. Petr. — unauslöschliches F., Mt. 3 12, Mc. 9 43, Lk. 3 17.

18 2 auch ich selbst zc. Die Stelle erinnert in ihrer stolzen Demut sehr an Phil. 3 12 f. Harnack: „Ein Bischof hätte so kaum gesprochen". Also auch nicht und am wenigsten Bischof Soter um 170 in einer Sendung an die Korinther.

19 1 Brüder und Schwestern, vgl. Barn. 1, 1: Söhne und Töchter. — nachdem der Gott der Wahrheit (vgl. oben 3, 1) gesprochen, genau: hinter oder nach dem Gott d. W., d. h. nach der Verlesung aus der hl. Schrift (so Bryennios, Lightfoot und schließlich auch Harnack). Bardenhewer I 108 A. 1 vermutet jetzt Textverderbnis. Ueber den Brauch s. Justin apol. I 67, Orig. c. Cels. III 49, Const. ap. II 57; über den Gang des Gottesdienstes z. B. Möller-v. Schubert, Lehrb. der Kirchengeschichte I [2] 341 f. — lese Ansprache vor. Die Annahme Zahns (Epiktet [2], 1895, S. 37 A. 4), daß der griech. Ausdruck „Vorlesung" so abgeschliffen gewesen sei wie bei uns und ein Ablesen vom Koncept nicht bedeute, ist zurückgewiesen von J. Bruns im Kieler Progr. 1897 (De Schola Epicteti), p. 8 ff. Wehofer, Unters. z. altchr. Epistologr. 1901, S. 102 ff., schließt aus dem Satz in dem Vorurteil, daß der Verf. seine eigene Predigt nicht vorgelesen haben könne (außer aus der Ueberlieferung, wie Harnack), daß die Homilie vielmehr ein zum Vorlesen bestimmtes Schreiben gewesen sei; dagegen mit Recht R. Knopf in ZnW 1902 S. 279. Harnack entnahm, TU II 5 1886, S. 82 ff., mit Unrecht der Stelle, daß es sich hier um die Arbeit eines Gemeindelektors handle, und dem wieder, wie alt und bedeutend dies Amt gewesen sei. Die Soter-Hypothese hat für ihn selbst diese Schlußfolgerungen antiquirt. — damit ihr aufmerkt auf das, was geschrieben ist, d. h. in der hl. Schrift, die vorher gelesen war, so daß eine inhaltliche Beziehung der Predigt auf die Lektion doch wahrscheinlich ist. Doch ist der Text der Lektion nicht mehr zu erschließen (vielleicht Jes. 54 ff.?). — sowohl euch.. als den, der vorliest, vgl. oben 15, 1. — Der ganze Vers macht es vollends zweifellos, daß eine Homilie vorliegt. Beachte das immer stärkere Vortreten des Persönlichen. — allen den Jüngern, vgl. Const. ap. II 10 — 2 vgl. oben 1, 2. — verfinstert in der Einsicht, Wendung wie Eph. 4 18. — 3 Frucht der Auferstehung genießen, vgl. zum Bilde Hos. 10 12 f..

20 Das Kapitel wird in den Sacr. Parall. des Joh. Damasc. II 783 citirt. Vgl. dazu Jak. — 2 Des lebendigen Gottes, 1. Thess. 1 9, 1. Tim. 3 15, 4 10 u. sonst. Zum Vers vgl. oben c. 7 und Hebr. 12 1. 11. — 4 Geschäft betreiben..nicht Gottseligkeit, vgl. 1. Tim. 6 5. — und um solchetwillen zc. Richtig Lightfoot. Die Fesseln sind die inneren Ketten und Strafen, die schließlich in äußere enden.

5 Die Schlußdoxologie faßt schwungvoll zusammen, was wir an Christus haben: den Offenbarer der Wahrheit und den Herzog der Unsterblichkeit. Vgl. 1. Tim. 1 17, AG. 5 31, 3 15.

D.

Kirchenordnungen.

XVII.

Apostellehre (Didache).

(P. Drews.)

Aus der fast unübersehbaren Literatur über die Didache und von den vielen Ausgaben derselben sei hier nur Folgendes erwähnt: **Bryennios**, Διδαχη των δωδεκα ἀποστολων εκ του ἱεροσολυμιτικου χειρογραφου νυν πρωτον ἐκδιδομενη μετα προλεγομενων και σημειωσεων. Εν Κωνσταντινουπολει 1883, citirt: Bryennios. **Harnack**, Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. (TU II, 1. 2.) Leipzig 1884; Neudruck 1893 (sogen. Große Ausgabe; enthält S. 1—70 Text, Uebersetzung und Kommentar; citirt: Harnack. S. 1—294: Prolegomena; citirt: Harnack, Prol.). — **Harnack**, Die Apostellehre und die jüdischen zwei Wege, Leipzig 1886; 2. Aufl. 1895; citirt: Harnack, Die Apostellehre usw. (hier S. 38 ff. die wichtigste Literatur zusammengestellt). — **Sabatier**, La didachè ou l'enseignement des douze apôtres. Paris 1885; citirt: Sabatier. — J. Rendel Harris, The Teaching of the Apostles. London 1887; citirt: Harris. — Schaff, The Teaching of the Tw. Ap. New-York 1885, 3. Aufl. 1889. — Taylor, The Teaching of the Tw. Ap. Cambridge 1886; citirt: Taylor. — Funk, Patres Apostolici, vol. I, ed. II. Tübingen 1901 p. 2—37; citirt: Funk. — Schlecht, Doctrina XII Apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der kath. Kirche. Freiburg i. B. 1901; citirt: Schlecht. — In ZnW 1904, Heft I S. 53—79 habe ich ‚Untersuchungen zur Didache' veröffentlicht; citirt: ‚**Untersuchungen**'. – Schermann, Eine Elfapostelmoral oder die X-Recension der „beiden Wege". München 1903 (konnte nicht mehr benutzt werden).

Abkürzungen: Δ = Urdidache; D = vorliegende Didache (M die Hs.); K = Apost. KO. (canones eccl.); Sch = Vita Schnudi ed. Iselin TU XIII, I[b] (1895), S. 6—10; A = Apostolische Konstitutionen; Σ = ps.-athanas. Syntagma ed. Batiffol, Studia patristica (1890) p. 121—128; N = Fides Nicaena, MPG XXVIII, 1637 ff.

Titel. Auffallender Weise trägt unsere Schrift zwei Titel. Ist das ursprünglich? Wenn nicht, welcher Titel darf als der ursprüngliche gelten? Es muß zunächst sehr ins Gewicht fallen, daß die Schrift nach den vorhandenen Zeugnissen nur unter einem Titel, und zwar unter dem der ‚Apostellehre' bekannt war: Euseb. hist. eccl. III 25 nennt sie: τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί, Athanasius ep. pasch. 39: διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων, Nikephorus stichom: διδαχὴ ἀποστόλων, Anastasius von Antiochien quaest. et respons.: διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων, Ps.-Cyprian: doctrinae apostolorum und Rufin: doctrina quae dicitur apostolorum. Das würde

also dem ersten Titel in D entsprechen: Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Dieser Titel ist kaum der ursprüngliche. Denn nicht eine „Apostellehre", sondern eine auf das „Evangelium" sich gründende und die „Herrngebote" (c. 4, 13) enthaltende Lehre wird geboten, für die der zweite Titel: Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν ganz passend ist. Dieser Titel ist jedenfalls nach Mt. 28 19 und 20 gebildet. Denn der erste Teil (c. 1—6) war als eine Unterweisung der Taufkandidaten gedacht (c. 7, 1): sie empfingen die Herrnlehre, wie sie auf der Ueberlieferung der Apostel beruhte. Aus der Mt.stelle erklärt sich der Zusatz τοῖς ἔθνεσιν: an die Völker insgesamt. Dagegen dürfte das δώδεκα freier, späterer Zusatz sein, als sich die zweite Hälfte der Schrift an die erste anschob. Dort war auch von ἀπόστολοι (c. 11, 3—6) die Rede, worunter aber nicht die zwölf gemeint waren. Um jedes Mißverständnis auszuschalten, fügte der Redaktor oder ein Abschreiber das δώδεκα dem ursprünglichen Titel bei. Aus diesem Titel erwuchs nun der erste: Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Nicht als ob ihn ein Redaktor von D geschaffen haben müßte. Vielmehr wird D unter dem Titel Διδαχὴ ἀποστόλων bereits umgelaufen sein, als ein Abschreiber, um sein Schriftstück sofort dem Leser vorzustellen, dem ursprünglichen Titel diesen ersten voranstellte, indem er aus jenem den Zusatz δώδεκα herübernahm. Daß sich D bald unter dem Titel einer „Apostellehre" verbreitete, ist ganz begreiflich. Διδαχὴ κυρίου war ein zu unbestimmter Titel, denn man hatte ja eine Fülle von Lehren und Sprüchen des Herrn in den zahlreichen Evangelien. Dagegen empfahl sich der Titel „Apostellehre" nicht nur durch den ursprünglichen Titel, sondern auch durch eine Formel, die man AG. 2 42 las: προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων. Außerdem stand der Titel des ἀποστόλος als einer unbedingten Autorität hoch in Ansehen. Der zweite Teil legt übrigens das Mißverständnis nahe, daß die Schrift apostolischen Ursprungs sei; der Bearbeiter von K hat denn auch die einzelnen Vorschriften aus D c. 1—4 den einzelnen Aposteln zugewiesen.

I. Teil (c. 1—6): Die Taufrede.

Der erste Teil von D, nämlich c. 1—6, und wahrscheinlich dazu noch c. 16, bildete ursprünglich eine selbständige Schrift. Das kann kaum bezweifelt werden (vgl. die Gründe dafür Apokr. S. 184 f.). Fraglich bleibt freilich, wie diese Schrift = Δ entstanden ist. Höchst wahrscheinlich liegt Δ ein jüdischer Proselytenkatechismus zu Grunde (rekonstruirt von Harnack, Die Apostellehre usw., S. 52 ff.); doch hat Hennecke (ZnW 1901, S. 58) dagegen die Vermutung geäußert, daß hinter Δ schon eine christliche Urschrift ruhe. Vielleicht ist beides richtig, so daß wir als Grundlage eine bereits vorchristliche jüdische Schrift, einen bereits von Paulus benutzten jüdisch-christlichen Katechismus annehmen müssen (vgl. darüber meine ‚Untersuchungen' S. 53 ff.).

c. 1: Der Weg des Lebens: Christliche Hauptgebote.

1 Das Bild von den beiden Wegen ist in der gesamten Literatur gebräuchlich. Weg des Lebens und des Todes: Jer. 21 8; vgl. Baruch 4 1; Spr. 12 28; zum Gedanken vgl. Mt. 7 13 f.; 2. Petr. 2 15 — L liest: Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis; Barn. 18, 1: Ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας, ἥ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους· διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. ἐφ' ἧς μὲν γὰρ εἰσιν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. Herm. mand. VI, 2, 1: δύο εἰσιν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας. K liest wie D. Was das Ursprüngliche ist, läßt sich nicht entscheiden. Wahrscheinlich war im jüdisch-christlichen Katechismus, der zu Grunde liegt, von Licht und Finsternis und von den Engeln die Rede, vgl. Eph. 5 8 f. (vgl. meine ‚Untersuchungen' S. 61 f.).

2 Zum Gebot der Gottesliebe vgl. auch 5. Mos. 30 16, zu dem der Nächsten-

liebe Röm. 13 9; Gal. 5 14; Jak. 2 8; zum Doppelgebot Sib. VIII 481 ff. — Zu τὸν ποιήσαντά σε vgl. c. 5, 2; Sir. 7 30; 5. Mos. 32 6. — Der Schlußsatz: πάντα δὲ κτλ. findet sich so nur Syr. Didask. c. 1 (TU N. F. X 2, S. 2). Mt. 7 12; Lk. 6 31 hat der Gedanke die positive Fassung. Vgl. außerdem Tob. 4 15; AG. 15 20. 29 cod. D; acta Phileae et Philoromi c. 1, ed. Ruinart-Gatura (1803) III 160; Ps.-Clemens hom. VII 4; XII 32; XI 4; A I 1; III 15; weitere Stellen bei Funk.

3 ff. Der Passus von Εὐλογεῖτε bis c. 2, 1 fehlt bei Barn., in A, bei L, in Sch, ist also sicher ein Zusatz des späteren Redaktors (vgl. Apokr. S. 185). Dabei hat er unsern Mt. und Lk. in einer Weise benutzt, daß bei stetig wörtlichen Anklängen stetig abweichende Wendungen, Umstellungen und Verschiebungen erscheinen. Es bleibt für uns ein Rätsel, welcher Evangelientext ihm eigentlich vorlag. — Der Abschnitt c. 1, 3—2, 1 disponirt sich so, daß zunächst vom Verhalten gegen den Feind, sodann 1, 5 vom Geben gehandelt wird.

3 Vgl. Mt. 5 44. 46. 47; Lk. 6 32 f.; zum Gedanken Röm. 12 14. — Die Vorschrift, für den Feind zu fasten, ist ohne Parallele in der christl. Literatur. Nur Syr. Didask. c. 21 (TU N. F. X 2, S. 108) wird geboten, für die Juden zu fasten. Das Fasten für den Armen raten an Herm. sim. V 3, 7. 8; Origenes hom. in Lev. 10; Aristides apol. 15. An diesen Stellen sollen die durch Fasten gemachten Ersparnisse den Armen zu Gute kommen. Aber es fragt sich, ob hier, wo das Fasten dem Feind zu Gute kommen soll, dieselbe Vorstellung vorliegt, oder nicht vielmehr die jüdische, wonach das Fasten, entsprechend der Fürbitte, dem von Gott Gutes brachte, für den es geschah, vgl. 2. Sam. 12 15—23; Esth. 4 16; Syr. Didask. c. 21. Diese Auffassung empfiehlt sich hier um so mehr, als das Fasten in Parallele zum Beten steht, und als es wohl auf alle Fälle Sinn hat, für die Armen zu fasten, um ihnen eine Zuwendung machen zu können, nicht aber für die Verfolger. — χάρις ist, weil eine deutliche Entlehnung aus Lk. 6 32 (vgl. Mt. 5 46 f.) vorliegt, nicht als die eigene, erwiesene Gunst zu verstehen, sondern ist das göttliche Wohlgefallen, die göttliche Gnade, als Lohn gedacht. Zu ergänzen ist nach Lk. 6 32: ὑμῖν ἐστίν. — Für den Gedanken: καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν bietet die Syr. Didask. c. 1 (TU N. F. X 2, S. 3) die einzige Parallele. Hier wird dieses Wort ausdrücklich auf „das Evangelium" zurückgeführt. — 4 Bryennios liest für σωματικῶν (leiblich), was die Handschrift bietet, κοσμικῶν (nach A VII 2; E cod. Vat. liest βιωτικῶν, cod. Pal. κοσμ., Oriens christ. 1901, 51, 26). In der Tat ist die Zusammenstellung: σαρκικῶν καὶ σωμ. ἐπιθυμιῶν außergewöhnlich, wenn man von der paulinischen Theologie herkommt. Indessen liegt kein Grund zur Aenderung vor. Offenbar sind dem Verf. σαρκ. κ. σωμ. synonyme Begriffe. Die Wendung ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν findet sich auch 1. Petr. 2 11, doch ist deshalb noch nicht eine Bekanntschaft mit diesem Briefe vorauszusetzen. Vgl. auch Tit. 2 12 und 2. Clem. 17, 3: κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι und 4. Makk. 1 32: τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσιν ψυχικαί, αἱ δὲ σωματικαί. Diese Stelle zeigt, daß auch ἐπ. σωμ. eine ähnliche Phrase war. Harnack sagt: „Um Selbstlosigkeit im Sinne der Weltentsagung handelt es sich". Aber im folgenden, und darauf bezieht sich doch der Satz, ist nicht eigentlich von Weltentsagung die Rede, sondern von der höchsten Selbstüberwindung dem Feind gegenüber, der Zorn, Rache und Widerstand in frechster Weise herausfordert. Diese Empfindungen der Rachsucht, des Zornes und des Pochens auf das eigene gute Recht werden hier mit σαρκικαὶ καὶ σωματικαὶ ἐπιθυμίαι bezeichnet. — Ἐάν τις κτλ. Das Folgende bis 5 a hat eine sehr auffallende Parallele in Tatians Diatessaron (Zahn S. 133 f.). — καὶ ἔσῃ τέλειος. Man beachte den Parallelismus in den Nachsätzen: καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν (3); καὶ ἔσῃ τέλειος (4). Hier kann das τέλ. nur überhaupt als ein starker Ausdruck genommen werden, während 6, 2 das Wort im vollen Sinne gemeint ist. — οὐδὲ γὰρ δύνασαι. Dieser Zusatz ist entweder so zu verstehen, daß die Christen bei ihrer Rechtlosigkeit in der Welt ihre berechtigten Ansprüche gar nicht durchzusetzen vermögen, oder es liegt eine Textverderbnis vor. Klarheit ist vorläufig nicht zu erreichen, auch durch die Stelle bei Johannes Klimakus († Ende des 6. Jahrh.) nicht, in der auf unsere Stelle angespielt ist (vgl. MPG LXXXVIII 1029). — 5 Dieser Vers ist mehr oder weniger unklar, daher mußte

der Bearbeiter in A VII 2 ihn stark umgestalten. Die Undeutlichkeit erklärt sich am besten durch die Annahme der Benutzung einer unbekannten Quelle (vgl. meine ‚Untersuchungen‘ S. 64 f.). Parallelen finden sich Herm. mand. II 4—6; A IV 3; Didaskal. c. 17 (TU N. F. X 2, S. 88; Clemens Alex. fragm. ex Nicetae catena in Mt. 5 42; über das Verhältnis dieser Stellen zu einander vgl. meine ‚Untersuchungen‘, S. 66 f. — Zu παντὶ κτλ. vgl. Lk. 6 30; Mt. 5 4. 2. — Zu πᾶσι γὰρ θέλει κτλ. vgl. Lk. 6 36; Sib. II, 88 f. = Ps.-Phokyl. 29. Dieses Wort steht in L in c. 4, 8, fehlt aber hier; vgl. darüber meine ‚Untersuchungen‘ S. 67. Die Bearbeitung in VII 2 citirt hier Mt. 5 45. — Bei δίκη ist, wie die Parallelen ergeben, an das Endgericht zu denken. — συνοχῇ. Mt. 5 25; Lk. 12 58: εἰς φυλακήν. — Also auch damals wurde die Mildtätigkeit vielfach gemißbraucht. — 6 Der hier ausgesprochene Gedanke steht im Widerspruch mit dem ersten Satz von 5. Das erklärt sich daraus, daß jetzt eine andere unbekannte Quelle herangezogen wird. — Zu εἴρηται vgl. c. 16, 7. Das hier angeführte Wort wird bis ins Mittelalter hinein wiederholt (Augustin in ps. 102 n. 12; in ps. 146 n. 17; Gregor d. Gr. regula past. III 20; Cassiodor expos. in ps. 40; Bernhard v. Cl. ep. 95; Petrus Comestor hist. Deut. c. 5), aber sein Ursprung liegt im Dunkeln. Vgl. Sir. 12 1 ff.; Sib. II 77 ff.; vgl. Ps.-Phokyl. 23.

c. 2: Der Weg des Lebens: Fortsetzung: Warnung vor groben Sünden.

1 Die δευτέρα ἐντολὴ τῆς διδαχῆς kann nicht das Gebot der Nächstenliebe sein, das c. 1, 2 angeführt ist und das nun im folgenden näher ausgeführt werden soll, sodaß also 1, 3 ff. die Ausführung des 1. Gebotes, des Gebotes der Gottesliebe sei (so Harnack). Der Satz 1, 3: τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη macht zwischen beiden Geboten keinen Unterschied, sondern läßt das Folgende — und das ist das c. 2, 2 ff. Gesagte, da 1, 3—2, 1 Interpolation ist — als die in den beiden Geboten enthaltene Lehre erscheinen. Indem der Redaktor aber den großen Einschub macht und unter jene Ueberschrift 1, 3 stellt, sieht er sich genötigt, als er mit 2, 2 wieder mit seiner Vorlage fortfährt, eine Ueberleitung zu schaffen. Er tut das, indem er eine zweite Ueberschrift den folgenden Mahnungen voranstellt — eine Ueberschrift, in der das Folgende als zweites Gebot der διδαχή sc. τοῦ κυρίου bezeichnet wird. Wären die Gedanken des Redaktors etwa die gewesen, daß seine Vorlage doch nur eine Ausführung des Gebotes der Nächstenliebe enthalte, aber eine solche der Gottesliebe vermissen lasse — eine Lücke, die er mit seinem Einschub hätte ausfüllen wollen — so hätte er die Ueberschrift 1, 3 geändert und deutlich heraustreten lassen, daß es sich im folgenden um das Gebot der Gottesliebe handle. Indem er aber jene Ueberschrift stehen läßt, läßt er auch den Leser in dem Glauben, er lese von 1, 3 an nur eine weitere Ausführung beider Gebote. Trifft der Leser aber auf die zweite Ueberschrift 2, 1, so kann diese ihm nur sagen, daß die διδαχή noch eine zweite Reihe von Geboten enthalte, die nun 2, 1 ff. folgen. So wenig wie bei der ersten Gruppe wird auch hier darüber reflektirt, daß es sich um die Ausführung von einem dieser Gebote handle. So gut wie nun die erste Gruppe Gottes- und Nächstenliebe umspannt, ebenso gut gilt das von der zweiten, die ja zudem eine Reihe von Mahnungen enthält, die offenbar gar nicht zur Nächstenliebe passen (z. B. 3, 4. 6. 9), und in der sich (vgl. 2, 7) Mahnungen der ersten Gruppe wiederholen. Eine scharfe Scheidung ist also nicht durchgeführt.

2 Vgl. zum ganzen Vers Mt. 19 18; Röm. 13 9; Jak. 2 11; Barn. 19, 4—6; Clem. Alex. paed. II 10, 89; III 12, 89; protr. 10, 108; strom. III 4, 36 (an diesen Stellen wahrscheinlich unsere Stelle benutzt). Zwischen unserer Stelle und dem Lasterkatalog c. 5, 1 besteht Verwandtschaft, denn dort werden genannt φόνοι (= φονεύσεις), μοιχεῖαι (= μοιχεύσεις), ἐπιθυμίαι (= ἐπιθυμήσεις), πορνεῖαι (= πορνεύσεις), κλοπαί (= κλέψεις), μαγεῖαι (= μαγεύσεις), φαρμακίαι (= φαρμακεύσεις). Es verdient Beachtung, daß bis auf das Gebot οὐκ ἐπιθυμήσεις auch die Reihenfolge hier wie dort die gleiche ist; allerdings sind hier wie dort einige nicht parallele Glieder ein-

geschoben. Zu οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφ. vgl. Ps.-Phokyl. 3. Zu οὐ παιδοφορήσεις vgl. 3. Mos. 18 22; 20 13; Röm. 1 27; 1. Kor. 6 9; 1. Tim. 1 10. — Zu οὐ μαγεύσεις vgl. AG. 8 9. 11; 13 6. 8; Ps.-Phokyl. 149. — Zu οὐ φαρμακεύσεις vgl. 2. Mos. 22 18; 5. Mos. 18 10 (LXX); Weish. 12 4; Gal. 5 20; Offb. 9 21; 18 23; 21 8; 22 15; Ps.-Phokyl. 149. — Zu οὐ φονεύσεις κτλ. vgl. Sib. III 762 f.; II 280 f.; Ps.-Phokyl. 184. — Mit Barn. KA ist wahrscheinlich γεννηθέν statt γεννηθέντα der Handschrift zu lesen. — Zu οὐκ ἐπιθυμ. κτλ. vgl. Röm. 7 7; 13 9. — Bei L fehlt das Gebot des Diebstahls. — 3 Zu οὐκ ἐπιορκήσεις vgl. (außer Mt. 5 33) 2. Mos. 20 7; 3. Mos. 19 12; 5. Mos. 5 11: 1. Tim. 1 10; Apoc. Pauli 6; Sib. II 68; Ps.-Phokyl. 16. — Zu οὐ ψευδομαρτ. vgl. c. 5, 1; Spr. 25 18; Sib. II, 64; Ps.-Phokyl. 12. — Zu οὐ κακολογ. vgl. Spr. 20 20 (Mt. 5 22). — Zu οὐ μνησικ. vgl. 1. Clem. 2, 5; 62, 2; Barn. 2, 8; 19, 4. — Zu 4 und 5 vgl. Sib. III 37 ff. — 4 Barn. 19, 7. — Zu δίγλωσσος vgl. Spr. 11 13; Sir. 5 9. 14; 6 1; 28 13. — Zu παγὶς θανάτου vgl. Spr. 13 14; 14 27; 21 6; 22 25; Ps. 18 6. Zum Gedanken vgl. Sir. 28 13—26. Jak. 3 1—12. — L nennt nicht die Doppelzüngigkeit, sondern die Zunge (lingua) einen Fallstrick des Todes.

5 Es verdient Beachtung, nicht allein, daß dieser Vers ganz bei Barn. fehlt, sondern vor allem, daß L ihn folgendermaßen wiedergibt: Non erit verbum tuum vacuum nec mendax, und daß er dem ganz entsprechend in K lautet: οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου κενός, οὐδὲ ψευδής; so muß auch der Verfasser von A gelesen haben, denn dort (VII 4) heißt es: οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου κενὸς .... οὐ ψεύσῃ. Diese Texte, und auch Sch, kennen also das Schlußglied nicht. Wahrscheinlich ist also das Schlußglied: ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει ein Zusatz unsres Redaktors, zumal alle umgebenden Mahnungen nur negativ gehalten sind und der positiven Entgegenstellung entbehren. Ob auch die Umstellung von κενός und ψευδής, durch die der Zusatz erst möglich geworden ist, vom Redaktor stammt, muß fraglich bleiben, da in Sch dieselbe Wortstellung (lügenhaft — eitel) vorliegt. — μεμεστ. erfüllt, AG. 2 13, eigentlich mit dem Genetiv, wie μεστός (Röm. 1 29; 15 14; Jak. 3 17; 1. Clem. 2, 3), hier mit Dativ (πράξει) verbunden. Der Gedanke kann kein anderer sein als der, daß die Rede leer ist, wenn die Bewährung durch die Tat fehlt, sie steht als prahlerisch und verführerisch mit der Lügenrede auf gleicher Stufe; vgl. Eph. 5 6; Kol. 2 8. Die rechte Rede ruht durch und durch auf der praktischen Bewährung und trägt dadurch den Stempel der Wahrhaftigkeit. — Aehnlich 1. Clem. 38, 2; Ignat. ad. Eph. 15, 1. 2; 2. Clem. 4; Justin apol. I 14. 16; 1. Joh. 3 18; Jak. 1 22. — 6 Barn. 19, 6 und 3 vgl. auch 1. Clem. 35, 5. — 1. Kor. 5 10 und 11 (vgl. 6, 10) stehen πλεονέκτης und ἅρπαξ ebenfalls nebeneinander. Eine Entlehnung aus dieser Stelle ist deshalb noch nicht anzunehmen. — L hat diesen Vers so wiedergegeben: Non eris cupidus nec avarus nec rapax nec adolator nec contentiosus nec mali moris. Für das cupidus fehlt in unseren griechischen Texten der entsprechende Ausdruck (ἐπιθυμητής c. 3, 3). Ist es aber Zufall, daß bei Barn. 19, 6 dem Sätzchen: οὐ μὴ γένῃ πλεονέκτης unmittelbar die Warnung vorhergeht: οὐ μὴ γένῃ ἐπιθυμῶν τὰ τοῦ πλησίον σου, die in D im 2. Vers dieses Kapitels steht? Vielleicht hat zu Anfang des 6. Verses in Δ ein ἐπιθυμητής (oder ἐπιθυμῶν) gestanden, das Barn. in Rücksicht auf 2, 2 und 3, 3, also um Wiederholung zu vermeiden, tilgte, es aber zugleich doch auch zu seinem Rechte kommen ließ, indem er hier 2, 2 einsetzte, während D es gänzlich fallen ließ. — 7 Zur Form des Satzes vgl. Jud. 22 f. — Die Ueberlieferung dieses Verses ist sehr verschieden. L kennt nur den ersten und den letzten Satz (Neminem hominum oderis, quosdam amabis super animam tuam); Sch kennt außerdem noch die Mahnung des Zurechtweisens, unser Text fügt dem die der Fürbitte hinzu, während K zwischen diese beiden Sätze noch das Sätzchen (nach Jud. 23) einschiebt: οὓς δὲ ἐλεήσεις. Man beachte die Steigerung des Gedankens! Ob nun L (so Schlecht) oder K (so Harnack, ThLZ 1900, Sp. 639, Funk u. a.) den ursprünglichen Text bietet, die andern Texte aber die Vorlage nach der einen oder anderen Seite hin verändert haben, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Am wahrscheinlichsten ist, daß K den ursprünglichen Text hat. Daß L nicht ursprünglich ist, deutet das quosdam an. — Zu ἐλέγξεις vgl. 4, 3;

15, 3; über die Bedeutung von ἐλέγχειν s. besonders Weinel, Die Wirkungen des Geistes usw. S. 183 ff. — Zum letzten Satz vgl. Barn. 19, 5; 1, 4; 4, 6 und Gesta apud Zenophilum (ed. Ziwsa, Optati libri VII. CSEL XXVI, p. 192, 4—7).

c. 3: Der Weg des Lebens: Fortsetzung: Die Folgen der einzelnen Sünden und die christliche Vollkommenheit.

Das Kapitel zerfällt in zwei Teile. Im ersten (1—6) wird gezeigt, wie aus einer Sünde andere entstehen, und darum die Mahnung eingeschärft, sich vor der Wurzelsünde zu hüten. Es ist ein bestimmtes Doppelschema, nach dem die Beweisführung verfährt: Erst die Warnung vor einer bestimmten Sünde, mit der Formel: τέκνον μου, μὴ γίνου . . .; dann wird die Folge dieser Sünde aufgewiesen, mit der Formel: ὁδηγεῖ γὰρ . . . . πρός . . . . Darauf folgt nochmals eine erneute Warnung vor ähnlichen Sünden, wie die zuerst genannte, mit der Formel: μηδέ . . . . μηδέ . . . .; und auch daraus wird dasselbe Schlußfacit gezogen und gezeigt, was die letzte sündliche Folge aus dem allen ist, mit der Formel: ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων . . . . γεννῶνται. 5 mal wiederholt sich dieser Rythmus, so daß die Verse 2—6 einen ganz gleichartigen, stereotypen Bau zeigen. Der Grundgedanke, auf dem die Ausführungen 1—6 beruhen, ist hier nicht ursprünglich. Er kehrt z. B. bei Jamblichus de Pythag. vita c. 17 wieder; hier heißt es z. B.: τὰς μὲν ὤν ἀκρασίας ἐκβεβλαστάκαντι ἄθεσμοι γάμοι κτλ. . . . .; τὰς δὲ πλεονεξίας ἐκπεφύκαντι ἁρπαγαί τε καὶ λᾳστεῖαι κτλ. Vgl. auch Test. d. Patriarch. IV, Judas 19; Clemens Alex. strom. I, 20, 100. Die 5 mal erscheinende Anrede: τέκνον μου (auch c. 4, 1 kehrt sie wieder) ist bei den jüdischen Moralisten (vgl. Sprüche, Sirach, Tobias) sehr häufig. Sie war in einer Taufrede sehr passend. L bringt die Anrede: fili nur an der Spitze des Kapitels; Sch dagegen hat die Anrede ‚O mein Sohn' noch viel häufiger als der vorliegende Text von D. — Ueber die Parallelen zwischen 2—6 und dem Kolosser- und Epheserbrief vgl. meine ‚Untersuchungen', S. 56 f. Der zweite Teil 7—10 wendet wieder die übliche Form der Mahnung an ohne irgend einen Parallelismus des Aufbaus.

1 L und Sch nehmen das πονηροῦ nicht neutrisch, sondern maskulinisch. L übersetzt: ab homine malo, läßt also auch das παντός unberücksichtigt. Den Worten καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ entsprechen bei L die Worte et homine simulatore. A VII, 5 faßt das ganze neutrisch. Da nun aber diese allgemeine Mahnung als die Einleitung zum folgenden zu gelten hat und in dem ὁμοίου αὐτοῦ der Gedanke einen allgemeinen Ausdruck findet, der im folgenden im einzelnen ausgeführt wird, daß nämlich ein Laster am andern hängt, so ist wohl die neutrische Auffassung die richtige. Das wird auch bestätigt durch einen Spruch im babyl. Talmud, Tract. Chullin (fol. 44 b), der höchstwahrscheinlich die Grundlage unseres Spruches bildet. Es lautet: „halte dich fern von dem Uebel, und dem, was ihm gleich ist" (Taylor, p. 24). Die Redewendung: „und dem ähnliches" findet sich auch sonst häufig am Schlusse von Lasteraufzählungen, z. B. Gal. 5 21; griech. Apok. Baruch c. 4; c. 8; c. 13; Justin dial. 93, 1; Clem. hom. I 18; XI 27; Hermas mand. VIII 5. — Zum Gedanken vgl. 1. Thess. 5 22; Sib. II 145 f. = Ps.-Phokyl. 76. — 2 L übersetzt φόνοι mit irae. Harnack (ThLZ 1900, Sp. 639) meint, das entspreche vielleicht dem ursprünglichen Text. Allein dem widerspricht, daß es sich in den folgenden Versen immer nur je um ein Vergehen handelt. — Zu μὴ γίνου ὀργίλος vgl. Spr. 22 24. 25, 29 22; Mt. 5 22; Tit. 1 7. — Vgl. zum ganzen Vers Sib. II 126 f., 135 ff., 147; Ps.-Phokyl. 57; 63; 78. — 3 Dieser Vers und ein Teil von 4 fehlen, wahrscheinlich nur durch ein Versehen, bei L. — Zu μὴ γίνου ἐπιθυμ. vgl. Mt. 5 28; vgl. 1. Kor. 10 6. — Zu αἰσχρολ. vgl. Kol. 3 8. — ὑψηλοφθ., sonst unbekannt, bedeutet den lüsternen Frechling, der diese seine Gesinnung schon durch seine Blicke zu erkennen gibt. AK VII 6 steht dafür ῥιψόφθαλμος. Zum Gedanken vgl. 2. Petr. 2 14; Testam. Benjam. 6; Issasch. 7. — 4 Vgl. 3. Mos. 19 26. 31; 5. Mos. 18 10 ff.; Sib. III 224 ff., 234. — L läßt den Anfang des Verses (bis ἐπαοιδός incl.) aus, wie Harnack (a. a. O.) vermutet, weil vielleicht die Vogelschau nicht mehr üblich war. Indessen es ist unwahrscheinlich, daß 3 unabsichtlich, 4 aber absichtlich sollte gestrichen sein. War

wirklich die Warnung vor Vogelschau nicht mehr am Platze, so ließ sich wohl leicht ein andrer, zeitgemäßer Begriff dafür einsetzen. Dagegen bietet L in dem Zusatz nec audire zu videre eine auch durch K c. 10 (vgl. auch die „Unterredungen" in Sch) bestätigte Lesart. Daher fügt Funk seinem Text ein μηδὲ ἀκούειν ein. Da bei den Zaubereien vor allem auch Zauberformeln gebraucht wurden, war das Hören eine Hauptsache. — Zu ἐπαοιδός (AK: ἐπᾴδων) vgl. 2. Mos. 7 11; 3. Mos. 20 6. 27 LXX; Sir. 12 13; Iren. I 25, 4; II 32, 5; Eurip. Hipp. 1038. Bacch. 235; Justin philos. IX 15; X 29; es ist der Zauberer, sofern er namentlich mit Zauberformeln umgeht, der Beschwörer — μαθηματικός ist der Astrolog vgl. z. B. Tertullian adv. Marc. I 18; de idol. 9; Justin apol. I 14 u. ö. — περικαθαίρων ist der, der Leib und Seele reinigt durch Bespritzen mit dem Saft einer Zauberpflanze, wobei natürlich Zaubersprüche gesprochen oder gesungen werden (Ps.-Apuleius Herb. 84; Scholion zu A VII 6 und VIII 32). — 5 citirt bei Clemens strom. I 20. — 6 Zu γόγγυσος vgl. Spr. 16 28 (Theod.); Jud. 16; 1. Kor. 10 10; Phil. 2 14; 1. Petr. 4 9. — Zu αὐθάδης vgl. Tit. 1 7; 2. Petr. 2 10; Herm. sim. V 4, 2; IX 22, 1—3; 1. Clem. 1, 1; 30, 8; 57, 2. — Zu πονηρόφρων vgl. A VII 7. — 7 vgl. Mt. 5 5; Barn. 19, 4: ἔσῃ πραΰς. — 8 Barn. 19, 4: ἔσῃ ἡσύχιος, ἔσῃ τρέμων τοὺς λόγους, οὓς ἤκουσας; K 11: ἡσύχιος, ἀγαθὸς καὶ φυλάσσων καὶ τρέμων τοὺς λόγους, οὓς ἤκουσας. A VII 8: ἡσυχος, ἀγαθός, τρέμων τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ. Σ: Γίνου ταπεινὸς καὶ ἡσύχιος, τρέμων διὰ παντὸς τὰ λόγια τοῦ κυρίου (MPG XXVIII 840 D = Battifol, Studia patr. II (1890), 124) und fast wörtlich ebenso N (MPG XXVIII 1641 D). L: Esto patiens et tui negotii bonus et tremens omnia verba quae audis. Durch Σ und N ist die Lesart διὰ παντός gesichert. Wie aber verhält es sich mit dem Ausdruck ἀγαθός? Er fehlt bei Barn., Σ und N; L bestimmt ihn näher durch tui negotii; Sch gibt die Stelle wieder mit: „rechtschaffen in allem deinem Tun". Wahrscheinlich ist die ursprüngliche Lesart einfach: ἀγαθός. Weil der Begriff farblos erschien, wurde er von den einen getilgt, von den andern mit einem Zusatz versehen. — Zu ἡσύχιος vgl. 1. Thess. 4 11. — Zu ἡσ. καὶ τρέμων κτλ. vgl. Jes. 66 2 LXX; 1. Clem. 2, 1. — 9 In L lautet 9a: Non altabis te nec honorabis te apud homines nec dabis animae tuae superbiam. Diese zweite Mahnung, an Mt. 6 1 anklingend hat keine sonstige Parallele. Citirt Barn. 19, 3 und 6. Zum Gedanken vgl. Spr. 19 6. 17; Sir. 6 2; Mt. 23 12; Lk. 14 11. 18 14; Röm. 12 16. — 10 Citirt Barn. 19, 6. Zum Gedanken vgl. Sir. 2 4; Mt. 10 29; Röm. 8 28; 1. Petr. 3 13; Hebr. 12 7 ff. u. ö.

c. 4: Weg des Lebens: Fortsetzung: Gebote fürs Leben in der Gemeinde und mit den Brüdern.

Vgl. zu den vermutlichen Quellen dieses Kapitels meine ‚Untersuchungen', S. 56 ff.
1 Obwohl der Gedanke, dessen, der Gottes Wort verkündigt hat, Nacht und Tag zu gedenken, sehr übertrieben ist und obwohl Barn. (19, 9 und 10: ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου· μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας) und Sch ihn nicht haben, ist die vorliegende Fassung des Textes wohl als ursprünglich anzusehen, da sie von L und K bestätigt wird. Die Wendung bei Barn.: ἀγαπ. κτλ. findet sich auch in K, eine Anlehnung an Spr. 7 2; zum Ausdruck 5. Mos. 32 10; Ps. 6 8; K ist hierbei wohl von Barn. abhängig. Zu λαλοῦντος κτλ. vgl. Hebr. 12 25 und 13 7. Gedacht ist bei λαλ. an die Propheten, Lehrer, Apostel, Bischöfe und Diakonen (vgl. c. 11, 2. 4; 15, 2). Der strenge Parallelismus (ὡς κύριον, κυριότης, ἐκεῖ κύριος) würde statt λόγον τοῦ θεοῦ λόγον τοῦ κυρίου fordern. So liest in der Tat Barn., und L hat: domini dei. — Zu ὡς κύριον vgl. c. 4, 11; 11, 2; Mt. 10 40; Gal. 4 14. Zu κυριότης vgl. 2. Petr. 2 10; Jud. 8; Hermas sim. V 6, 1; κυριότης ist die göttliche Herrschergewalt, hier das Göttliche in seiner Herrlichkeit, Uebermacht und Größe überhaupt. Empfänden wir noch, daß in dem Wort Herrlichkeit der Begriff Herr liegt, so würde dieses Wort, ganz dem Griechischen entsprechend, genügen. L übersetzt unde enim dominica procedunt, d. i. das, was des Herrn ist. Erscheint die κυριότης, und sie erscheint im Wort, so muß auch der Herr selbst da sein; vgl. Const. ap. VII 9: ὅπου γὰρ ἡ περὶ θεοῦ διδασ-

καλία, ἐκεῖ ὁ θεὸς πάρεστιν. — 2 L läßt, vielleicht absichtlich, das καθ' ἡμέραν aus. — Gemeint sind nicht die öffentlichen Gottesdienste, sondern die privaten Erbauungsvereinigungen (vgl. c. 16, 2). Die Mahnung ist jüdischen Ursprungs. Vgl. die anonyme (jüdische) Apokalypse, herausg. v. Steindorff (TU N. F. II 3, S. 153): „und habe ich mich einen Tag nicht zu den Kindern Israels gewendet, so fand ich, daß er mir als Vergehen auf meiner Schriftrolle angeschrieben war." Es hat manches für sich anzunehmen, daß die christlichen Zusammenkünfte bei gemeinsamer Mahlzeit gehalten wurden und daß die Gebete c. 9 und 10 sich auf diese Zusammenkünfte beziehen (vgl. unten zu dieser Stelle). Das würde um so eher anzunehmen sein, wenn unter den λόγοι Gebete gemeint sein sollten. Daß λόγος Gebet bedeutet hat, ersieht man z. B. aus der Mithrasliturgie, herausgegeben v. A. Dieterich, Leipzig, 1903, S. 1. 8 u. 5. Zu ἅγιοι im Sinne: Christen vgl. c. 10, 6 u. 16, 7. — 3 Die Handschrift liest: οὐ ποθήσεις (habe kein Verlangen nach); dagegen K Barn. A lesen: οὐ ποιήσεις. L bestätigt diese Lesart: non facies. Die Form ποιήσεις wird das Ursprüngliche sein. — Nach κρινεῖς δικαίως (iudica iuste) gibt nur L die Begründung: sciens quod tu iudicaberis. Daß sie ursprünglich wäre, läßt sich nicht erweisen. Statt des Schlußsatzes sagt L: Non deprimes quemcunque in casu suo. Harnack meint (ThLZ 1900, Sp. 639), der Uebersetzer habe den griechischen Satz: οὐ λήψῃ κτλ. nicht verstanden. Jedenfalls hat ihm nicht der Text, der sich jetzt in D findet, sondern der von K und Barn. 19, 4 vorgelegen: οὐ λήψῃ (λήμψῃ) πρόσωπον ἐλέγξαι τινὰ ἐπὶ παραπτώματι, wenigstens die drei letzten Worte hat er sicher gelesen. — Citirt ist dieser Vers Barn. 19, 12. 11. 4. — Zum Gedanken von 3 a vgl. 1. Kor. 1 10; 11 18. — Zu κρινεῖς δικαίως κτλ. vgl. Sib. II 61 f. = Ps.-Phokyl. 9. — Zu ἐλέγξαι vgl. c. 2, 7; 15, 3. — 4 Der Sinn dieses Sätzchens bleibt völlig unbestimmt. Zunächst steht fest, daß am Text keine Verderbnis vorliegt. L übersetzt zwar: Nec dubitabis, verum erit an non erit, aber auf anderer oder besserer Lesart beruht das nicht, sondern es ist nur ein schwacher Versuch, die Stelle zu verdeutlichen. Die Unklarheit erklärt sich daraus, daß ein nachlässiges Citat vorliegt (vgl. meine ‚Untersuchungen', S. 59). Bei Hermas vis. III 4, 3 erscheint die Redewendung: διὰ τοὺς διψύχους, τοὺς διαλογιζομένους ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, εἰ ἄρα ἔστιν ταῦτα ἢ οὐκ ἔστιν. Daß dieselbe Phrase hier vorliegt wie in unsrem Vers, ist außer Zweifel. Eine Benutzung von D durch Hermas ist ausgeschlossen. Wie freilich unser Sätzchen gemeint ist, wird aus der Parallele bei Hermas auch nicht klar. Denn hier steht die Wendung in ganz allgemeinem Sinn: aus dem Folgenden ist zu ταῦτα ein ἀληθῆ oder ἰσχυρὰ καὶ βέβαια καὶ τεθεμελιωμένα zu ergänzen, und das Subjekt dazu sind die ὁράματα. Also die Phrase ist so in den Zusammenhang hineingearbeitet, daß sich der ursprüngliche Sinn nicht ermitteln läßt. Auch Barn. gibt keine Deutung des Satzes. K 13 und A VII 11 verstehen ihn vom Gebet, und nach Hermas mand. IX 1—8 scheint die διψυχία geradezu terminus für den Gebetszweifel zu sein (vgl. auch 1. Clem. 11, 2; Ps.-Ign. Her. 7, 1; Sir. 1 28; Jak. 1 8, 4 8; 1. Joh. 5 14, 15). Diesen ältesten Auslegern schließen sich auch Ausleger von heute an (z. B. Bryennios). Andere dagegen verstehen den Satz eschatologisch, vom letzten Gericht (Harnack, Hilgenfeld, Schlecht). Sabatier will ihn zum Vorhergehenden in enge Beziehung setzen und versteht darunter eine Warnung vor der Unentschlossenheit des Richters, der in gewissen Fällen nicht mit Ja und nicht mit Nein zu entscheiden wagt, sondern den Richterspruch hinausschiebt. Gegen diese Erklärung spricht einfach der Wortsinn, gegen die beiden ersten könnte man den Zusammenhang geltend machen, denn nicht leicht läßt sich die Mahnung in einer oder anderen der vorgeschlagenen Deutungen unter die Pflichten als Gemeindeglied einreihen, um die es sich im Vorhergehenden handelt. Eine Vergleichung zwischen unserer Stelle, K 13 u. Kol. 4 1. 2 ergibt, daß ein verstümmeltes, aufs Gebet bezügliches Citat vorliegt.

5 Citirt bei Barn. 19, 9. — Vgl. Sirach 4 31; AG. 20 35; 1. Clem. 2, 1. 6 und 7. Der Text ist nicht unangefochten geblieben. D liest: Ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. Οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις. Dagegen liest L: Si habes per manus tuas redemptionem peccatorum, non dubi-

tabis dare nec dans murmuraveris („Wenn du ein Lösegeld der Sünden in Händen hast, so zögere nicht, es anzuwenden"). Schlecht (S. 56) hält die Lesart und die Konstruktion von L für ursprünglich und korrigirt darnach D. Allein dieser Text ist zunächst durch K gedeckt. Und die Konstruktion, wonach der Nachsatz nicht erst mit οὐ διστάσεις einsetzt, sondern mit einem δώσεις bezw. δός ist auch durch A (VII 12) gedeckt (vgl. auch Sch: „So lange du kannst, gib den Armen, auf daß deine vielen Sünden mögen aufgewogen werden"). Barn. 19, 11 hat den Bedingungssatz gestrichen: διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. Fraglich bleibt, wozu das διὰ χειρῶν σου zu ziehen ist. Bryennios verbindet es mit δώσεις, Harnack mit ἔχῃς. Aus den Paralleltexten ist zunächst nichts Bestimmtes zu schließen; nur Sch scheint das ἐὰν ἔχῃς selbständig genommen zu haben und läßt den Zusatz überhaupt fallen. Bezieht man δ. τ. χ. σ. zu ἔχῃς, so ist der Sinn: wenn du etwas durch deine Hände, d. i. durch deiner Hände Arbeit besitzst. Für diese Deutung scheint zunächst Barn. zu sprechen mit dem Ausdruck ἐργάσῃ, aber es scheint nur so. Denn offenbar will ἐργ. hier im Sinn von erwerben, sich verdienen genommen sein: die λύτρωσις wird aber durchs Geben erworben, und so ist der Sinn in Barn. der: durch deine Hände, d. h. durch das Geben, das du mit den Händen ausführst, erwirb dir Lösung deiner Sünden. Barn. spricht also gegen die Verbindung von δ. τ. χ. σ. mit ἔχῃς. Verbindet man es mit δώσεις, so scheint es völlig überflüssig zu sein. Allein wodurch kommt dieser Zusatz überhaupt in den Text? Von dem rechten Gebrauch der Hände hatte 5 gehandelt; 6 setzt das einfach fort und verstärkt den positiven Gedanken von 5 sogar: durch deine Hände kannst du dir unter Umständen sogar Sündenvergebung verschaffen. So ist's wohl das Sinngemäße, ἐὰν ἔχῃς selbständig zu nehmen („Wenn du kannst", wie Sch), und δ. τ. χ. σ. zu δώσεις zu ziehen. Das δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου (gieb eine Erlösung deiner Sünden) hat etwas Geschraubtes. Sollte nicht vielleicht ursprünglich gestanden haben: δὸς εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου? Die Formel εἰς λύτρ. findet sich bei Barn. und A.; K liest in cod. Mosq.: δὸς εἰς λύτρον; in cod. Neapol.: δὸς εἰς ἄφεσιν (Sch „auf daß deine vielen Sünden"). Das verdient sicher Beachtung. Die vorgeschlagene Lesart würde den Sinn von 6 höchst einfach gestalten: „Wenn du kannst, so gib mit deinen Händen zu einer Erlösung von deinen Sünden". Indessen bleibt die Möglichkeit offen, daß die Formel εἰς λ. sich erst einstellte, weil man die Härte der Worte δ. λ. ἁ. σ. empfand. — Der Gedanke von der sündentilgenden Kraft der Almosen ist dem Spätjudentum ganz geläufig, vgl. darüber Bousset, Die Religion des Judentums (1903), S. 119 f. — 7 Citirt Barn. 19, 11. Vgl. Sib. II 78; 80; 91; 274; Ps.-Phokyl. 22; Spr. 3 28; Herm. sim. IX 24, 2; Test. d. Patr. VI 7; Makarius d. Gr. apocrit. III 43. — 8 πάντα lesen DKL, ἐν πᾶσιν Barn. 19, 8; εἰς πάντα A VII 12. — ADK lesen ἀδελφῷ σου; L und K cod. Ottob. fratribus tuis; Barn. πλησίον σου. — L liest: si enim mortalibus socii sumus, quanto magis hinc initiantes esse debemus? Schlecht schlägt vor, zu lesen: si enim in immortalibus. Das ist möglich. Aber es verdient Beachtung, daß Sch die Stelle wiedergibt: „Und wenn wir in den vergänglichen Dingen Gemeinschaft haben mit denen, welche entbehren müssen, so werden wir mit ihnen Anteil haben an den bleibenden, ewigen [Gütern]". Es kann also sein, daß es eine Textgestalt gegeben hat, in der im ersten Glied die vergänglichen, im zweiten die unvergänglichen Güter genannt waren. Der Gedanke, der darin zum Ausdruck kam, war der, daß die mit irdischen Gütern geübte Barmherzigkeit das Anrecht auf die ewigen verbürgt. Der Nachsatz in L: quanto magis etc. bleibt dunkel; Schlecht vermutet selbst, daß die Lesart nicht ganz sicher steht (S. 58 Anm. 2). — L fügt an dieser Stelle den Satz hinzu: Omnibus enim dominus dare vult de donis suis. Er paßt völlig zu dem ausgeführten Gedanken, und sollte dann vielleicht nicht eine Aufforderung zur Barmherzigkeitsübung enthalten, sondern eine Stärkung des Glaubens an die Wiedervergeltung (vgl. das Aktiv dare). D hat diesen Satz 1, 5 eingefügt; s. zu dieser Stelle. — Hier bricht die Parallele in K ab. — Zu οὐκ ἀποστρ. τ. ἐνδ. vgl. c. 5, 3: ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον. Zum Gedanken Sirach 4 5; Spr. 3 27. — Zu ἴδια vgl. AG. 2 44; 4 32.

9 D Barn. 19, 5 und A VII, 12 lesen ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρός σου; L liest a filiis. — D und Barn. lesen διδάξεις; L und A διδάξεις αὐτούς. — Zum Gedanken vgl. Ps. 34 12; Eph. 6 4; 1. Clem. 21, 6 ff.; Polyk. ep. 4, 2. — 10 Citirt Barn. 19, 7. — L gibt den Satz μήποτε κτλ. so wieder: ut timeat utrumque, dominum et te; offenbar hat er das Griechische nicht verstanden. Auch A VII 13 ändert gänzlich den ursprünglichen Sinn: μήποτε στενάξωσιν ἐπὶ σοὶ καὶ ἔσται σοι ὀργὴ παρὰ θεοῦ. Das folgende Sätzchen: οὐ γὰρ ἔρχεται κτλ. ist in A ganz gestrichen; L aber hat es wieder gänzlich mißverstanden: non enim venit, ut personas invitaret, sed in quibus spiritum [humilem] invenit. Zum Gedanken vgl. Eph. 6 9; Lactant. epit. 64, 12. — 11 Zum Gedanken vgl. Eph. 6 5; Kol. 3 22; 1. Petr. 2 18; 1. Tim. 6 1; Tit. 2 9; Ignat. ad. Polyc. 4, 3. — Citirt Barn. 19, 7.

12—14 abschließende allgemeine Mahnungen. — 12 D liest: . . . πᾶν ὃ μὴ ἀρεστὸν τῷ κυρίῳ; Barn. 19, 2: πᾶν ὃ οὐκ ἔστιν ἀρεστὸν τῷ θεῷ. A VII 14: καὶ πᾶν, ὃ ἐὰν ᾖ ἀρεστὸν κυρίῳ, ποιήσεις. L: et quod deo non placet, non facies. — Vgl. 5. Mos. 6 18; 12 25. 28; 13 19. — 13 Citirt Barn. 19, 2 und 11. — L fügt ein fili als Anrede ein; dagegen läßt es den Satz: οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου weg, fügt aber dafür im folgenden ein contraria hinzu. — Der Satz: φυλάξεις κτλ. kehrt in K c. 14 und c. 30 wieder; in c. 14 in der Form: φυλάξεις ἅπερ ἔλαβες μήτε προσθεὶς μήτε ὑφαιρῶν, und c. 30: φυλάξαι τὰς ἐντολὰς μηδὲν ἀφαιροῦντας ἢ προστιθέντας. — Zum Gedanken vgl. 5. Mos. 4 2; 13 1; Spr. 30 6; Pred. 3 14; Offb. 22 18. 19; Euseb. hist. eccl. V 16, 3; auch 2. Clem. 3, 4; 4, 5; 6, 7; 8, 4; 17, 1. 3. 6. — 14 D liest: Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου; Barn. 19, 2: ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου; A VII 14: ἐξομολογήσῃ κυρίῳ τῷ θεῷ σου τὰ ἁμαρτήματά σου; L läßt den ganzen Satz weg. Daß nur D den Zusatz ἐν ἐκκλησίᾳ hat, ist beachtenswert. Was ist unter dem Sündenbekenntnis gemeint? Die Stelle in A läßt keinen Zweifel: hier ist das Sündenbekenntnis vor Gott in Gebetsform gemeint, und zwar das rein private Gebet im Kämmerlein, mit dem die Bitte um Sündenvergebung natürlich verbunden war. Ganz so meint es z. B. Hermas an verschiedenen Stellen (vis. I 1, 3. 9; I 2, 1; III 1, 5. 6; mand. X 3, 2 und 3; sim. II 5; IX 23, 4). Dieser Sinn ist aber hier durch das ἐν ἐκκλησίᾳ ausgeschlossen. Es kann sich hier nur um ein öffentliches Bekennen vor der Gemeinde handeln. Denn eine Ermahnung, sich an dem allgemeinen Gemeindebekenntnis im Gottesdienste zu beteiligen, hat gar keinen Sinn. Der Gedanke des Verfassers ist der: hast du schwere Sünden — denn an solche ist wohl bei den παραπτώματα zu denken — begangen, so wirst du nicht eher ein ruhiges Gewissen haben und mit gutem Gewissen deine προσευχή — dein Privatgebet im Kämmerlein — tun können, als bis du deine Sünden öffentlich vor der Gemeinde bekannt hast. Solch einen öffentlichen Beichtakt der Einzelnen setzt auch Irenäus III 4, 2; I 13, 7 vgl. 13, 5 voraus und an ihn denkt wohl auch Jak. 5 16: ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας; vielleicht ist ein solcher auch Can. Hippolyti 2, 9 gemeint. An die allgemeine Exhomologese, die sich in alten Kirchengebeten, bald in der Mitte, bald am Anfang findet (1. Clem. c. 60 und Gebet 27 des Serapion in TU N. F. II 3 b, S. 19), ist dabei also durchaus nicht zu denken. Denn diese trägt einen allgemeinen Charakter, trägt Gebetsform und entspricht so durchaus nicht dem, was unsrem Verf. vorschwebt. Ein Beispiel einer solchen öffentlichen Privatbeichte aus der ältesten Zeit haben wir nicht. Wir können uns auch kein deutliches Bild von ihrem Verlauf im Gottesdienst machen. Darüber gibt auch c. 14, 1, wo noch einmal von der Exhomologese die Rede ist, keinen Aufschluß; auch fragt es sich, ob dort von derselben Exhomologese die Rede ist, wie hier (vgl. zur Stelle). Jedenfalls konnte eine derartige, den einzelnen besonders in den Vordergrund rückende Sitte nur bei ganz kleinen Gemeinden bestehen. Es ist ganz begreiflich, daß sie später schwand und durch die allgemeine Exhomologese ersetzt wurde. (Ueber die Exhomologese im allgem. vgl. v. d. Goltz, das Gebet in der ältesten Christenheit (1901), S. 147 ff. und 165 ff.) — καὶ οὐ προσελ. κτλ. Das καί ist als Folgerung aus dem Vorhergehenden zu nehmen. — Die Stelle ist citirt Barn. 19, 12; ebenda steht im Schlußsatz statt τῆς ζωῆς, entsprechend 19, 1, τοῦ

φωτός. — Bemerkt sei, daß Tertullian diesen 14. Vers in de orat. 11 im Sinne gehabt hat. Er citirt dort Josephs Wort 1. Mos. 24, $_{45}$: et ne irascamini in via. Daran anknüpfend fährt er fort: Nos scilicet monuit — alias enim via cognominatur disciplina — dum ne in via orationis constituti ad patrem cum ira incedamus. Schon Harnack hat in ThLZ 1888, Sp. 180 mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß der Zwischensatz eine deutliche Hinweisung auf D enthalte (vgl. außerdem AG. 9 $_{2}$). Bemerkenswert ist jedenfalls auch, daß zwischen dem Satze Tertullians: dum ne . . . ad patrem cum ira incedamus, und L: Non accedas ad orationem cum conscientia mala ein eigentümlicher Parallelismus besteht. Ferner folgt ja auf diesen Satz in der Didache sofort das Schlußsätzchen: Haec est via vitae. — Endlich ist es nicht unwahrscheinlich, daß die beiden ersten Sätze von $_{14}$ ein Zusatz sind. Denn offenbar schließt die allgemeine Mahnung des 13. Verses den Abschnitt ab, worauf vielleicht auch die Anrede fili, die L bietet, hindeutet. V. 14 zerbricht ohne Zweifel den Zusammenhang. Aber die Bezeugung ist so gut, daß Harnack diese Sätze schon in der Grundschrift annimmt (S. 57).

c. 5: Der Weg des Todes.

Ueber die vermutlichen Quellen dieses Kap. vgl. meine ‚Untersuchungen‘, S. 54 f. 1 Vergleicht man den Text von D, Barn. 20, 1, L und A VII 18 miteinander, so stehen sich D und A am nächsten, nur daß A, den 22 in D aufgeführten Lastern noch zwei hinzugefügt (ἐπιορκίαι und ἀφοβία), eine ganz geringfügige Umstellung vorgenommen hat, ἐπιθυμίαι παράνομα (statt einfach ἐπιθ.), ὑψηλοφροσύνη (statt ὕψος) und διπλοκαρδίαι (statt διπλοκαρδία) liest. Barn. 20, 1 läßt 7 Laster von D aus (ἐπιθυμίαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, ἀλαζονεία), fügt dafür παράβασις und ἀφοβία θεοῦ hinzu; die Umstellungen sind weit erheblicher als bei K; das ὕψος wird durch den Zusatz δυνάμεως erläutert. L hat die beiden Begriffe διπλοκαρδία und δόλος unübersetzt gelassen, dafür aber den Plural fastidia (Stolz) hinzugefügt; die Umstellungen sind nicht so bedeutend, wie bei Barn., in der zweiten Hälfte ist der Parallelismus zu D fast ganz durchgeführt. Zu desideria (ἐπιθυμίαι) setzt L mala hinzu, wie K παράνομα. Aus dieser Vergleichung ergibt sich, daß D die ἀφοβία (θεοῦ), die durch Barn. und A und durch L, das $_{2}$ mit: Deum non timentes beginnt, bezeugt ist, versehentlich ausgelassen hat; ferner daß D nicht wesentliche Umstellungen in seiner Vorlage gemacht haben kann. Für die Ordnung ist augenscheinlich c. 2, 2 maßgebend gewesen, soweit es in Betracht kommen konnte. Beachtung verdient es vielleicht, daß sowohl in A wie in L πορνεῖαι vor ἐπιθυμία: steht und daß beide (ebenso bei Hermas mand. 8, 5: ἐπ. πονηρά) zu ἐπιθυμίαι einen Zusatz haben. — Auch Hermas mand. VIII 3—5 findet sich ein Katalog von 22 Lastern, der mit D offenbare Verwandtschaft zeigt; folgende Worte hat Hermas mit D gemein: μοιχεία, πορνεία, ὑπερηφανία, ὑπόκρισις, ψευδομαρτυρία, πλεονεξία, ἐπιθυμία (πονηρά), ἀλαζονεία; folgende Worte lehnen sich mit leisen Aenderungen an D an: ὑψηλοφροσύνη (für ὕψος, wie in K), μνησικακία (für κακία), κλέμμα (für κλοπαί). Schon diese Aenderungen zeigen, daß D nicht von Hermas abhängig sein kann. Schwerlich schreibt jemand, der das deutliche und gebräuchliche ὑψηλοφροσύνη vor sich hat, das außergewöhnliche ὕψος, und ebensowenig schwächt ein einigermaßen geschickter Schriftsteller das prägnante μνησικακία (vgl. zu 2, 3) in das allgemeine und blasse κακία ab. Doch ist das umgekehrte Verhältnis deshalb noch nicht anzunehmen (vgl. meine ‚Untersuchungen‘, S. 67). Ueber die Sitten der Juden, am Versöhnungstag ihre Sünden in Form von Lasterkatalogen zu bekennen, vgl. Harris, p. 82. — Lasterkataloge finden sich sonst noch: Weish. 14 $_{25}$ ff.; Mc. 7 $_{21}$ f.; Röm. 1 $_{29}$ f.; 1. Kor. 5 $_{10}$ f., 6 $_{9}$ f.; 1. Tim. 1 $_{9}$ f.; 2. Tim. 3 $_{2}$ ff.; vgl. Offb. 9 $_{21}$; 21 $_{8}$; 22 $_{15}$; Ps.-Cyprian de aleator. c. 5 (Harnack, TU V 1, S. 86 f. nimmt an, daß dem Verfasser dieser Schrift D c. 5 gegenwärtig war bei der Aufstellung seines Katalogs); Testamentum Jesu Chr. ed. Rahmani II, c. 7, p. 124 (hier auch 22 Laster); griech. Jakobus-Liturgie Brightman, Eastern liturgies, p. 59. — 2 Der Text stimmt in Barn. 19, 2, A VII

18 und L ziemlich vollkommen mit M überein; nur gibt A allem folgenden in Analogie zum vorhergehenden substantivische Form. L setzt für δικαιοσύνης veritatis und macht den Zusatz: οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ selbständig: non habentes iudicium iustum. — Zu μισθὸν δικαιοσύνης vgl. 2. Petr. 2 15: μισθὸν ἀδικίας. — Die Formel κολλώμενοι (τῷ) ἀγαθῷ findet sich wieder Röm. 12 9. — Zur Formel εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν vgl. Röm. 16 19. — 3 Der Text von D, Barn. und A stimmt fast völlig überein. A setzt für ἄνομοι κριταί: ὑπερόπται. Dagegen geht L vielfach seine eignen Wege. Den ersten Satz gibt L so wieder: Quorum longe est mansuetudo et superbia (für ὑπομονή) proxima; das folgende μάταια ἀγαπῶντες läßt er weg; für ἀνταπόδομα setzt er remuneratores, in Parallelismus zu den folgenden persönlichen Objekten; das τὸν ποιήσαντα αὐτούς, das sich auf Gott bezieht (vgl. zu c. 1, 2), versteht er vom menschlichen Erzeuger und setzt dafür genitorem suum; das φονεῖς τέκνων versteht er völlig falsch, denn er setzt dafür peremptores filiorum suorum; ebenso blieb ihm das τὸν ἐνδεόμενον dunkel, denn er gibt es mit a bonis operibus wieder; und völlig in der Luft schwebt der letzte Satz: advocationes iustorum devitantes. Statt der pluralischen Wendung des Schlußsatzes in M ist in L der Singular gewählt (Abstine te fili ab istis omnibus), in Uebereinstimmung mit allen vorhergehenden Anreden (vgl. c. 3 und 4). — Zu οὐ γινωσκ. κτλ. vgl. Weish. 15 11; φθορεῖς auch c. 16, 3. — Zu ἀποστρ. τ. ἐνδ. vgl. c. 4, 8. — Zu πλουσίων παρακλ. κτλ. vgl. Sib. II 64; Ps.-Phokyl. 9. — Zum Schlußsatz vgl. 1. Joh. 5 21.

c. 6: Schlußmahnungen.

1 Schlecht (S. 63) schlägt vor, den Text von M nach L zu korrigiren, da er der ursprünglichere sei. Allein ohne allen Grund. L liest: Et vide, ne quis te ab hac doctrina avocet et si minus extra disciplinam doceberis. Schon das muß bezweifelt werden, ob ursprünglich ein καί die vorliegende Mahnung an die vorhergehende angeschlossen hat. Denn die Schlußmahnung von c. 5 ist in der Mehrzahl gegeben, die neue Mahnung wendet sich aber im griechischen Text wieder an den Einzelnen. Ganz irrig aber ist es, wenn für die Lesart von M: πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς nach L als ursprünglich vorgeschlagen wird: ἀπὸ ταύτης τῆς διδαχῆς; die beiden Begriffe: τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς könnten so nicht nebeneinandergestellt worden sein, da die Logik verlange ἀπὸ ταύτης τῆς διδαχῆς τῆς ὁδοῦ (τῆς ζωῆς). Aber das ist schlechterdings nicht einzusehen. Warum soll die Verbindung „Weg der Lehre" unlogisch sein? Der Verfasser hat im vorhergehenden eine ὁδός beschrieben, die die Lehre betrifft, folglich ist sie eine ὁδὸς τῆς διδαχῆς (wie auch Barn. 18, 1 ὁδοὶ διδαχῆς steht), von der sich der Christ nicht abführen, πλανᾶν — schon dieses Verbum verbürgt den Ausdruck ὁδοῦ — lassen soll. Daß A VII, 19 statt der Formel in M schreibt: ἀπὸ τῆς εὐσεβείας und N (MPG XXVIII 1639 C): ἀπατήσει τῆς πίστεως ταύτης fällt nicht ins Gewicht. Es ist keinerlei Grund, an der Richtigkeit der Lesart von M zu zweifeln. Ebensowenig kann im Nachsatz L vor M den Vorzug verdienen. Denn er kehrt wörtlich in N a. a. O. wieder. L erklärt sich entweder wieder daraus, daß er seine Vorlage nicht verstanden hat, oder daß er einen verkehrten Text vor sich hatte. — Zum ersten Satz vgl. 2. Petr. 2 15; zum zweiten Σ 7 (MPG XXVIII 844 C = Batiffol, Studia patrist. II (1890), 127. — 2 und 3 Beide Verse gehörten schwerlich zu Δ (vgl. meine ‚Untersuchungen', S. 68 f.). Nach 1 (oder 5, 3) stand jedenfalls eine Apokalypse; wahrscheinlich in der einen Recension eine kürzere, in der anderen eine längere, nämlich c. 16. Wollte der Bearbeiter von Δ die Schrift fortsetzen, so mußte er hier den apokalyptischen Schluß fallen lassen. Dafür hatte er nun Raum, etwaige Nachträge zu machen, für das damalige Gemeindeleben wichtige Dinge zu sagen, die weder im vorhergehenden gesagt waren, noch im folgenden sich leicht anbringen ließen. Diesen Eindruck machen in der Tat die beiden Verse 2 und 3. Daß es sich hier um wichtige Tagesfragen handelt, darüber vgl. Harnack zur Stelle und S. 40 ff. Nur 3, wie Harnack tut, auszuscheiden, weil er in A fehlt, geht kaum an, denn 3 hängt, wie gerade Harnack gezeigt hat, sehr eng an 2: 2 gibt den allgemeinen Grundsatz,

und 3 macht die Anwendung auf die βρῶσις. Oder sollte etwa, wie Weinel, D. Wirkung des Geistes usw. S. 147 Anm. 4 vermutet, 2 auf die Ehe, bezw. die Ehelosigkeit sich beziehen? Die Vermutung, daß wir es mit Zusätzen von der Hand des Redaktors zu tun haben, der c. 1, 3—2, 1 eingefügt hat, dürfte dadurch einige Stütze finden, daß die Wendung: τέλειος ἔσῃ schon 1, 4 sich fand; auch das: εἰ δ' οὐ δύνασαι erinnert an: οὐ δὲ γὰρ δύνασαι 1, 4. — Zum Gedanken 3 vgl. AG. 15 20. 28; 1. Kor. 10 20; Sib. II 96; Ps.-Phok. 32. Daß die Teilnahme an Opfermahlzeiten soviel bedeutete wie Abfall vom Christenglauben, ist allgemeine urchristliche Anschauung. — Zu προσεχ. ἀπό vgl. c. 12, 5. — Zu θεῶν νεκρῶν vgl. Weish. 15 17; 1. Kor. 8 4, 10 20; 2. Clem. 3, 1. Kerygma Petri 3 (Preuschen, Antilegomena p. 52); Sib. VIII 46 f., 393 f.

II. Teil (c. 7—10): Kultische Vorschriften.

Mit c. 7 beginnt die eigentliche Kirchenordnung. Der Verfasser gibt hier nicht, wie es vorher der Fall ist, allgemeine Vorschriften, sondern ganz bestimmte, auf konkrete Zustände sich beziehende Anweisungen. Seine Tendenz ist eine durchaus praktische. Ihm liegt alles daran, eine Gemeinde, die offenbar noch eine Reihe jüdischer Bräuche weiterpflegte und auch sonst wohl im Ritus und im Gemeindeleben den specifisch christlichen Charakter vermissen ließ, auf die christliche Höhe zu heben.

c. 7: Die Taufe.

1 Ταῦτα πάντα προειπόντες. Das Wort προειπ. spricht eher dafür, daß die vorhergehenden Lehren nur in Form einer Predigt vor der Taufe mitgeteilt wurden, als für einen längeren Unterricht. Daher sehen viele in der c. 1—6 umfassenden Taufhomilie einen Teil der Taufliturgie (Harnack, Funk, Zahn, Schlecht, Schaff). Erst später sei er geschwunden und die abrenuntiatio an ihre Stelle getreten. Das alles ist sehr gut möglich, aber sicher erweisen läßt es sich nicht. — 2—4 Es verdient alle Beachtung, einmal daß dem Verf. an der Handlung des Untertauchens offenbar wenig liegt. Bereits die einfache Besprengung genügt ihm. Das zeigt eine außerordentlich rasche Entwicklung von dem ursprünglichen Gebrauche weg. Offenbar ist dem Verf. die Hauptsache die Recitation der Taufformel. Andererseits ist beachtenswert, daß er noch kein Weihegebet (Epiklese) über dem Taufwasser kennt. Denn so gut er die Taufformel angibt oder erwähnt, so gut hätte er wohl auch dies Gebet angegeben, wenn er es gekannt hätte. Die ältesten Zeugen für die Weihe des Taufwassers durch die Herabrufung des heiligen Geistes sind Clemens Alex. (excerpt. 82) und Tertullian (de bapt. 4); Justin erwähnt sie noch nicht. Wahrscheinlich hängt die Gleichgültigkeit des Verf. gegen das Untertauchen mit dem Fehlen der Taufepiklese zusammen. Das Element als solches mußte eine ganz andere Wichtigkeit erhalten und die möglichst vollständige Berührung des Täuflings damit mußte von religiöser Bedeutung werden von dem Augenblick an, wo man das Wasser durch Gebet zu einer göttlichen Kraft zu machen pflegte. Jetzt hatte man einen guten Grund, an der ursprünglichen Sitte der Untertauchung, oder wenigstens der Begießung des im Taufwasser stehenden Täuflings festzuhalten. Besprengung konnte nur als erlaubt bei Krankheit oder bei Mangel an genügendem Wasser gelten. Daß aber Bedenken dagegen lebendig wurden, beweist Cyprian ep. 69, 12—14. Auf solche Bedenken ist der Verf. von D nicht gefaßt. Jene beiden Fälle faßt auch D ins Auge. In 2 weist das ἐν θερμῷ auf den Krankheitsfall hin. In 3 ist der Fall gesetzt, daß man weder fließendes noch stehendes Wasser in genügender Menge zu einer Volltaufe zur Verfügung hat. Ohne jede weitere Begründung wird die dreimalige Besprengung als Ersatz angeordnet. — 4 Zur Sitte des Fastens vor der Taufe vgl. Justin ap. I, 61; Tert. de bapt. 20. Wir können nicht mehr mit Sicherheit sagen, durch welchen Gedanken dieses Fasten bedingt war. War es der Ausdruck der Bußstimmung? oder hoffte man durch den Zustand der Nüchternheit für den Empfang des Geistes besser disponirt zu werden?

c. 8: Das Fasten und Beten.

Die in c. 8 enthaltenen Bestimmungen sind gegen jüdische Bräuche und Einflüsse gerichtet, bekunden damit aber zugleich ihren engen Zusammenhang mit der jüdischen Sitte. Schon das entspricht jüdischer Grundanschauung, daß Fasten und Beten mit einander behandelt werden. Das waren, mit dem Almosengeben, „gleichsam die Grundpfeiler der jüdischen Religion" (Bousset, Die Religion des Judentums S. 159). So ist auch Mt. 6 1—18 von diesen drei Dingen die Rede. In D fehlt an dieser Stelle das Almosengeben; der Verf. hatte darüber offenbar keine besondere Anordnung zu geben. In c. 15, 4 ist neben den εὐχαί und den πράξεις im allgemeinen auch der Almosen Erwähnung getan (vgl. auch 2. Clem. 16, 4).

1 Die ὑποκριταί (vgl. auch 2) sind nicht, wie Mt. 6 16; 23 13. 14. 15. 23. 25. 27. 29, die Pharisäer, sondern die Juden überhaupt. Offenbar gab es eine christliche Fastensitte, die der jüdischen treu blieb und den Montag und Donnerstag als Fasttage hielt. Dagegen wendet sich der Verf. und betont die christliche Sitte, am Mittwoch und Freitag zu fasten — eine Sitte, der jüdischen analog gebildet, um sie zu entwurzeln und zu bekämpfen. — Ueber das Fasten bez. die Fasttage in den ersten christlichen Jahrhunderten vgl. Hermas sim. V, 1; Tert. de ieiun. 2; Clem. Alex. strom. VII, 12, 75; Origen. hom. X in Lev.; Epiphan. haer. 16, 1; 75, 6; expos. fid. 22; RE V 770 ff. — 2 und 3 Wie in der Fastensitte, so blieben auch in der Gebetssitte Christen dem jüdischen Gebrauche treu. Höchst wahrscheinlich ist bei dem dreimaligen Beten des Vaterunsers am Tage nicht an die späteren christlichen Gebetsstunden (3. 6. und 9. Stunde), sondern an die jüdischen Gebetsstunden, Morgens, Mittags und Abends zu denken, bei welchen das Schmone Esre von den Juden gebetet wurde. An die Stelle dieses Gebetes soll bei den Christen das Vaterunser treten. Es ist durchaus möglich, daß auch Judenchristen noch das Schmone Esre an den Gebetsstunden zu beten pflegten. Das soll ihnen verleidet werden, indem die so betenden Juden als „Heuchler" bezeichnet werden.

c. 9 und 10: Das Herrnmahl.

Vgl. meine ‚Untersuchungen', S. 74 ff., wo ich den Nachweis versucht habe, daß in diesen Kapiteln von einem in engeren Kreisen gefeierten, gewissermaßen inofficiellen Herrnmahl die Rede ist, das noch völlig in der Form des familiären Mahles stattfand, während in c. 14 bereits die unter Leitung des Bischofs stehende, rituell weiterentwickelte Sonntags-Eucharistie gemeint ist, die mit dem Wortgottesdienst verbunden die ursprüngliche Form der Mahlzeit bereits abgestreist hat. Offenbar benutzten die Christen, an die sich der Verfasser wendet, wie sie mit dem Fasten und Beten sich an jüdischen Brauch hielten, so auch bei ihren Mahlzeiten noch jüdische Gebete. Der Verfasser gibt sie ihnen in einer verchristlichten Form.

9 1 Εὐχαριστία steht hier im Sinne von Mahl; auch 5 heißt es nichts anderes; doch ist dort ausdrücklich des dabei genossenen gesegneten Brotes und Kelches gedacht. περὶ εὐχ. ist zusammenfassende Bezeichnung für das folgende περὶ τοῦ ποτηρίου — περὶ δὲ τοῦ κλάσματος (v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, S. 214). — 2–4 Daß die Gebete jüdischen Gebeten, wie sie bei den heiligen Mahlzeiten gebraucht wurden, nachgebildet sind, kann heute von Niemandem mehr geleugnet werden, ebensowenig, daß das christliche Mahl nur eine Weiterführung einer jüdischen Sitte war, allerdings mit neuem Sinn erfüllt. Auch beim jüdischen Mahl wird zunächst ein Kelch gesegnet, darauf Brot, das gebrochen und verteilt wird; endlich folgt nach dem Mahle noch ein Dankgebet (Sabatier, La Didaché p. 100 ff.; RE V 563 ff.; v. d. Goltz, Gebet, S. 214 ff.). Zu beachten ist, daß der Genuß gerade umgekehrt, wie die Segnung stattfand; so geht auch in D zwar die Segnung des Kelches (2) der des Brotes (3) voraus, aber zuerst wurde das Brot genossen und am Schluß erst der Kelch getrunken (vgl. 9, 5 und 10, 3; vgl. auch 1. Kor. 10 16 und 11 23 ff.; Lk. 22 17. 19 und 20; Joh. 6 53). — Dem Segensgebet 2 entspricht das jüdische Segensgebet: „Gelobet seiest du Herr unser Gott, der

du die Frucht des Weinstockes schaffst". Offenbar sind die Worte: ὑπὲρ τῆς ἁγ. ἀμπ. Δαβὶδ τοῦ παιδός σου veranlaßt durch die jüdische Vorlage. Außerdem vgl. zu den Worten: ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν die Stelle in dem jüdischen Gebet: „Wir danken dir ... für die Gesetze, die du uns hast kund getan" (Sabatier, p. 101); auch die Anrede πάτερ ἡμῶν findet sich in der jüdischen Vorlage (ebenda). Was aber ist mit dem ‚Weinstock deines Knechtes David' gemeint? Nach den einen (Lipsius) ist darunter die Kirche als des Herrn Weinberg nach Ps. 80 16; Jer. 2 21; 12 10; Justin dial. c. 110 zu verstehen. Allein es ist doch eben hier nicht vom Weinberg, sondern vom Weinstock die Rede. Andere verstehen darunter (vgl. Joh. 15 1) Christus selbst. Allein dazu paßt nicht der Schlußsatz: „den du uns kund gemacht hast durch deinen Knecht Jesus". Wieder andere (Spitta) denken an den Messias nach syr. Baruchapok. 36 f.; Sir. 24 17 ff.; Jes. 11 1; Ps. 80 9 ff.; Joh. 15 2; Testam. patr. III Levi 2. Endlich hat man auch an das Blut Christi gedacht (Funk) nach Clemens Alex. quis dives salv. 29; Origenes hom. in Jud. VI, 2. Höchst wahrscheinlich liegt der ganzen Stelle keine deutliche, fest umschriebene Vorstellung zu Grunde. Mit dem ursprünglichen Gedanken an den Weinstock und dessen Erträgnis, von dem man zu genießen im Begriffe ist, verknüpft sich die Vorstellung von dem Weinstock Davids, dem Messias und dem messianischen Heil, das Jesus kundgemacht hat. Es wird also im wesentlichen nichts anderes gemeint sein, als was 3 (ζωή und γνῶσις) und 10, 2 (γνῶσις, πίστις und ἀθανασία) genannt ist. — 3 Man beachte den völligen Parallelismus der Gebete über Wein und Brot, aber auch der Schlußgebete 10, 2 und 3. κλάσμα heißt in der Aegypt. Kirchenordnung § 47—52 das Brot der Agape. Also auch hierin zeigt sich, wie stark Agape und Eucharistie ursprünglich zusammenhingen. — Zu ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν vgl. die Stelle im jüdischen Gebet über dem Brot: „Wir danken dir ... für die Gebote, die du uns kund getan hast; für das Leben, die Beweise deiner Huld und deine Barmherzigkeit, womit du uns begnadet hast". Vielleicht wirkt aber auch hier beim Brot in dem Ausdrucke ζωῆς eine Vorstellung wie Joh. 6 35. 51. — 4 Auch dieses Gebet hat seine Parallele im jüdischen Ritus. Unmittelbar vor der Mahlzeit stand ein Gebet, worin gebetet wurde: „Vereinige uns Zerstreute aus der Mitte der Völker, uns Verbannte von allen Orten der Erde und bringe uns zusammen in deiner Stadt Zion" (Sabatier p. 107). Zur Bitte um Sammlung der Kirche (so auch c. 10, 5) vgl. 2. Makk. 1 27: ἐπισυνάγαγε τὴν διασπορὰν ἡμῶν. Zum Gedanken vgl. Tob. 13 4. 13. 3 und 4 findet sich fast wörtlich wieder bei Ps.-Athanasius de virg. 13 (MPG XXVIII 265 C; 4 kehrt wieder im 1. Gebet des Serapion TU VI 4 S. 5. — Die reichere Doxologie (vorher 2 und 3 nur σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας) erklärt sich daraus, daß hier der Hauptgebetsakt zu Ende ist. — 5 Die Warnung, niemanden außer die Getauften an der heiligen Mahlzeit teilnehmen zu lassen, setzt voraus, daß dies tatsächlich geschah; vgl. 10, 6: Εἴ τις κτλ. — Ueber εὐχαριστία vgl. oben zu 1

10 1 μετὰ τὸ ἐμπλησθ. kann nur bedeuten: Nach der Sättigung, so daß an wirkliche Mahlzeit gedacht ist (Joh. 6 12); vgl. meine ‚Untersuchungen', S. 75. — 2 Zu ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀν. κτλ. vgl. Jer. 7 12; Neh. 1 9; Hes. 43 7; Ps. 74 7; 1. Kön. 9 3; vgl. auch die Worte im jüdischen Gebet über dem Brot: „Sei gnädig .... diesem großen und heiligen Tempel, auf dem dein Name ruhte". Der Name steht für die Person selbst (vgl. Dieterich, Mithrasliturgie 1903, S. 110 ff.). Das κατεσκ. ist ganz real gedacht; vgl. zur Formel Lit. Chrysost.: ἐλθὲ καὶ σκήνωσον ἐν ἡμῖν Brightman, Lit. I, 353. Vielleicht ist, wie Harnack vermutet nach Joh. 17 26, vor κατεσκ. ein ἐγνώρισας ἡμῖν ausgefallen und dann wäre κατασκηνώσας (Partic) zu lesen, da ein transitiver Gebrauch von κατασκ. ganz außergewöhnlich ist. — 2–5 Mit Recht macht v. d. Goltz (S. 211 und 218) darauf aufmerksam, daß diese Schlußgebete genau den Segensgebeten am Eingang entsprechen: jedesmal zwei Dankgebete und daran sich anschließend ein Bittgebet. Der Parallelismus geht aber auch ins Einzelne: alle Dankgebete beginnen mit: Εὐχαριστοῦμέν σοι (9, 2. 3. 10, 2); nur das zweite Dankgebet am Schluß (10, 3) beginnt jetzt mit: Σύ, δέσποτα παντόκρατορ κτλ. Dagegen findet sich am Schluß dieses Gebetes (10, 4) die Formel εὐχαριστοῦμεν σοι. Es ist nun höchst wahrschein-

lich, wie v. d. Goltz vermutet, daß durch ein Versehen diese Anfangsformel an die unrechte Stelle geraten ist, worauf noch das unverständige σύ, das sich hier findet, hindeute. v. d. Goltz hat das letzte Gebet folgendermaßen rekonstruirt: Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἁπάντων, ὅτι δυνατὸς εἶ · σὺ δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας κτλ. . . . . διὰ <'Ιησοῦ> τοῦ παιδός σου. σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (S. 331). Für die Richtigkeit dieser Rekonstruktion spricht nicht allein der nun wirklich durchgeführte Parallelismus, sondern es gewinnt auch das Sätzchen 4, das sich am Schluß befremdlich, weil matt, ausnimmt, seinen verständigen Platz und Sinn. (Wenn bei v. d. Goltz das Sätzchen: ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν fehlt, so ist das wohl nur ein Versehen von ihm.) Uebrigens glaubt v. d. Goltz eine noch ältere Fassung dieser beiden Schlußdankgebete ermitteln zu können, vgl. S. 220 Anm. 2, worauf wir uns hier nicht weiter einlassen wollen. Die Möglichkeit, daß die dort gebotene Fassung die älteste war, ist nicht abzustreiten. Kehren wir zu dem Parallelismus der beiden Gebetsgruppen zurück, so ist er auch in den Schlußdoxologien durchgeführt: die Dankgebete schließen alle mit der Formel: σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (9, 2. 3. 10, 2. 4), während die Bittgebete, weil abschließend, die vollere Formel haben: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις [διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ] εἰς τοὺς αἰῶνας (9, 4 und 10, 5). Ferner haben alle vier Dankgebete die Formel: διὰ 'Ιησοῦ τοῦ παιδός σου (9, 2. 3. 10, 2. 3), ja die drei ersten dieser Gebete haben sogar das Sätzchen gemeinsam: ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν. Man lese die Gebete in dem geschickten Abdruck bei v. d. Goltz S. 331, um sich von dem überraschenden Parallelismus in der Form zu überzeugen. Aber auch der inhaltliche Parallelismus, vor allem auch der der Bittgebete 9, 4 und 10, 5, verdient alle Beachtung. — Aus dem bisher Gesagten geht schon hervor, daß wir das, was 10, 6 bringt, nicht als zum vorhergehenden Gebet gehörig, überhaupt nicht als Gebete ansehen (v. d. Goltz S. 211 ff. folgend). — Die Feier verlief also so, daß zwei Dankgebete und ein Bittgebet die Mahlzeit einleiteten, und ebensolche Gebete den Abschluß bildeten; während der Mahlzeit mögen Gespräche und Gesänge stattgefunden haben. — 6 In Bezug auf die vier kurzen Sätzchen, welche sich nun anreihen, steht folgendes fest: 1. Die Sätze stehen untereinander nicht in Zusammenhang; sie sind vielmehr abgerissen und jeder steht für sich. 2. Sie sind auch nicht mit dem vorhergehenden Gebet zusammenzunehmen, denn dies ist abgeschlossen durch eine solenne Doxologie. Wie sind nun diese vier Sätze zu verstehen? Man kann sie als gebetsartige Rufe verstehen, die der Leiter der Feier in die Versammlung hineinruft, bezw. hineinrufen soll — eine Sitte, die etwas sonderbar erscheint. Oder wir haben es mit Anfängen von Psalmen zu tun, die an dieser Stelle, also am Schluß der gemeinsamen Mahlzeit gesungen werden sollen. Daß die Agape mit Psalmen, biblischen und selbstgedichteten, abzuschließen pflegte, wissen wir aus Tertullian (apolog. c. 39) und den Kanones des Hippolyt (TU VI, 4, S. 106; vgl. S. 204). Diese Annahme hat viel für sich. Zunächst ist der Satz: 'Ωσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ ein Citat aus Ps. 118 25 ff., eine Stelle, die beim Schlusse der Passahmahlzeit gesungen, aber auch am Laubhüttenfest gebraucht wurde, und zwar wurde das „Hosanna“ beim Umzug um den Altar gesungen, so daß der siebente Festtag, an dem man sieben Mal diesen Umzug wiederholte, das „große Hosanna“ hieß. Dieser Psalm ist auch in die christliche Abendmahlsfeier übergegangen (vgl. RE, Art. Liturgische Formeln, XI, 552 25 ff.). Ein Hinweis auf ein Lied ist aber auch in den Schlußworten: μαράναθα ἀμήν zu finden, ein Sätzchen, das in griechischer Form Offb. 22 20 wiederkehrt: 'Αμήν, ἔρχου κύριε. Die Vermutung, daß sowohl die aramäische, wie die griechische Fassung auf einen Hymnus hinweist, ist dadurch sehr nahe gelegt, daß es einen alten jüdischen Hymnus gibt, der nach seinen Anfangsworten en kelohenu „keiner ist wie unser Gott“ heißt. Er trägt akrostische Form, und die Anfänge ergeben: Amen, bo „Amen, komm“, und wahrscheinlich wurde der Psalm auch mit diesen zwei Worten bezeichnet (vgl. darüber Taylor, p. 77 ff.). Diese Tatsachen machen es wahrscheinlich, daß auch hinter dem μαράνα θα · ἀμήν sich ein christlicher, vielleicht ursprünglich jüdischer Hymnus verbirgt. Endlich hat v. d. Goltz, der überhaupt die Vermutung, daß es sich hier um Anfänge von

Hymnen handelt, allerdings nur in Bezug auf die ersten beiden Sätze, zum ersten Mal ausgesprochen hat (a. a. O. S. 212), auch den Hymnencharakter des ersten Satzes: Ἐλθέτω χάρις κτλ. nachzuweisen versucht (vgl. a. a. O.). Daß man bei drei dieser Sätzchen auf Hymnen, bez. Psalmen geführt wird, muß sehr ins Gewicht fallen, und so erscheint die Annahme nicht zu gewagt, daß auch der schwierige und viel behandelte Satz: Εἴ τις ἅγιός ἐστιν κτλ. der Anfang eines Hymnus ist. Gegen diese Annahme spricht nicht, daß sich in späteren Liturgien verwandte Formeln finden. Es könnte — an Beispielen dafür fehlt es nicht in der Geschichte der Liturgie — immerhin ein kurzes Lied der Gemeinde schließlich zu einem Rufe eines Klerikers geworden sein. Die Auffassung des 6. Verses wird vorläufig noch durchaus schwankend bleiben müssen. Vielleicht sind alle diese Sätze spätere Zusätze und stammen nicht vom Verfasser von D. Jedenfalls läßt ihr Fehlen keinerlei Lücke empfinden. — Zu ἅγιος vgl. zu 4, 2. — Mit μεταν. ist die Bekehrung zum Christentum gemeint (vgl. z. B. Kerygma Petri 8 bei Preuschen, Antilegomena p. 54). 7 schließt sich vortrefflich unmittelbar an c. 10, 5 an. — Ueber die beizubehaltende Lesart: τῷ θεῷ Δαβίδ vgl. Harnack zur Stelle. Die Schreibung der Handschrift μαραναθά ist entweder in μαρὰν ἀθά oder in μαράνα θα aufzulösen (aramäisch: מָרַן אֲתָא oder מָרַנָא תָא). Ersteres bedeutet: „(unser) Herr ist gekommen", letzteres: „(unser) Herr, komm", also wie Offb. 22 20: ἔρχου, κύριε. Wie 1. Kor. 16 22 (s. Schmiedel im Hand-Kommentar zu dieser Stelle) verdient auch hier die letztere Zerlegung den Vorzug. (Vgl. Zahn, Einleitung in das N. T. I, 215 f.; Dalman, Worte Jesu I, 269; die Deutung von Klostermann: Ma ragántha: „warum hast du rebellirt?" NKZ 1901, S. 107 verdient keine Beachtung.)

III. Teil (c. 11—15): Vorschriften für das Gemeindeleben.

c. 11: Die Apostel und Propheten.

11 1 und 2 wird die allgemeine Anweisung gegeben, wonach fremd Zureisende zu prüfen und wie sie aufzunehmen sind: alles bisher Vorgetragene (ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα) müssen sie lehren, dann sind sie wie der Herr selbst aufzunehmen. Darauf wird 3 zum Besonderen, übergeleitet und darauf 4—6 von den Bischöfen, 7—12 von den Propheten gehandelt. — 2 στραφείς, nämlich von der oben vorgetragenen Lehre; ebenso ist zu εἰς τὸ καταλῦσαι zu ergänzen πάντα τὰ προειρ. — Zum ganzen Vers vgl. 2. Joh. 10; 2. Petr. 2 1; Ignat. an d. Eph. 9, 1; 5. Mos. 13 1 ff. — Zu μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε vgl. 12. — Zu δέξασθε κτλ. vgl. c. 4, 1; Mt. 10 40.

3 κατὰ τὸ δόγμα εὐαγγελίου ist zu οὕτω ποιήσατε, und nicht zum vorhergehenden (Harnack) zu ziehen. — Wie das Folgende zeigt, denkt der Verf. bei dem δόγμα τοῦ εὐαγγ. jedenfalls an Stellen wie Mt. 10 40 (vgl. 4), Mt. 10 5—12 (vgl. 6); Mt. 12 31—33 (vgl. 7); Mt. 7 15—23 (8, 10 und 11). — 5 und 6 Offenbar wurde die Gastfreundschaft der christlichen Gemeinden in ganz außerordentlicher Weise durch unlautere Gesellen mißbraucht. Aber die Sorge, die den Verf. bei seinen Ausführungen leitet, ist nicht die, daß den Gemeinden zu viel zugemutet, oder daß ein bestehender Mißbrauch sich noch weiter entfalten werde, sondern daß mit den falschen Lehrern auch falsche Lehre in die Gemeinde komme und umgekehrt, daß bei dem Mißtrauen der Gemeinden mancher echte Lehrer nicht gebührend gewürdigt werde. — Der Ausdruck ψευδοπροφήτης statt ψευδοαπόστολος im Sinne von „falscher Lehrer" ist offenbar der Stelle Mt. 7 15 (vgl. 24 11. 24) entnommen, ein weiterer Beweis dafür, daß der Verfasser jenen Abschnitt auch bei diesen seinen Erörterungen stark im Auge hat. — εἰ μὴ κτλ. Der Apostel soll so viel Nahrung erhalten, als er auf der Reise bis zur nächsten christlichen Gemeinde braucht; natürlich wird er während des einen oder der zwei Tage, die er bei der Gemeinde verbringt (vgl. c. 12, 2), von dieser verpflegt (Mt. 10 10; Lk. 10 7 f.). Der echte Apostel verlangt auch nicht mehr; vor allem verlangt er von den Gemeinden, deren Gastfreundschaft er in Anspruch genommen hat, kein Geld. Denn der Apostel muß arm sein (Mt. 10 9; vgl. Euseb. hist. eccl. III 37). Offenbar stand die Gemeinde den Aposteln ziemlich kritiklos gegenüber, entweder aus besonderer Ehrfurcht, oder weil der Apostel sich mit seiner Predigt nur an die Unbekehrten

wandte, also den Gemeinden zur Kritik wenig Anlaß gab. Der Verf. will nun auch zu solcher Kritik nicht auffordern, sondern nur einige Gesichtspunkte geben, nach denen sich die Gemeinde richten kann, um sich vor Schwindlern zu schützen (über schwindelnde Propheten vgl. Lukian, Peregrinus 13; 16; Origenes, gg. Cels. VII 9; 11). Den Propheten gegenüber war dagegen die Gemeinde zur Kritik sehr wohl geneigt, wie das Folgende zeigt — 7 Wie 4 zunächst von dem echten Apostel und von dem Verhalten gegen diesen die Rede ist, so hier zunächst vom echten, in Ekstase redenden Propheten. Diesem gegenüber soll jedes Mißtrauen und jede Kritik schweigen. Darauf beruhte schon die Anordnung c. 10, 7. An den Propheten Kritik zu üben, lag nahe. Sie waren die wandernden Lehrer, die sich an die Gemeinden wandten zu deren Erbauung. Nach 1. Kor. 12 10; 14 29; 1. Joh. 4 1 unterstanden sie von Anfang an der Beurteilung der Gemeinden. Aber diese Kritik scheint oft, ja wohl regelmäßig eine überscharfe, ungerechte gewesen zu sein, so daß das Ansehen der Propheten litt. Dem will 7 wehren. Das πειράσετε bezieht sich wohl auf die scharfe, prüfende Beobachtung des Verhaltens der Propheten, wovon im folgenden näher die Rede ist, während das διακρινεῖτε (1. Kor. 12 10; 14 29; A VII 28) sich auf die prophetische Rede bezieht. Jedes unziemliche Verhalten gegen den ἐν πνεύματι redenden Propheten erscheint (wie Epiph. haer. 51, 35) als eine Sünde wider den Geist (Mt. 12 31 f.), also für unvergebbar, denn aus dem Propheten redet der Geist (zur Sache vgl. Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister 1899, S. 83 ff.). Diese scharfe Warnung erklärt sich nur, wenn sich die Kritik der Gemeinde den Propheten gegenüber oft über die Grenze des Rechten hinauswagte. — 8 ff. Das Interesse, das den Verf. auch hier leitet, ist nicht, die Gemeinden gegen Ausbeutung durch falsche Propheten zu schützen, sondern sie vor Versündigung an den echten Propheten zu bewahren und deren Autorität zu heben. Da die Gemeinden offenbar sehr kritisch gegen die wandernden Propheten gestimmt waren, so brachte sie das in schwere Gefahren nach des Verfassers Meinung. Darum gibt er auch hier einige bestimmte Gesichtspunkte, um den falschen Propheten vom echten sicher unterscheiden zu können. Zunächst heißt es freilich ziemlich allgemein, daß er die τρόπους κυρίου haben müßte. Da im folgenden dies nicht näher ausgeführt wird, muß man annehmen, daß der Verf. bei seinen Lesern eine deutliche Vorstellung von den τρόποι κυρίου voraussetzen kann. Bei Hermas mand. XI 7 ff. wird näher ausgeführt, wie ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον sich benimmt: er ist demütig, still und bescheiden, er enthält sich alles Schlechten und aller eitlen, weltlichen Lust, er zeigt gegen alle ein ausgesprochen demütiges Wesen, er redet nur, wenn Gott es will. Ganz anders der Pseudoprophet (mand. XI, 11 ff.): er ist aufgeblasen und vordrängerisch, unverschämt und wortreich, vergnügungssüchtig und lohnsüchtig. Das mögen auch die Eigenschaften sein, die nach dem Verf. von D den echten und den falschen Propheten unterscheiden. — 9 Der Fall, der hier ins Auge gefaßt ist, paßt völlig zu dem, was Hermas (mand. XI 12) von den falschen Propheten sagt (vgl. auch Euseb. h. e. V 18, 2). — ὁρίζων (cod. liest: ὁ ῥίζων) τράπεζαν ἐν πνεύματι: der Prophet fordert in der ekstatischen Rede, daß eine Mahlzeit gerichtet werde. Es ist weder gesagt, wer die Mahlzeit richten soll, ob die wohlhabenderen Gemeindeglieder oder ein einzelnes Gemeindeglied, noch, für wen die Mahlzeit bestimmt sein soll. Auf beides kam es nicht an. Mit Recht denkt man meist an eine für die Armen ausgerichtete Mahlzeit. Wir hätten also hier neben dem einfachen Gemeindemahl, wie es c. 9 und 10 beschrieben war und wobei es lediglich auf die Pflege der Gemeinschaft ankam, ein Zeugnis für das Mahl, das wohltätigen Zwecken diente und wie wir es am besten aus den Canones Hippolyti kennen lernen. Hier ist von solchen Armen-Mahlzeiten wiederholt die Rede, nämlich in can. 32 und 35 (vgl. TU VI 4, S. 105 § 164 und S. 111 § 183; vgl. S. 199; Riedel, Kirchenrechtsquellen, S. 221 und 223; zu can. 32 vgl. The Journal of theol. Studies IV (1903), p. 282; Testamentum domini nostri Jesu Christi ed. Rahmani, II 13 p. 134); vgl. auch Tertullian apolog. c. 39). Soweit dabei von anwesenden Klerikern die Rede ist, erscheinen diese niemals als Tischgenossen, die vom Mahle mitessen, son-

dern nur als diejenigen, die die Teilnehmer durch Gebet segnen und unter Umständen gesegnetes Brot verteilen. In der vorliegenden Dstelle wird vom Propheten ebenfalls erwartet, daß er nicht von der Mahlzeit ißt. — 10 Vgl. Mt. 23 3; 5 19; Ignat. an d. Eph. 15, 1. 2. Der ist sicher ein falscher Prophet, der das, was er lehrt, selbst nicht tut. Das Gleiche vom Lehrer, doctor, bei Ps.-Clemens de virg. I 11. Daraus folgt aber noch nicht, daß auch der ein falscher Prophet ist, der, was er tut, doch nicht lehrt als verbindlich für alle. Im Gegenteil, gerade in dieser Zurückhaltung kann zu Tage treten, daß er ein rechter Prophet ist. Diesen Fall faßt der nächste Vers ins Auge. — 11 Die Schwierigkeit dieses Verses liegt in den Worten: ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας. Der Text steht fest. Wenn Zahn das εἰς vor μυστ. tilgen und es vor ἐκκλησίας einschieben und Hilgenfeld für ποιῶν μυῶν, für κοσμικόν κοσμικῶν lesen will („initians in mysterium secularium ecclesias"), so sind das Vorschläge, die nichts zum besseren Verständnis helfen und ins Ungewisse führen. Die betr. Worte sind sehr verschieden erklärt worden. Eine relativ vollständige Aufzählung der vorgebrachten Ansichten gibt Schaff, The oldest church manual etc. (1885) p. 202 f. Vgl. dazu noch R. Seeberg in Gött. gel. Anzeigen 1898, S. 707 und dagegen Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister 1899, S. 132 Anm. 2. Im wesentlichen kommen zwei Erklärungsversuche in Betracht. Den einen vertritt Harnack (außer in der D-Ausgabe auch in der Geschichte der altchristl. Literatur II 1, S. 433 Anm. 1). Er versteht den dunklen Ausdruck von der Enthaltung der Ehe. Nach Eph. 5 32 ist die Ehe ein großes μυστήριον, sofern sich darin das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde abbildet. Lebt jemand εἰς μυστήριον ἐκκλησίας, so lebt er so, wie es dem ehelichen Verhältnis der Kirche zu Christus entspricht. Nach der vulgären Anschauung der ersten christlichen Jahrhunderte (die Stellen bei Harnack) gilt die Kirche als die Braut, als das Fleisch Christi, und dem entsprechend enthielten sich ernste Christen der Ehe, da sie ja als Glieder der Kirche zum Fleische Christi gehören und daher mit niemandem in Geschlechtsverkehr treten durften. Wer also εἰς μυστ. ἐκκ. lebt, enthält sich der Ehe. Κοσμικόν aber ist, so fährt Harnack fort, das μυστ. genannt, „weil es die noch auf Erden lebenden Glieder der Kirche sind, die an ihrem Fleische (s. 2. Clem. 14) durch geschlechtliche Askese das Mysterium der Kirche als des eigentlichen Fleisches Christi darstellen". . . . „Das 'irdische' Mysterium ist das in den Asketen sich darstellende reine Verhältnis der ecclesia in terris peregrinans zu ihm (Christus)." Auf Grund dieser Erklärung lehnt Harnack es ab, unter den ἀρχαῖοι προφῆται die alttestamentlichen Propheten zu verstehen; vielmehr seien die Propheten der ältesten Generation (Agabus, die Töchter des Philippus, Quadratus, Judas, Silas, die Ammia) gemeint, und er bringt eine Reihe von Stellen bei, die in der Tat beweisen, wie zeitig schon der Ausdruck ἀρχαῖος mit Rücksicht auf die ersten christlichen Zeiten angewendet wurde. Für diese seine Deutung führt Harnack an, daß sie durchaus dem Zusammenhang entspreche. Es mußten hier Handlungen gemeint sein, die „auf des Messers Schneide stehen", ja die, „müssen sie auch bei den Propheten ertragen werden, ein schlechtes Vorbild liefern und in dem Momente der sittlichen Verurteilung verfallen, wo sie dem πλῆθος zur Nachahmung vorgestellt werden." Das alles führe auf geschlechtliche Dinge, auf die Sitte, mit einem Weibe „als Schwester" zusammenzuleben, also auf die Askese, in der „der Heroismus mit der Gefahr des Lasters sich so nahe berührt". Absichtlich sei der Ausdruck deshalb vom Verf. euphemistisch gewählt, und doch deutlich genug, um von jedem verstanden zu werden. — Auf Harnacks Auffassung kommt, allerdings in selbständiger Beweisführung, auch Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister (1899), S. 131 ff. hinaus. Die andre Erklärung vertrat zuerst, und zwar ziemlich unsicher, Bryennios. Οἱ ἀρχαῖοι προφῆται von den alttestamentlichen Propheten deutend, versteht er hier eigentümliche symbolische Handlungen (unter Verweis auf Stellen wie Jes. 20 2 f.; Jer. 19; Hes. 4. 5. 12. 24. 37), die der Prophet zwar vor der Gemeinde zu deren Trost und Vermehrung ausführe, die er aber der Gemeinde nicht nachzuahmen gebiete. Diesen Gedanken greift Taylor (a. a. O.

p. 88) auf und versucht ihn näher zu begründen. Ist im vorliegenden Vers von D vom christlichen Propheten die Rede, der das, was er tut, doch nicht lehrt, so sei im Barnabasbrief c. 12, 6 ff. — eine Stelle, bei der Barnabas vielleicht unsere D-stelle im Auge habe — dasselbe von Moses gesagt: Moses richtet als Typus auf Jesus die eherne Schlange auf, obwohl er selbst 5. Mos. 27 15 das Bilderverbot gegeben hat. Was er als Prophet tut, gilt nicht für alle, und was für alle gilt, gilt nicht für ihn, und deshalb kann er auch nicht gerichtet werden. So gilts nun auch vom christlichen Propheten. Er bedient sich, um seiner Lehre Nachdruck zu geben, der Symbole, was anderen nicht erlaubt ist. Was nun den Ausdruck μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας betrifft, so versteht Taylor unter einem μυστ. κοσμ. „an idea depicted in the world of sense by emblematic actions or material objects“. Der Zusatz ἐκκλ. sei im Sinne von „Glaube“ oder „Evangelium“ zu nehmen. So übersetzt er unsre Stelle: And every approved true prophet doing, for an earthly sign of a mystery of the church, but not teaching etc. Fast gleichzeitig mit Taylor hat Harris (p. 71 ff.), freilich ohne ihn zu nennen, dieselbe Ansicht ausgeführt. Er zieht Justin dial. 94 — eine Stelle, auf die schon Taylor kurz eingegangen war — und c. 134, ferner Irenäus adv. haeres. IV 20, 12 heran. An der ersteren Stelle ist, wie im Barnabasbrief c. 12, von der ehernen Schlange des Moses, in der zweiten von der Ehe des Jakob, bei Irenäus von der Ehe des Hosea mit der Hure und der Ehe des Moses mit der Aegypterin die Rede. Diese ungesetzlichen und anstößigen Taten alttestamentlicher Propheten, bezw. Patriarchen deuten Justin und Irenäus als mysteria auf Christus und die Kirche. Und zwar waren es „kosmische Mysterien“, sofern sie sich auf dem Boden dieser Welt abspielten, aber Geheimnisse einer höheren Welt abbildeten. Die Gabe der Prophetie war aber von den Juden auf die Christen (nach Justin dial. c. 82) übergegangen und damit auch die Sitte, durch symbolische Handlungen, die oft den Eindruck des Excentrischen machten, zu wirken; darüber ist freilich nur wenig auf uns gekommen; man kann nur auf die Bindung des Agabus (AG. 21 11) verweisen. Ungefähr die gleiche Auffassung vertreten Zahn (Forschungen III 301; Theol. Litteraturblatt 1884, Sp. 201 f.), Funk u. a. — Welche Erklärung verdient den Vorzug? Zur Beantwortung dieser Frage ist vor allem nötig, fest im Auge zu behalten, daß unter dem ποιεῖν εἰς μυστ. ἐκκλ. ein ganz bestimmtes, den Lesern sofort verständliches Tun gemeint sein muß, ein Tun, das sich vielleicht geradezu mit jenem Ausdruck als ein religiöses Tun charakterisiren und vor der Allgemeinheit legitimiren wollte. Damit ist aber sofort ausgeschlossen, daß überhaupt an symbolische Handlungen irgendwelcher Art, etwa wie die Aufrichtung der Schlange durch Moses (nach der Deutung des Barnabasbriefes und des Justin) oder der Bindung des Agabus, zu denken sei. Denn weder forderten solche Handlungen an sich die Kritik der Gemeinde heraus, noch konnte jemals ein Prophet auf den Gedanken verfallen, die Wiederholung solcher symbolischer, seine Rede nur verdeutlichender Handlungen allen zur Pflicht zu machen. Ferner geht aus der Stelle an sich hervor, daß jenes Tun des Propheten es war, woran sich die Kritik der Gemeinde so leicht entzündete. Denn das ist offenbar nicht die Meinung des Verfassers, daß die Gemeinde daran Anstoß nahm oder nehmen konnte, daß der betreffende Prophet sein Verhalten nicht allgemein zur Pflicht machte. Vielmehr führt er gerade das zu Gunsten des Propheten an, wenn er „nicht lehrt zu tun alles, was er tut.“ Mag sein Tun die Kritik herausfordern —, sobald er nicht alle zu gleichem Tun verpflichten will, hat die Kritik zu schweigen. Also Harnack hat sicher Recht, wenn er sagt, daß es sich hier um Handlungen handeln müsse, die „auf des Messers Schneide stehen“, die sich nicht für alle schicken. Wenn er bestimmter an geschlechtliche Dinge denkt, so wird das nicht nur durch die Epheserstelle (5 32) nahegelegt, es wird geradezu zur Gewißheit dadurch erhoben, daß die geschlechtlichen Beziehungen der alttestamentlichen Propheten damals offenbar allgemein, um sie ihrer Anstößigkeit zu entkleiden, als Mysterien, als geheimnisvolle Bilder der Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche oder der Gestaltung der Kirche verstanden wurden. Auf diesem Punkt also treffen sich mit

Harnack die Vertreter der zweiten Ansicht. Steht also fest, daß es sich irgendwie um geschlechtliche Dinge bei dem ποιεῖν εἰς μυστ. κοσμ. ἐκκλ. handelt, so fragt es sich weiter, ob sich etwas Genaueres in dieser Beziehung wird angeben lassen. Zunächst liegen zwei Möglichkeiten vor: Der Verfasser denkt entweder an Eheschluß oder an Eheenthaltung. Durch beides ließ sich „das Geheimnis der Kirche" zur Darstellung bringen. Geschah es durch Eheschluß, so folgten die neuen Propheten dem Vorbild der alttestamentlichen. Nun sagt Weinel, daß man sich nur schwer vorstellen könne, wie jemand den Gemeinden hätte vorschreiben wollen, zu handeln wie Moses oder Jakob oder Hosea (a. a. O. S. 136). Deshalb sei es auch unmöglich, an Eheschließungen der neuen Propheten zu denken, die denen der alttestamentlichen ganz analog waren. Das ist richtig. Damit ist aber die Frage, ob nicht doch an Eheschluß zu denken sei, nicht abgetan. Denn Weinel selbst macht auf Irenäus adv. haer. I 23, 1 aufmerksam, wo uns von den Marcianern berichtet wird, daß ein Teil von ihnen ein Brautgemach herrichte und eine Mystagogie mit Weihesprüchen für die vollziehe, welche eingeweiht werden, und daß sie dies eine geistliche Ehe nach dem Bilde der oberen Syzygien nennen. Ferner führt Weinel Irenäus adv. haer. I 6, 4 an, wo uns von den Valentinianern berichtet wird, „daß sie gelehrt hätten, ein jeder müsse durch Geschlechtsgemeinschaft mit einer Frau das Mysterium der Syzygie darstellen." Es wäre möglich, daß es auch in der Großkirche Propheten gegeben hat, die durch ihren Eheschluß und die Formen desselben hätten das Mysterium der Kirche zur Darstellung bringen wollen, und die, wie die Valentinianer, die Ehe, und ebenso die besondere Art der Eheschließung als für jeden Christen notwendig und verpflichtend hinstellten. Dann würden sich diese Propheten insofern dem Vorbild der alten Propheten angeschlossen haben, als sie wie diese durch Eheschluß das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde abbildeten, von ihrem Vorbild wichen sie aber darin ab und erwiesen sich als falsche Propheten, daß sie ihr Verhalten zur allgemeinen Pflicht machten. — Die andere Möglichkeit, das ποιεῖν εἰς μυστ. κοσμ. ἐκκλ. vom Geschlechtlichen zu deuten, ist die, darunter Eheenthaltung zu verstehen und mit Weibern wie mit „Schwestern" zu leben (Hermas vis. II 2, 3; Ign. an Polyk. 5, 2; Iren. adv. haer. I, 6, 3; Tertullian de monog. 11), also Harnacks Auffassung. Dann soll nicht das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde abgebildet werden, sondern es soll diesem Verhältnis gemäß gelebt werden, und das führte eben zur völligen Enthaltung des Geschlechtsverkehrs. Welche von beiden Auffassungen verdient den Vorzug? Für die erste spricht, daß sie den Satz: ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται mehr zu seinem Rechte kommen läßt. Für die zweite aber fällt ins Gewicht, daß nicht ein Eheschluß und seine Formen, sondern nur die Enthaltsamkeit und ihre Formen auffallend, anstoßerregend und die Kritik herausfordernd sein könnten. Dabei bleibt der Hinweis auf die alttestamentlichen Propheten durchaus in Kraft. Einmal war ihr Tun ebenfalls ein Tun εἰς μυστ. κοσμ. ἐκκλ., wenn es auch in anderer Form in die Erscheinung trat, sodann aber, und das ist die Hauptsache, machten sie ihr Tun niemandem sonst zur Pflicht. Wir folgen also Harnacks Auffassung, nur daß wir seine Erklärung der ἀρχαῖοι προφῆται von den christlichen Propheten der ersten Generation ablehnen und mit der zweiten Gruppe jenen Ausdruck von den alttestamentlichen Propheten verstehen, eine Auffassung, die mit Harnacks Deutung des μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας sich völlig verträgt, ja sie nur noch fester begründet und stützt. Zu dem gleichen Ergebnis kommt auch Weinel. Ueber die altchristliche Vorstellung von dem Verhältnis zwischen Christus und der Kirche vgl. seine guten Ausführungen a. a. O. S. 136 f. — 12 Auch der echte Prophet fordert ebenso wie der echte Apostel ($_6$), kein Geld oder Sonstiges. Denn er ist ebenso zur Armut verpflichtet, wie dieser nach Mt. 10 $_8$ ff.; Hermas mand. XI, 8; Euseb. hist. eccl. V, 18, 2. 4. 7. 11; vgl. Mich. 3 $_{11}$; Iren. II 32, 4. — Zu οὐκ ἀκούσεσθε αὐτοῦ vgl. $_2$. — ἐὰν δὲ κτλ. Aus diesen Worten und aus $_9$, $_{10}$ und $_{11}$ kann man schließen, daß die Lehre der Propheten z. T. aus ganz bestimmten Anweisungen zu bestehen pflegte; sie ermahnten z. B. zu ganz bestimmten, ihrem Worte gemäß

auszuführenden Barmherzigkeitsübungen. Der Satz: μηδεὶς αὐτὸν κρινέτω zeigt, daß sie damit freilich den Gemeinden oft lästig wurden, und diese suchten sich dem Gehorsam gegen das Prophetenwort dadurch zu entziehen, daß sie den Propheten für einen Pseudopropheten erklärten. Dem will der Verf. mit seiner Mahnung vorbeugen: eine Mahnung zur Barmherzigkeit aus Prophetenmund muß kritiklos erfüllt werden.

c. 12: Die wandernden Brüder.

Bei dem lebhaften Handelsverkehr damaliger Zeit kamen nicht wenige fremde Christen zu den Gemeinden. Daher die Pflicht der Gastfreundschaft (Röm. 12 13; Hebr. 13 2; 1. Petr. 4 9; 1. Tim. 3 2; 5 10; Tit. 1 8: vgl. 1. Clem. 1 2; 10 7; Mt. 10 40—42), die schon die Juden untereinander treulich übten. Die Mahnung des Verf. über das Verhalten gegen die zureisenden Brüder ist zunächst (1) ganz allgemein gehalten, faßt sodann (2) die nur durchreisenden und endlich (3—5) die sich niederlassenden Brüder ins Auge. Auch hier handelt es sich darum, die rechte Mitte zwischen Mißtrauen, zu dem sicher viel Grund war, und falscher Vertrauensseligkeit zu finden.

1 Jedem Zuwandernden, der sich als Christ ausgibt (πᾶς ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου), soll zunächst auf sein Wort hin Aufnahme, d. h. die nötigste Verpflegung gewährt werden. Erst dann soll die Prüfung Raum haben, nicht eher. Offenbar ist diese Vorschrift von der Scheu eingegeben, sich an dem, der den Herrnnamen trägt, zu versündigen. Lieber einen Unwürdigen unterstützen, als einen Würdigen abweisen! Worauf bei dieser Prüfung selbst zu achten sei, ist nicht gesagt. Der Satz ἔπειτα δὲ κτλ. kann verschieden konstruirt werden. Entweder man zieht die Worte δεξιὰν καὶ ἀριστερὰν zu γνώσεσθε oder zu σύνεσιν. Im ersteren Fall sind die Worte: σύνεσιν γὰρ ἕξετε als Zwischensatz zu nehmen (so Harnack). Für die erste Konstruktion kann man anführen, daß sich die Wendung γιγνώσκειν δεξιὰν καὶ ἀριστεράν in Jon. 4 11 LXX findet in dem Sinne: „rechts und links zu unterscheiden wissen" (vgl. auch Const. apol. VII, 28), und daß dadurch die unverkennbare Härte der zweiten Konstruktion vermieden wird. Für diese aber spricht, daß der Einschub: „denn ihr sollt Einsicht haben" höchst farblos ist neben der Mahnung: ihr sollt rechts und links von einander zu unterscheiden wissen, während der Zusatz: „denn ihr sollt Einsicht nach rechts und links haben", d. h. ihr sollt ernstlich das Für und Wider erwägen, die vorhergehende Mahnung, den Ankömmling zu prüfen und sich über ihn ein Urteil zu bilden, vortrefflich begründet. — 2 Zu παρόδιος vgl. die ähnlichen Ausdrücke 2. Kön. 12 4 LXX; 1. Kor. 16 7; Ignatius an d. Eph. 9, 1; an d. Röm. 9, 3; 1. Clem. 1, 2; Justin apol. I 67. — Die Mahnung βοηθεῖτε κτλ. setzt voraus, daß die Prüfung günstig ausgefallen ist. — Zu οὐ μενεῖ κτλ. vgl. c. 11, 5. — 3 Das εἰ δὲ entspricht dem εἰ μὲν in 2. — καθῆσθαι (so cod.; Bryennios und Harnack lesen καθίσαι) ist das sich dauernd Niederlassen (c. 13, 1). — Es wird als das Normale angenommen, daß der sich Niederlassende ein τεχνίτης, ein Handwerker ist; jeder gelehrte Jude verstand in der Regel ein Handwerk (vgl. Sabatier zur Stelle; Midrasch eccl. 9, 9). — ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω 2. Thess. 3 10. In der Regel wird der Betreffende einen Handwerksgenossen aufgesucht, bei und mit ihm gearbeitet und sich so sein Brot verdient haben; so Paulus AG. 18 3. In dem Satze liegt nicht nur eine Mahnung für den wandernden Bruder, sondern zugleich eine solche für die Gemeindeglieder: sie sollen ihm zu seinem Broterwerb behülflich sein und ihm Arbeit gewähren. — 4 Tritt aber der Fall ein, daß der betr. Bruder kein gelernter Handwerker ist, so soll ihn die Gemeinde nicht einfach abweisen, sondern ernstlich sich bemühen, ihm zu Arbeit zu verhelfen, denn Müssiggang verträgt sich nicht mit dem Christenstande. — Zu προνοήσατε vgl. Röm. 12 17; 2. Kor. 8 21; 1. Tim. 5 8. — Zu 3 und 4: τεχνίτης ὢν κτλ. vgl. Ps.-Phokyl. 154 ff. — 5 Wenn der Betreffende nicht arbeiten, sondern sich von der Gemeinde erhalten lassen will, so ist er χριστέμπορος d. i. einer, der aus seinem Christennamen ein Geschäft macht, eigentlich mit Christus Handel treibt; ἔμπορος ist der Großkaufmann (Mt. 13 45; Offb.

18 3. 11. 15. 23). Der Ausdruck χριστέμπορος, im bewußten Gegensatz zu χριστιανός 4 gewählt, ist schwerlich von unserem Verf. gebildet, sondern stammt wohl aus dem Volksmund, ein Beweis, wie viele unlautere Elemente sich an die Gemeinden herandrängten. Der Ausdruck auch bei Hippolyt in Ruth (opp. edd. Bonwetsch und Achelis I, 2, S. 120); Ps.-Ignatius ad Trall. 6 (offenbar mit Rücksicht auf unsere Stelle); ad Magn. 9; Athanasius ad Mt. 7 15 (MPG XXVII, 1381; Gregor v. Naz. (MPG XXXVI, 372; XXXVII, 1152); χριστεμπορεία bei Alexander v. Alex. ep. I, 1. (MPG XVIII, 549); Theodoret (MPG LXXXII, 889) u. ö. — προσεχ. ἀπό: sich hüten vor wie c. 6, 3; Mt. 7 15; 10 17; 16 6. 11. Der Verf. fürchtet, daß schlechte Einflüsse die Gemeinde verderben; seine Sorge ist auch hier nicht, daß sie ausgenutzt werde.

c. 13: Die ansässigen Propheten und Lehrer.

Nicht nur wandernde Brüder lassen sich dauernd in der Gemeinde nieder, auch Propheten. Wie sich die Gemeinde gegen diese und gegen die Lehrer, die in dieser Beziehung den Propheten gleich sind, zu verhalten hat, davon handelt c. 13, und zwar geben die ersten zwei Verse den allgemeinen Gesichtspunkt, daß die Gemeinde verpflichtet ist, Propheten wie Lehrer zu unterhalten; die Verse 3—7 geben die Einzelanordnungen, wie das zu geschehen hat.

1 und 2 διδάσκαλος (nur noch in D c. 13, 2 und c. 15, 1. 2), der „Lehrer" (vgl. Harnack zur Stelle u. S. 131 ff.), dient wie der Prophet der Gemeinde durch die Wortverkündigung und ist deshalb in hohem Ansehen — er gehört zu den Geehrten in der Gemeinde c. 15, 2 —, doch steht er dem Propheten nach. Auch er gehört zu den charismatisch Begabten, nur daß er nicht, wie der Prophet, in Ekstase spricht. Beide, Propheten wie Lehrer, die in einer Gemeinde ansässig sind, sind nach Mt. 10 10; Lk. 10 7 vgl. 1. Kor. 9 13 f.; 1. Tim. 5 18 von der Gemeinde zu unterhalten, und zwar vor allem durch Naturalleistungen (τροφή), aber auch durch Geld (7). Das Gebot der Armut c. 11, 12 galt also nur dem wandernden Propheten. — 3 Es war alttestamentliches Gebot, die Erstlinge Gott, d. h. den Priestern zu geben (4. Mos. 18 12 ff.; 5. Mos. 18 3 f.; 2. Mos. 22 29; 23 19; 5. Mos. 26 1 ff; Hes. 44 30; Neh. 10 35—37; vgl. 2. Chron. 31 5). Ebenso war es dort geboten, den Zehnten den Priestern abzuliefern. Es muß auffallen, daß von letzterem hier nicht die Rede ist. Daraus muß man schließen, daß es sich nicht um eine einfache Herübernahme eines alttest. Gebotes handelt. Vielmehr hat man sich daran zu erinnern, daß die Opferung der Erstlinge (nicht aber die Darbringung der Zehnten) auch fester vulgär-heidnischer Brauch war (für die römische Staatsreligion vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902, S. 345). Vom Heidentum her behielt die christliche Gemeinde den Brauch der Erstlingsdarbringung bei, weil er sich alttestamentlich belegen ließ (vgl. die Worte: αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν). Denn alles, was im heidnischen Kultus an alttestamentliche Ordnungen oder auch nur Worte erinnerte, wurde mittels einer oft sehr kühnen Exegese als gültig für die Christen angesehen. Daß nicht eine Herübernahme aus dem Judentum, sondern aus dem Heidentum vorliegt, ist um so eher anzunehmen, als die Diasporajuden die Darbringung der Erstlinge jedenfalls nur in ganz beschränkten Grenzen zu leisten pflegten und leisten konnten (vgl. Bousset, Die Religion des Judentums, 1903, S. 93 f.). — Zu den von Harnack (s. zur Stelle) aus der altkirchlichen Literatur beigebrachten Stellen über die Erstlingsdarbringung füge hinzu: Aegypt. KO c. 53; Origenes in Num. hom. XI, 1. — Zu αὐτοὶ γάρ κτλ. vgl. A II 25, 12. Man sieht, wie hoch die Propheten geschätzt waren. — 4 Die Erstlinge an Arme zu geben, war weder jüdische noch heidnische Sitte. Voraussichtlich gab der Prophet, was er nicht selbst zu seinem Unterhalt brauchte, den Armen. Denn daß man die Armen um der Propheten willen hätte darben lassen, ist nicht anzunehmen. — 5 Der Teig mußte natürlich gebacken werden (4. Mos. 15 20—22). — Bei den Worten κατὰ τὴν ἐντολήν (vgl. auch 7) ist weder an die alttest. Vorschriften noch an das Gebot Jesu Mt. 10 10 zu denken, sondern an eine unbekannte evangelische Quelle; vgl. meine ‚Untersuchungen', S. 63 ff. — 6 Vgl. Neh. 10 37.

c. 14: Die Feier am Herrntag.

Der Zusammenhang dieses Kapitels mit dem Vorhergehenden ist unklar. Vielleicht ist die Verbindung so zu denken, daß die Erwähnung der Erstlingsdarbringung, die im Gottesdienst geschah, auf diesen die Gedanken richtete. Denn vom Gottesdienst am Herrntag ist in c. 14 die Rede. Es kommt dem Verfasser auch hier wieder nur darauf an, den Punkt herauszuheben, in dem eine Versündigung der Gemeindeglieder nahe lag. Weit entfernt also, uns den Sonntagsgottesdienst zu beschreiben oder sagen zu wollen, wie er gehalten werden soll, betont er nur, daß die Gemeindeglieder nur nach einem Sündenbekenntnis und daß nur Versöhnte an dem Abendmahl teilnehmen sollen. Daß von diesem, und nicht von der Agape die Rede ist, steht hier (im Gegensatz zu c. 9 und 10) außer allem Zweifel. — Ueber das Verhältnis der hier beschriebenen Eucharistie zu der in c. 9 und 10 behandelten vgl. meine ‚Untersuchungen' S. 74 ff.

1 Ueber κυριακὴ κυρίου und κλάσατε ἄρτον vgl. Harnack zur Stelle. — Statt προσεξομολ. schlägt Harnack vor zu lesen προεξομολ. (ihm folgend Funk), weil doch wohl das Sündenbekenntnis dem Dankgebet vorausgegangen sei. Allein das Interesse des Verfassers war schwerlich, zu betonen, daß vor dem Danken das Sündenbekenntnis erfolgt sein müsse, als vielmehr, daß es überhaupt bei dieser Feier nicht vergessen werde. Was aber ist unter dieser Exhomologese gemeint? Wir sahen, daß c. 4, 14 ein öffentliches Sündenbekenntnis des einzelnen Gemeindegliedes im Gottesdienst gemeint war (s. z. Stelle). Ist hier an dasselbe zu denken? Das wird sich kaum mit Bestimmtheit entscheiden lassen. Hier kann ebensogut an ein allgemeines Sündenbekenntnis gedacht sein. Reste desselben finden sich freilich in den Liturgien nicht mehr. Daß in dem Händewaschen des Priesters vor der Präfation, das durch Kyrill cat. myst. V, 2 und Const. ap. VIII 11 als „Symbol der Reinheit von Sünden" bezeugt ist, diese Exhomologese fortlebe, ist höchst unwahrscheinlich. So läßt sich Bestimmtes über diese Exhomologese nicht aussagen. Wohl aber setzt dieser Akt eine entwickeltere Abendmahlsliturgie voraus, was gegen die Feier in der ursprünglichen Form einer Mahlzeit (s. zu c. 9 und 10) spricht. Daß die ursprüngliche Form verlassen ist und bereits ein stark kultischer Charakter dem Herrnmahl eignet, liegt auch darin, daß es am bestimmten Tage, am Herrntag gefeiert wird. — Zu ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ vgl. Mal. 1 11. Unter der θυσία ist nicht das Dankgebet beim Abendmahl zu verstehen, sondern, wie die Anspielung auf Mal. 1 11 und die Citation dieses alttest. Wortes in 3 zeigt, die ganze Handlung (vgl. Loofs, Art. Abendmahl, RE I, 45; Kattenbusch, Art. Messe, RE XII, 671). (Uebrigens wird bei Ps.-Cyprian de aleatoribus 4 — vgl. unten zu 3 — das θυσία mit oratio wiedergegeben). Wie sich diese Vorstellung an das Abendmahl anschließen konnte, ist hier nicht zu untersuchen. Aber die Maleachistelle ist der sichere Beweis dafür, daß die urchristliche Vorstellung vom Gebet als dem echten Opfer bereits verlassen ist, denn wo diese solenn gewordene Stelle erscheint, ist eben bereits das Abendmahl als das christliche Opfer gemeint (Justin dial. 28; 116. 117; Iren. IV, 17, 5; 18, 1; Tertullian adv. Jud. 5; adv. Marc. III 22; Clem. strom. V, 14, 136). — Der Ausdruck hostia pura, der sich im Kanon der römischen Messe findet, ist nicht auf diese Maleachistelle zurückzuführen, sondern muß als eine Fortsetzung heidnischen Sprachgebrauches gelten. — 2 Der Gedanke, daß Unversöhnte nicht am Abendmahl teilnehmen dürfen, ruht auf Mt. 5 23 f. Diese Stelle schwebt auch unserm Verf. vor; vgl. hier wie dort den Ausdruck διαλλάσσειν. War das Herrnmahl erst als Opfer aufgefaßt, so war die Anwendung des Wortes des Herrn Mt. 5 23 f., das sich auf das jüdische Opfer bezog, auf das Herrnmahl sehr naheliegend. Also auch hier steht deutlich der Opfergedanke hinter den Worten unseres Verfassers. Im Friedenskuß fand der Gedanke seinen Ausdruck, daß die Gemeinde nur in vollster Eintracht das heilige Mahl genießen dürfe. Ob unser Verf. diesen Brauch kennt, ist nicht zu sagen. — Zu κοινωθῇ vgl. Mt. 15 11—20; Mc. 7 15—23; Hebr. 9 13. — Nimmt ein Unversöhnter am Opfer der Gemeinde teil, so wird damit

das Opfer profanirt, es verliert für die ganze Gemeinde den Wert vor Gott. Also die Gemeinde hat ein lebendiges Interesse daran, daß kein Unversöhnter an ihrem Opfer teilnehme. — Dieser Vers und c. 15, 3 finden sich in einer wunderlichen Verquickung wieder in einem Satz der pseudocyprianischen Schrift de aleatoribus c. 4: „in doctrinis apostolorum (est): si qui frater delinquit in ecclesia[m ?] et non paret legi, hic non colligatur, donec poenitentiam agat et non recipiatur, ne inquinetur et inpediatur oratio vestra". Harnack wirft angesichts dieser Stelle die Fragen auf (Prolegomena zur Didache S. 21): „Hat Pseudocyprian aus dem Gedächtnis citirt? gab es eine lateinische Bearbeitung der Διδαχή? ist die Schrift ‚de aleatoribus' eine Uebersetzung aus dem Griechischen? sind die beiden Stellen vielleicht doch als von einander abhängig anzusehen — welche Schrift ist dann aber unter dem Titel ‚doctrinae apostolorum' gemeint?" Antwort auf diese Fragen ist nicht zu geben. Am wahrscheinlichsten will es mir erscheinen, daß der Verfasser aus dem Gedächtnis citirt. Vgl. auch Harnack, Der pseudocyprian. Traktat de aleatoribus in TU V 1 (1889), S. 63 f. — 3 Das Citat aus Mal. 1 11 und 14 (s. zu 1) lautet in LXX: (11) ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά. (14) διότι βασιλεὺς μέγας ἐγώ εἰμι, λέγει κύριος παντοκράτωρ, καὶ τὸ ὄνομά μου ἐπιφανὲς ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Beachtenswert ist, daß der Verf. das παντοκράτωρ nach κύριος weggelassen hat. Hat er unter dem κύριος und unter dem βασιλεὺς μέγας (vgl. Hippolyt philos. IX 15) Christus verstanden? Das ist kaum denkbar. Sonst müßte ja auch das alttest. Wort als von Christus gesprochen gelten. Er hätte auch die ganz außergewöhnliche Vorstellung gehabt, daß die Christen ihre θυσία dem Christus darbringen. Allein κύριος ist hier, wie in dem Gebet c. 10, 5 Gott. Beachtenswert ist es auch, daß er zu dem τόπος im Texte auch noch das Wort χρόνος hinzufügt. Hier schlägt gewissermaßen das semper et ubique des Präfationsgebetes der römischen Messe vor. In Const. ap. VII 30 ist das κύριος in 3 durch θεός ersetzt und im Citat das παντακράτωρ wieder aufgenommen, dagegen das καὶ χρόνῳ getilgt.

c. 15: Die Bischöfe und Diakonen. Gemeindedisziplin.

Der Zusammenhang dieses Kapitels mit dem Vorhergehenden liegt nicht ohne weiteres klar auf der Hand. Aber jedenfalls geht man nicht fehl, wenn man annimmt, daß die Erwähnung des Abendmahls als kultischen Aktes dem Verf. den Gedanken an die Kultbeamten, an Bischöfe und Diakonen nahegelegt hat. Darauf weist die Partikel οὖν (1) hin. Damit ein wirklich reines Opfer dargebracht, ein würdiger Gottesdienst gehalten werde, bedarf es auch der rechten Kultbeamten. Daß dieses Kapitel tatsächlich noch vom 14. Kapitel abhängig und bestimmt ist, ergibt sich auch aus den Versen 3 und 4. Denn der dritte Vers faßt augenscheinlich noch einmal den in c. 14, 2 erwähnten Fall ins Auge. Soll es zwischen verfeindeten Brüdern zu einer Aussöhnung kommen, so soll man nicht im Zorn, sondern im Frieden miteinander reden. Läßt sich einer von seinem offenbaren Unrecht, das er seinem Bruder getan hat, nicht überzeugen, so nimmt ihn die Gemeinde in eine gewisse Zucht, bis er Buße getan, d. h. aber, bis er öffentlich sein Unrecht bekannt hat. Dann hat er wieder vollen Anteil an dem Gemeindeleben, auch am Abendmahl. Nur unter Annahme dieses Zusammenhanges wird es verständlich, warum hier von dem „Ueberführen" des Nächsten nochmals die Rede ist, obwohl darüber schon zweimal, c. 2, 7 und 4, 3 gesprochen war. Daß diese Auffassung des Zusammenhanges wirklich keine willkürliche Konstruktion ist, beweist auch die oben mitgeteilte Wiedergabe von c. 14, 2 und 15, 3 in der Schrift de aleatoribus c. 4. Auch der Verfasser dieser Schrift verknüpft diese beiden Stellen miteinander. Ferner paßt auch c. 15, 2 völlig in diesen Zusammenhang; auch hier ist von den kultischen Handlungen — so ist πράξεις zu verstehen — die Rede, die abschließend in ihrer Allgemeinheit noch ins Auge gefaßt werden. Wenn man nicht darauf verzichten will, überhaupt einen Zusammenhang zwischen c. 15 mit dem Vorhergehenden anzunehmen, so ist der dargelegte wohl der einzig mögliche. Aber die Schrift zeigt

im ganzen einen guten Gedankenfortschritt und hat nicht die Art einer Sammlung willkürlich zusammengewürfelter Dikta.

Auffallenderweise erwähnt D niemals Presbyter. Daraus hat Hauschildt (ZnW 1903, S. 235 ff.) den Schluß gezogen, daß D nicht in Aegypten verfaßt sein könne. Er wird damit Recht haben.

1 Χειροτον. 2. Kor. 8 19; AG. 14 23; Ign. an d. Philad. 10, 1; an d. Smyrn. 11, 2; an Polyk. 7, 2 vollzieht ebenfalls die ganze Gemeinde die Wahl. Der Ausdruck wird später auch für die Ordination gebraucht (A VI 17; VIII 27. 28. 46). Von Handauflegung ist hier nicht die Rede. — ἑαυτοῖς, weil die Bischöfe und Diakonen nur Beamte der Einzelgemeinde, nicht Diener der Gesamtkirche waren. — ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (ohne πρεσβύτεροι!) auch Phil. 1, 1; 1. Tim. 3 2—13; 1. Clem. 42, 4 und 5; Hermas vis. III 5, 1: ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι; Justin apol. I 65. — ἀξίους τοῦ κυρίου κτλ. Längere Verzeichnisse der Eigenschaften eines rechten Bischofs bezw. dessen, der zu diesem Amt fähig ist: 1. Tim. 3 2—7; Tit. 1 7—9; A II 1—6; Testam. Jesu Christi (ed. Rahmani 1899) I c. 20, p. 26 (vgl. auch Renaudat, Liturg. collectio I 441 = Denzinger, Ritus orient. II, p. 18 f.). Verzeichnisse der Eigenschaften des Diakonen, bezw. dessen, der zu diesem Amte tauglich ist: 1. Tim. 3 8—13; Polyk. 5, 2; Testam. Jesu Christi I, c. 33, p. 78. — ἀξίους τοῦ κυρίου ähnlich Ign. an d. Eph. 2, 1; 4, 1; an d. Röm. 10, 2: ἄξιος τοῦ θεοῦ. — πραεῖς; dies auch Const. ap. II 1, 2 vom Bischofskandidaten gefordert (vgl. auch Testam. Jesu Christi c. 20). — ἀφιλαργύρους: 2. Tim. 3 2 und daher auch A II 2, 1 und Polyk. an d. Phil. 5, 2; Test. Jesu Christi I c. 20. — ἀληθεῖς καὶ δεδοκ. von den Propheten, bezw. Lehrern gefordert c. 11, 11; 13, 1. 2. Aus diesen vom Bischof und von Diakonen geforderten Eigenschaften läßt sich nicht auf ihre amtliche Tätigkeit schließen, denn geldliebend kann auch ein Prophet sein (vgl. c. 11, 12) und die vier anderen angeführten Eigenschaften sind auch gänzlich farblos. Dagegen ist sehr wichtig, was das folgende Sätzchen bringt: ὑμῖν γὰρ λειτουργ. κτλ. Der Dienst der Propheten und Lehrer bestand vorwiegend in der Lehre; wir dürfen also annehmen, daß im Wortgottesdienst, wie bei Justin apol. I 65 und 67, der ἐπίσκοπος das Wort geführt hat. Wenn aber der Prophet nach c. 9, 7 auch das Recht des liturgischen Gebetes hatte, so muß man auch für den Bischof diese Tätigkeit annehmen. Ja, ohne eine schon ziemlich stark entwickelte Liturgie ist dieser Satz nicht zu verstehen. Denn bei dem λειτουργεῖν τὴν λειτουργίαν τ. πρ. κ. διδ. ist jedenfalls an kultischen Dienst gedacht. Schon in 4. Mos. 8 22; 16 9; 18 6 f. LXX findet sich diese Formel (bezw. λειτουργεῖν τὰς λειτουργίας) vom Kultus. Λειτουργία im Sinne von kultischem Gottesdienst steht Lk. 1 23; Hebr. 8 6; 9 21; 1. Clem. 40, 2; vgl. Hebr. 10 11; AG. 13 2. Es wäre also zu übersetzen: denn auch sie leisten euch denselben kultischen Dienst, halten auch denselben Gottesdienst wie die Propheten und die Lehrer. Die Apostel sind nicht erwähnt, weil diese eben keinen Kultus abhielten. Fehlt es an Propheten und Lehrern in der Gemeinde, so treten die Bischöfe und die Diakonen an ihre Stelle. Wir sehen also deutlich, wie das Amt anfängt sich zu befestigen gegenüber den Charismatikern und auch der Gemeinde. Daß aber die Stimmung in den Gemeinden ihm nicht günstig war, geht aus 2 hervor. — 2 οἱ τετιμημένοι ὑμῶν: Unmöglich kann ergänzt werden: von euch, denn dann wäre die Mahnung, sie nicht zu verachten, völlig gegenstandslos; vielmehr ist zu ergänzen: von Gott, bezw. von dem κύριος. Gemeint ist also: denn sie, die Bischöfe und Diakonen, sind die von Gott (oder von Christus) unter euch (ὑμῶν) Geehrten, Ausgezeichneten. Die Gemeinde hat das Pneuma; die durch die Gemeinde Gewählten sind also von Gott (oder dem Herrn) eingesetzt, und dadurch ausgezeichnet. Derselbe Ausdruck (τετιμ.) von den Amtsträgern gebraucht Clem. Alex. strom. VI 14, 107; von den Aposteln Petrus, Jakobus, Johannes Euseb. hist. eccl. II, 1; von den Propheten Hippol. de Christo et Antichr. 2.

3 Hier wird der c. 14, 2 angeführte Fall wieder aufgenommen und fortgeführt. Gibt es eine solche Zwistigkeit und gilt es, sie auszugleichen durch gegenseitige Aussprache und den Bruder von seinem Unrecht zu überführen (zu ἐλέγχειν vgl.

c. 2, 7; c. 4, 3), so soll das nicht im Zorn, sondern in Frieden geschehen. Aehnlich Sir. 10 6; 2. Tim. 4 2; Polyk. 6, 1. — ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ; gedacht ist dabei wohl an Mt. 18 15 ff. — Zu ἀστοχοῦντι vgl. 1. Tim. 1 6, 6 21; 2. Tim. 2 18; 2. Clem. 17, 7. — μηδεὶς λαλείτω κτλ. Das Zuchtverfahren soll natürlich erst dann eintreten, wenn der Versuch, den Betreffenden von seiner Schuld zu überzeugen und Frieden zu schließen, gescheitert ist. Der Schuldige, der den Gemeingeist verletzt hat, soll auch als nicht zur Gemeinschaft gehörig betrachtet werden, d. h. er ist sowohl vom Abendmahl wie vom Gemeindeverkehr auszuschließen, und zwar solange, ἕως οὗ μετανοήσῃ, bis er sein Unrecht reuig eingesteht (μετ. in anderem Sinne c. 10, 6). — 4 Bei den πράξεις ist nicht an das sittliche Verhalten in der gesamten Lebensführung (nach Kol. 3 17) oder an „den Wandel unter den Menschen" (Harnack) zu denken, sondern, da εὐχαί und ἐλεημοσύναι vorausgehen, an die sonstigen kultischen Handlungen gedacht; vgl. c. 8. Gebet und Almosen sind auch zusammengestellt als die wichtigsten kultischen Bräuche AG. 10 4; 2. Clem. 16, 4; vgl. Tob. 12 8. Daß sich der Verf. hier kurz faßt und nur auf das Evangelium verweist, erklärt sich daraus, daß er das Wichtigste über diese kultischen Handlungen bereits früher (vgl. c. 8) gesagt hat.

(IV.) c. 16: Schlußmahnungen unter Hinweis auf die Parusie.

Das Schlußkapitel gliedert sich so, daß zunächst zur Wachsamkeit ermahnt wird (1 und 2); darauf folgt die Schilderung der Endkatastrophe (3—8). Diese verläuft in zwei Stadien: die Erscheinung des „Weltverführers", des Antichrists, vorbereitet durch das Auftreten falscher Propheten und begleitet von schweren Versuchungen und Greueln (3—5) und sodann die Erscheinung des „Herrn", vorbereitet durch besondere Zeichen (6—8). (Ueber die wahrscheinliche Zugehörigkeit dieses Kapitels zu Δ und über seine Verwandtschaft mit Mt. u. Mc. vgl. meine ‚Untersuchungen' S. 68 ff.).

1 Der Zusatz: ὑπὲρ τῆς ζωῆς zu γρηγορεῖτε ist am besten zu deuten als eine deutliche Rückbeziehung auf den ganzen Grundgedanken der Schrift von den beiden Wegen. Auf Hebr. 13 17 ist also, wie Harnack tut, nicht zu verweisen. — Zu οἱ λύχνοι κτλ. vgl. Lk. 12 35; zu ὀσφύες vgl. Eph. 6 14; 1. Petr. 1 13; zu ἐκλυέσθωσαν vgl. Mt. 15 32; Mc. 8 3; Gal. 6 9; Hebr. 12 3. 5; Spr. 3 11 LXX. — 2 Πυκνῶς kann sowohl „häufig", als auch „zahlreich" bedeuten. Dem Zusammenhang entspricht es am besten, es hier im Sinne von „häufig" zu nehmen. Denn alles kommt darauf an, daß der einzelne bis zum Ende treu bleibe; das kann er nur erreichen durch festen Anschluß an die Gemeinde und diese kann nur wachend bleiben, wenn sie häufig zusammenkommt, auch außer den regelmäßigen Gottesdiensten am Herrntag. Πυκνῶς im Sinne von „zahlreich" hier zu nehmen, wäre eine Abschwächung. Hätte der Verf. an die Zahl der Teilnehmer gedacht, so hätte er nicht πυκνῶς, sondern πάντες geschrieben. Vgl. zur Sache c. 4, 2 und c. 9 und 10 und das oben dazu Bemerkte. Mahnungen zu häufiger Versammlung auch bei Ignatius, a. d. Eph. 13, 1; Polyk. 4, 2; vgl. auch Justin apol. I 67. Mahnungen zu fleißigem und zahlreichem Besuch der Versammlungen: Hebr. 10 25; Ignatius a. d. Eph. 20, 2; 2. Clem. 17, 3. — Zu ζητοῦντες κτλ. vgl. Barn. 4, 10: ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τὸ κοινῇ συμφέροντος; vgl. auch 4, 1; 1. Clem. 48, 6. — Der Satz: οὐ γὰρ ὠφελήσει κτλ. muß schon in Δ gestanden haben, denn Barn. 4, 9 ist zu lesen: οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις ἀντιστῶμεν. Ist aber hier unverkennbar Δ benutzt, so höchstwahrscheinlich auch in Barn. c. 4, 10. Zum Gedanken vgl. Mt. 10 22, 24 13; Mc. 13 13; 1. Clem. 35, 4; 2. Clem. 19, 3. (Zum Ganzen vgl. auch Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902, S. 312; v. Dobschütz, urchristl. Gemeinden S. 205.) — 3 Beginn der Schilderung der Endzeit. 3 und 4a schildern die Zustände, die dem Erscheinen des Antichrists vorhergehen. Zu ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις vgl. 2. Ptr. 3 3 f.; Jud. 18; Barn. 4, 9: διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις; darauf folgen die zu 2 mitgeteilten Worte: οὐδὲν γὰρ κτλ. Offenbar ist der Ausdruck ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμ. bei Barn. der Quelle

Δ entlehnt. — Die ψευδοπροφῆται sind hier in einem anderen Sinne gemeint, als in c. 11. An unserer Stelle sind sie Verführer, die nicht als von der christlichen Gemeinde ausgehend gedacht sind; dort sind sie christliche Irrlehrer. Vgl. oben S. 272. Vielleicht darf man auch darauf hinweisen zum Beweise dafür, daß c. 16 nicht aus derselben Feder geflossen ist, wie die vorhergehenden Kapitel. Vgl. zur Stelle Offenb. Petri (Bruchstück von Akhmîm) c. 1, 1; Himmelfahrt Jes. 3 27 ff.: Sib. II 165 ff.; Apok. des Elias 21, 14 ff. (ed. Steindorff in TU, N. F. II 3a, S. 71). — Das Wort φθορεῖς auch c. 5, 3. — Zu καὶ στραφήσονται κτλ. vgl. Mt. 7 15, wo das Bild in umgekehrter Weise verwendet ist; vgl. auch Mt. 10 16. — Das Charakteristische dieser Zeit ist also, daß die Liebe sich in Haß verkehrt und damit alles gegenseitige Vertrauen weicht, so daß ein Zustand der ἀνομία (4; Mt. 24 12; 2. Thess. 2 3; Apok. Petri 1 3), der Gesetzlosigkeit eintritt. Mitten in diese aufgelösten Verhältnisse tritt der Antichrist. — 4 Bryennios, Harnack und Sabatier lesen κοσμοπλάνος; Funk und Schlecht lesen: κοσμοπλανής. Daß unter dem „Weltverführer" der Antichrist gemeint ist, geht nicht nur aus dem Zusatz hervor, daß er kommt ὡς υἱὸς θεοῦ, sondern auch aus Stellen wie 2. Joh. 7: ὁ πλάνος καὶ ἀντίχριστος; Himmelfahrt Jes. 4, 6 f.; Sib. V 33 f.. Das Mittel, wodurch er die Welt sich untertan macht, sind „Zeichen und Wunder": Außer bei Mc. 13 22 und Mt. 24 24 auch 2. Thess. 2 9; Sib. II 167; III 66 f.: καὶ σήματα πολλὰ ποιήσει ἀνθρώποις; Himmelfahrt Jes. 4 10: „Und die Kraft seiner Wunder wird sich in Städten und Ländern zeigen". Die Formel: σημεῖαι καὶ τέρατα ist in der biblischen und außerbiblischen Literatur sehr häufig. — Die erlangte Macht benutzt der Antichrist zu unerhört frevelhaften Taten. Zu ἀθέμιτα vgl. 1. Petr. 4 3; AG. 10, 28 — Zu ἃ οὐδέποτε κτλ. vgl. außer Mc. 13 19 und Mt. 24 21 auch Ascens. Mosis 8: „Da wird ... Rache und Zorn über sie hereinbrechen, wie sie unter ihnen nicht dagewesen sind von Ewigkeit" usw. — 5 Zu πύρωσις vgl. 1. Petr. 4 12 vgl. 1 6 f. und Sach. 13 9 LXX: καὶ πυρώσω αὐτούς κτλ.; Justin apol. II 7. — δοκιμασία auch Hebr. 3 9; Sir. 6 21. Der Ausdruck ist durch πύρωσις nahegelegt. Es ist eine gebräuchliche Wendung: δοκιμάζειν διὰ πυρός (z. B. 1. Petr. 1 7). — Zu ἀπολοῦνται vgl. Offenb. Petri 1 1—3; Sib. II 254. — Zu ὑπομείναντες vgl. außer Mt. 10 22 und 24 13 1. Clem. 35, 4; 2. Clem. 17, 7; Jak. 5 11. — Auffallend sind die Worte: σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος. Κατάθεμα (= κατανάθεμα und ἀνάθεμα) ist der Fluch (Offb. 22 3; Ps.-Justin quaest. 121; Mt. 26 74: καταθεματίζειν). Sonach könnte man übersetzen: „sie werden aus diesem Fluche, d. h. aus der ἀπώλεια (vgl. ἀπολοῦνται) (Sabatier: seront sauvés de cette malediction) oder vor diesem Verfluchten, d. h. dem Antichristen errettet werden". Allerdings will dazu das ὑπό nicht recht passen; es muß dann in dem räumlichen Sinne: unter — weg, weg von genommen werden; σώζειν mit ὑπό in diesem Sinne zu verbinden ist aber ganz außergewöhnlich; in der Regel steht ἀπό oder ἐκ. So hat man (Hilgenfeld, Zahn) auch hier statt ὑπό die Lesart ἀπό vorgeschlagen. Möglich ist es durchaus, daß dies das richtige ist. Läßt man aber das ὑπό stehen und nimmt man es in dem geläufigen Sinne von „von", „durch", so muß unter dem κατάθεμα eine Person gemeint sein. Dann wäre an Christus zu denken, als den, der verflucht wird von den Ungläubigen, der ihnen ein Fluch ist (vgl. 1. Kor. 12 3: ἀνάθεμα Ἰησοῦς). So faßt Harnack (s. zur Stelle) die Worte. Er übersetzt daher: „sie werden gerettet werden von dem Verfluchten selbst." Eine sichere Entscheidung ist nicht zu treffen. (Vgl. Harris p. 62 ff.) — 6 Τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας: Sicher ist Christus gemeint mit τ. ἀ. Vgl. Harnack zur Stelle. An Joh. 14 6 ist hier kaum zu denken. — Ἐκπέτασις ist die Ausbreitung, d. i. die Oeffnung des Himmels. — Zu σάλπιγγος vgl. 1. Thess. 4 16; 1. Kor. 15 52. — In der anonymen (jüdischen) Apokal. in TU (N. F. II 3 S. 154 f.) dient der Trompetenstoß dazu, den Himmel oder die Erde zu öffnen, je nachdem er zum Himmel hinauf oder zur Erde herab gerichtet ist. — 7 Vgl. Sib. II 242 f.

XVIII.
Syrische Didaskalia.

(E. Hennecke.)

‚Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt von Hans Achelis und Johs. Flemming' (vgl. Apokr. S. 194) ist inzwischen in den TU N. F. X 2, Lpz. 1904 erschienen und eine zweite Ausgabe in der Berliner Kirchenväter-Sammlung noch vorgesehen (S. V f.).

E.

Apokalypsen.

XIX.
Die Offenbarung des Petrus.

(H. Weinel.)

Die folgenden Literaturangaben wie die Anmerkungen beabsichtigen nicht, der Forschung zu dienen. Ihr Zweck ist, dem Nichttheologen und dem Studenten bei der ersten Lektüre das sachliche Verständnis zu erleichtern, sie in den Stand der Fragen einzuführen und sie zu einer Wertbeurteilung anzuleiten. Diese Vorbemerkung bitte ich auf alle von mir bearbeiteten Stücke beziehen zu wollen.

Die **Ausgaben** stehen oben S. 72 (nur H. v. Schubert bietet die Offenbarung Petri nicht). Die Offbg. allein enthält Dieterichs Nekyia — vgl. Apokr. S. 212.

1. Geschichte der kirchlichen Benutzung, vgl. noch A. Hilgenfeld, N. T. e. c. IV, 2. Aufl. 1884, S. 71—74; Th. Zahn, G.K. II 2, S. 810—820; Harnack I S. 29—33 und TU XIII 1893, S. 71 ff., Die Petrusapokalypse in der abendländischen Kirche. — Der Versuch von Zahn, zuletzt wieder im Grundriß der Gesch. des neutest. Kanons 1901 S. 21 gemacht, im Kanon Muratori für die Offb. Petr. die beiden Briefe einzusetzen, ist einer der kühnsten Gewaltstreiche, die je von Exegeten unternommen worden sind.

2. Das Fragment von Akhmim. Dieterich macht für seine Ansicht, daß dies Fragment nicht ein Stück der Petrusapokalypse, sondern einer evangelischen Erzählung entnommen sei, vor allem geltend, daß nur ein einziges der sonst von der Petrusapokalypse überlieferten Stücke, nämlich Bruchstück a 3, in dem Bruchstück von Akhmim wiederzufinden sei, und selbst dieses nicht ganz wörtlich. Außerdem, meint er, ließe sich keine Stelle ausfindig machen, an der die andern Citate der Apokalypse (Bruchstück a 1 2 4) in der Schrift gestanden haben könnten, von der das Bruchstück von Akhmim ein Teil ist. Denn im Anfang dieses Fragments befinden wir uns noch auf der Erde mit ihren falschen Propheten, an seinem Ende aber schon nach dem Weltgericht bei der Schilderung der Höllenstrafen. Wo soll also, meint Dieterich, der Inhalt jener drei Citate, die Schilderung eben des Weltgerichts und der Weltkatastrophe untergebracht werden? Sie paßt weder vor noch hinter das Bruchstück von Akhmim. Und dieses selbst ist so deutlich eine fortlaufende und geschlossene Einheit, daß man auch nicht annehmen kann, es fehle ihm in der Mitte irgendwo ein Stück. Ferner, meint Dieterich, lege in dem Bruchstück die Zahl der 14 Sündertypen als Verdoppelung der heiligen Siebenzahl die Annahme am nächsten, daß am Schlusse jedenfalls nicht mehr viel fehlen könne. Und der Eingang, 4, verrate deutlich eine Erzählung nach Art der Evangelien, wenn es da heiße: „Und der Herr fuhr fort und sprach: »Kommt, laßt uns auf den Berg

gehen, beten«". So soll denn das Bruchstück von Akhmim zum Petrusevangelium gehören und erst aus dieser Apokalypse im Evangelium die eigentliche Offenbarung des Petrus herausgesponnen worden sein auf Grund des Befehles an Petrus, der in ₃ enthalten ist (a. a. O. S. 13—18).

Diese Ansicht hat in der Abweichung des Bruchstückes a 3 von ₂₆ seine stärkste Stütze; denn jenes Stück sieht ganz wie ein wörtliches Citat aus und findet sich doch in ₂₆ nicht wörtlich wieder. Alle andern Gründe dagegen sind nicht durchschlagend. Denn auch die Apokalypse kann eine evangelienartige Einkleidung gehabt haben. Oder sie kann wie andere Schriften ihrer Gattung die Form eines Gespräches des auferstandenen Herrn mit seinen Jüngern gehabt haben (Harnack S. 30 gegen Dieterich S. 16). Bei dieser Form braucht aber eine chronologische Reihenfolge der Stoffe nicht notwendig vorausgesetzt zu werden und die Weltkatastrophe kann ganz gut vor oder hinter unserm Fragment behandelt worden sein. In einer andern Apokalypse, der des „Elias", die nicht einmal aus Fragen und Antworten besteht, sondern eine Reise in Hölle und Himmel enthält, ist gleichfalls erst nach der Beschreibung der jenseitigen Welt die Ankündigung des Weltgerichts gegeben. Und da sich die Abweichungen des Bruchstückes a 3 von ₂₆ auch durch die Annahme nur einer anderen Textgestalt erklären läßt, so läßt sich etwas Sicheres über diese Frage nicht ausmachen.

3. Quellen, vgl. außer Dieterich: E. Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 3. Aufl. 1902. F. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judentums, 1892. M. Gaster, Hebrew Visions of Hell and Paradise, Journal of the Royal Asiatic Society of Gr. Br. a. J., 1893, S. 571 ff. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895. E. Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur, 1896, S. 183—201. E. Stave, Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898. A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern, 1899. A. Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899; Die Gefilde der Seligen, 1903. L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, 1903.

Bemerkungen.

a) Zum Teil aus Citaten bekannte Bruchstücke.

1.

Aus Makarius Magnes apocriticus IV 6; 16. — die gerichtet werden sollen] (κρινομένους, Diet. κρινουμένους) steht in IV 16, fehlt in IV 6. — Die Erde .... hinstellen] indem sie die Leiber der Toten aus ihrem Schoße hervorkommen läßt.

2.

Der Heide, der die Offenbarung bekämpft, nennt die Ansicht der Christen gottlos, weil in ihr das Ende der „unsterblichen" Götter und ihrer Welt ausgesagt wird. Die Verachtung der gegenwärtigen Welt und der Wunsch nach ihrem Untergang, die aus den ersten Christen so glühend hervorbrechen, empfanden die Heiden als „Haß gegen das Menschengeschlecht" und die Götter, als anarchistische Gesinnung. Dies die eine Wurzel der Verfolgungen. — Das ganze Citat fällt mit geringfügigen Abweichungen, wie sie bei verschiedenen LXX-Texten gewöhnlich sind, mit Jes. 34 ₄ zusammen; daher ist es fraglich, ob es als Teil des Textes oder als alttestamentliches Citat in der Apokalypse gestanden hat. Außer in 2. Petr. 3 ₁₀ ff. ist Jes. 34 ₄ auch in Offbg. Joh. 6 ₁₃ f. benutzt. — Kraft des Himmels] dafür in 2. Petr. „Elemente", vielleicht ist in beiden Schriften an Engelwesen und ihre Körper, die Sterne, gedacht.

3.

Aus Clem. Alex. eclog. 41. Vgl. Apokr. S. 211. Vor diesem Fragment

steht der Satz: „Die Schrift sagt, die ausgesetzten Kinder würden einem Schutzengel übergeben, durch den sie aufgezogen würden und heranwüchsen. ›Und sie werden sein‹, heißt es, ›wie die hundertjährigen Gläubigen hier‹." Preuschen liest ὡσεὶ für ὡς οἱ: „Und es werden dort die Gläubigen ungefähr hundert Jahre alt werden". Das aber gibt keinen Zusammenhang der Gedanken und ist auffallend in der Form, man sagt in solchen Fällen nicht ungefähr hundert Jahre, sondern direkt hundert Jahre. Die grammatische Konstruktion des überlieferten Satzes (ἔσονται — τὰ βρέφη) macht für dies späte Griechisch keine Schwierigkeit. Er ergibt den guten Sinn: Die kleinen Kinder, die hier ausgesetzt worden und gestorben sind, werden dort wie ganz alte, erfahrene und bewährte Christen weiterleben. — Gehört das Stück zur Offbg. Petr.? Gegen Zugehörigkeit spricht die Fortsetzung „deshalb sagt auch Petrus in der Offenbarung"; für dieselbe die Verwandtschaft mit dem 4. Fragment. Hält man um ihretwillen das Stück für einen Teil der Petrusschrift, so muß man doch wohl annehmen, daß der Satz „Und — Gläubigen hier" aus einer anderen Schrift stammt, während mit den Worten „die Schrift sagt" die Offenbarung gemeint wäre. Diese Annahme wird aber einem, der den Wortlaut der Stelle ohne Voreingenommenheit auf sich wirken läßt, sehr schwer.

4 a.

Aus Clemens Alex. eclog. 48. Schicksal] statt πείρας lies mit Grabe und allen Herausgebern (vgl. bes. Dieterich 11) μοίρας; Diels (bei Harnack) σπείρας: würde in die bessere Abteilung (der Seligen) kommen. — Schutzengel] wörtlich: fürsorgender Engel, vgl. zu Hermas vis. V 3 und Mt. 18 10 „die Engel der Kleinen", die sonst keinen Schutz haben. — Wohnung] vgl. Joh. 14 2 und die Vorstellung von den Wohnungen im Himmel im Judentum, bei Henoch und 4. Esr. — Apokr. S. 215 4] Der Antrieb, sich mit dem Schicksal dieser „unschuldigen Kindlein" zu beschäftigen, kommt aus der Theodicee. Sie leiden — und haben doch keine Schuld. Wie läßt sich das mit Gottes Güte vereinen? Die Antwort gibt die Zukunftshoffnung: die einen werden alles noch erleben in einem zweiten Dasein, die andern (ausgesetzten, abgetriebenen?) werden nicht ins Gericht kommen, sondern Gnade bei Gott finden. — Doch ist der zweite Satz ziemlich dunkel, auch nur ungefähr wiedergegeben. — S. 215 4—7] Die Theodicee wird hier und im folgenden so streng auf das Vergeltungsrecht aufgebaut, daß jedesmal aus der besonderen Sünde die besondere Strafe erwächst, hier die Würmer aus der Milch, in 3 die Strahlen von den Kindern usw. — S. 215 8 das Volk verkauft] Undeutlich, worauf angespielt wird. Jülicher bei Dieterich: Jes. 52 3. Dann fehlt aber die Pointe, die im folgenden Satz da ist, denn Christus bedeutet die eherne Schlange. Der Unglaube an die „Schlange" erzeugt die Schlangenbisse. Vielleicht ist an Amos 2 6 zu denken als an „die Sünde", die gemeint ist. — S. 215 8] Was von Z. 6 „indem er lehrt" an bis Z. 10 noch Petr. gehört, ist zweifelhaft.

4 b.

Aus Methodius sympos. II 6. — S. 215 11 inspirirten Schriften] vgl. Apokr. S. 211. — S. 215 17 Der Herr] ist im Citat Gott, erst Method. hat „den Christus" unter ihm verstanden (Zahn). — zum Sterben ausgesetzt] Dieterich nimmt diesen Ausdruck als gleichbedeutend mit „abgetrieben" an; aber weshalb die umständliche Umschreibung für getötet? Vielmehr ist hier wörtliches, oben umschreibendes Citat! Der letzte Satz paßt zu Bruchstück 1. — S. 215 11—19] Wieviel aus der Apok. Petri stammt, ist wieder unsicher. Dem Methodius gehören die Sätze von „denn wenn" bis „dürfen"; aber ihre Elemente stammen aus der Offbg. Zahn will den letzten Satz aus einer Apok. jüdischen Ursprungs oder alttest. Namens herleiten, weil der Herr = Gott ist. Unbegründet.

b) Das Bruchstück von Akhmim.

1 von ihnen] war von Christen im allgemeinen die Rede, oder von her-

(De sera num. vind. 567 b) so: das waren die Streitsüchtigen. — 34 auf Pfannen geröstet] Harnack und Dieterich erkennen hier eine Einwirkung der auch gegen verfolgte Christen üblichen Folterstrafen auf das Bild der Hölle. Die Märtyrer in Lyon wurden z. B. auf Pfannen geröstet (Euseb. KG. V 1 56). Anderes bei Dieterich S. 205. — verlassen hatten] Handschrift sinnlos; Korrektur von v. Gebhardt.

XX.
Der Hirt des Hermas.

(H. Weinel.)

Die äußerst zahlreiche Literatur findet man am besten in der großen Ausgabe von Gebhardt-Harnack (PA, den Text haben G. und H. zusammen gearbeitet, den Kommentar H.) und von Funk (Fu). Weiter sind zu vgl. Harnack I S. 49—58 II 1, S. 257—267, 437 f. Krüger S. 24—29, Nachträge S. 12. Für alle Fragen kommen außer den kommentirten Ausgaben in Betracht: Ad. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter 1853; Th. Zahn, Der Hirt des Hermas 1868, das jetzt noch grundlegende, wenn auch stark tendenziöse Buch (Za).

(2.) Während Heyne (Quo tempore H. P. scriptus sit, 1872), Behm (Ueber den Verfasser der Schrift, welche den Titel „Hirt" führt, 1876), Harnack, Funk u. a. in den Apokr. S. 221 zusammengestellten Angaben über die Verfolgung sichere Zeichen für die Abfassung des Buches nach Trajan (98—117) sehen, will Zahn (S. 118—136) sie alle auf die Verfolgung unter Domitian deuten. Diese sei in die Jahre 95 und 96 zu setzen und das Buch müsse also kurz nach dem Jahre 96 geschrieben sein. Allein von all den angegebenen Zügen paßt auf die Verfolgung Domitians nur der eine, daß eine häufige Strafe die Konfiskation der Güter war. Doch war das auch in allen späteren Verfolgungen so. Und alle anderen Angaben des Hirten passen für die domitianische Verfolgung gerade nicht. Denn die Christen wurden in diese Verfolgung nur ganz zufällig hineingezogen; die Strafe des Staates richtete sich damals eigentlich gegen Juden, die sich auf irgend einem Wege der Entrichtung der jüdischen Kopfsteuer entziehen wollten, und gegen solche Nichtjuden, die zur jüdischen Mission gehörten und „jüdische Lebenshaltung angenommen hatten" (Sueton, Domitian. 12). Zu dieser letzteren Gruppe konnte man doch nur sehr schwer die Christen rechnen, jedenfalls müßte sich eine Spur von dem eigenartigen Gerichtsverfahren, das sich dabei ergab, im Hirten finden lassen. Es wurden doch sogar Leute daraufhin untersucht, ob sie beschnitten waren oder nicht! Wenn dann später einige Anklagen auf „Atheismus" gleichfalls erhoben und Christen dadurch getroffen wurden, so war das nur etwas Nebenhergehendes. Bei H. aber steht von jener Steuersache kein Wort, sondern nach ihm hat es sich um eine wirkliche Christenverfolgung gehandelt, in der Christen angehalten wurden, ihren Herrn zu verleugnen, zu schmähen und den Göttern zu opfern. Ganz unmöglich ist schließlich Zahns Annahme, daß H. unter der Regierung Nervas geschrieben und von diesem einen Acker an der campanischen Straße angewiesen bekommen habe — denn woher, meint Za, sollte der seiner Güter Beraubte sonst einen Acker haben? —, als Nerva, um die Grausamkeit seines Vorgängers wieder gut zu machen, Aecker verteilte. Das soll auf den H. passen, der das erste Gleichnis geschrieben hat und nächstens ein neues Ausbrechen der Verfolgung erwartet, vielleicht sogar im Anfang derselben lebt! (Gl. VIII 10, 4). Unmöglich kann Nerva der Kaiser sein, der im Hintergrund des Buches als der Verfolgung drohende steht, unmöglich kann des H. Acker ein kaiserliches Geschenk sein.

Das stärkste Argument, das Zahn ins Feld führen konnte, ist dies, daß wir über Christenverfolgungen aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Rom

keine ausdrückliche Nachricht haben. Aber wir erfahren überhaupt wenig von Verfolgungeu außer den Angaben der neutestamentlichen Briefe. An Bedrängungen und Prozessen hat es nach ihnen eigentlich nie gefehlt. Und gerade von Rom wissen wir zufällig, daß dort etwa in den dreißiger Jahren des zweiten Jahrhunderts ein bedeutender Mann der Gemeinde, Telesphorus, den Märtyrertod gestorben ist. Daß er nicht das einzige Opfer aus dieser Zeit war, dürfen wir wohl annehmen.

(4.) Vgl. E. Hückstädt, Der Lehrbegriff des H. 1889, A. Brüll, Der H. des H. 1882. Ueber das Verhältnis des Hirten zum Montanismus ist viel gestritten worden, vgl. noch besonders Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi ² 1845 I S. 190—205; A. Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche 1857; R. A. Lipsius, Der H. des H. und der Montanismus in Rom ZwTh 1865; N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus 1881 und Stahl, Patristische Studien 1901, S. 246—267, der den H. viel zu viel systematisirt und das zu Tage liegende bestreitet, um aus H. einen Antimontanisten machen zu können.

Zur Christologie. Den Versuch Zahns (a. a. O. S. 253—282), dem H. eine gut kirchl. Trinitätslehre aufzubürden, hat Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte I 1895, S. 22) gebilligt, während Links (Christi Person und Werk im Hirten des H., Marburg 1886) Unternehmen, das nach einer andern Seite sich wendet, mehr Zustimmung fand. Daß die Frage nicht durch Systematisirung gelöst werden kann, beweist auch die gegensätzliche Beurteilung derselben bei Harnack (Dogmengeschichte I ³, S. 182 f.) und Weizsäcker (GgA 1886, Nr. 21, S. 830). — Vgl. noch dazu und zur Engellehre W. Lüken, Michael, Gött. 1898 S. 87 f. und 148—154.

(5.) Die Hypothese über den zweiten Clemensbrief vertritt Stahl (a. a. O. S. 286—292).

(6.) Zu der Frage nach der Benutzung der Tabula des Kebes vgl. C. Taylor nach J. M. Coterill in The Journal of Philology XXVII 1901, S. 276—319, und dagegen Funk (S. CXXXIV).

7. **Der Text.** Ueber die einzelnen Handschriften, ihre Schicksale und die Grundsätze, nach denen der Text herzustellen ist, sind die Ausgaben einzusehen. Hier sei nur eine kurze Erklärung des Notwendigsten angefügt. Der Text des H. kann jetzt auf Grund folgender Handschriften und Uebersetzungen ziemlich genau festgestellt werden:

1) Griechische Handschriften: a) Die Bibelhandschrift, die Tischendorf auf dem Sinai gefunden hat (1844 und 1859), jetzt in Petersburg, bezeichnet mit ℵ, aus dem 5. Jahrhundert, geht bis Geb. IV 3, 6; b) eine Handschrift vom Berge Athos (G) aus dem 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts, davon 3 Blätter in Leipzig, 6 in dem Gregoriuskloster auf dem Athos. Der Schluß, von Gl. IX 30, 3 an, fehlt; c) ein Fajjumer Papyrusblatt, das zwei kleine Bruchstücke (Gl. II 7—10, IV 2—5) enthält, jetzt in Berlin, ungefähr aus dem Jahre 400; d) ein Citat aus Geb. XI 9 f., auf einem von Grenfell und Hunt publicirten Papyrusblatt (vgl. Harnack in SBA 1899).

2) Lateinische Uebersetzungen. a) Die in vielen Handschriften erhaltene, etwa aus dem 2. Jahrhundert stammende sog. Vulgata, höchst wertvoll für die Herstellung des Textes (L^1); b) die sog. Palatina, in einer Handschrift aus dem 14. Jahrh. erhalten, aber vor dem 5. Jahrh. verfaßt. Ueber ihr Alter herrscht noch Streit; wahrscheinlich stammt sie aus dem 4. Jahrh. (L^2).

3) Eine äthiopische Uebersetzung, die aus der alten Kirche stammt, aber nur in einer jungen Abschrift nach Europa gekommen ist, mit ziemlich bedeutenden Lücken (A).

4) Eine sahidische Uebersetzung ist in Bruchstücken (Geb. XII 3, 4—4, 4, Gl. II 7—III 3, IX 5, 1—6, 1) nachgewiesen von J. Leipoldt in SBA 1903.

Alle diese Quellen in der uns jetzt zugänglichen Gestalt sind zuerst von Harmer, dann von Funk benutzt. Noch zu benutzen sind daneben die PA

und Hilgenfelds Ausgabe (Hermae Pastor. Graece integrum ambitu primum ed. A. Hilgenfeld, bezeichnet mit Hi), von der im Jahre 1887 eine dritte Auflage erschien, die auch den Schluß des H. in griechischer Sprache bot nach einer Ausgabe desselben Simonides, der 1856 die erwähnten drei Blätter nach Leipzig gebracht hatte. Ich habe die abweichenden Lesarten von PA und Fu, wo sie für die Uebersetzung in Betracht kommen, in den Anmerkungen angegeben und die Textzeugen daneben gestellt, auch Emendationen von Hi, die mir wichtig schienen, dort erwähnt.

8. Deutsche Uebersetzungen

sind seit der Zeit der Reformation mehrere erschienen. Die älteste hat den Titel: Ein prophetisch gsatzbuch mit 5 gsichten, mit 12 gbotten, und 10 gleichnissen, Des Pastors oder hirten, der da gewest ist, eyn Englischer bot, oder verkünder der buß. Welches ist uberreicht worden dem Hermae, eynem Junger des heyligen Apostels Pauli. Volateranus schreibt das diser Hermas eyn bischoff zu Philippen gewest sei. Hagenauw, Val. Kobian, 1539.

Die zweite Uebersetzung findet sich wohl (das Werk ist mir nicht zugänglich) in J. H. Reitz (?), Novi Testamenti Apocrypha oder: Etlicher Lehr-Jünger des Herrn und Apostolischer Männer Send-Briefe, Schiffbeck bei Hamburg 1760 und in der neuen Gesamtausgabe von 1717 „Apokrypha Neuen Testaments; oder Gesamlete Denk-Male der Apostol. Zeit.

Die dritte ist 1718 separat erschienen unter dem Titel: Des heiligen Hermae des Jüngers Pauli und Bischoffs zu Philippopolis Sämtliche Geistreiche Schrifften wegen ihrer Erbaulichkeit zum erstenmahl nebst einem Vorbericht in teutscher Sprache herausgegeben und mit einigen nöthigen Anmerkungen erläutert von Johann Christian Nehringen. Halle im Magdeburgischen, 1718.

Von da ab ist der Hirt nur noch in Uebersetzungen aller Ap. Väter erschienen.

Der Berlenburgische Bibel Achter und Letzter Theil, bestehend in einem Zusatz von „Apocryphischen Schrifften des Alten und Neuen Testaments“ usw., 1742, enthält „des Hermae Schrifften“ ganz am Schluß, „gleichwie das Buch der Offenbarung das N. T. beschliesset, weil es von gleicher Art und Eigenschafft, und auch aus einem prophetischen Geist geflossen ist“.

9. Compilations- und Ueberarbeitungshypothesen.

Bei der auf den ersten Blick sich zeigenden Verschiedenheit des Inhaltes der Visionen und der Gebote und Gleichnisse (mit Ausnahme des neunten, das eine Wiederholung sein will), lag es nahe, die römische Ueberlieferung mit der Annahme des Origenes über den Ursprung des Hirten (Apokr. S. 222) so auszugleichen, daß man den einen Teil, die Visionen, von jenem apostolischen Hermas, den anderen von dem Bruder des Pius verfaßt sein ließ. Diese Vermutung wurde zuerst von H. W. Thiersch (Die Kirche im apostolischen Zeitalter, Frankfurt und Erlangen [2] 1858, S. 358 ff.) und unabhängig von ihm von de Champagny ausgesprochen (Les Antonins, Paris [2] 1863) und nach diesem von D. Guéranger (St. Cécile et la société Romaine aux deux premiers siècles, Paris [2] 1874) weiter ausgeführt. Die erste, durch eine ausführliche Begründung gestützte Teilungshypothese hat Hilgenfeld in der zweiten Auflage seiner Ausgabe 1881 aufgestellt. Danach zerfällt H. in drei Bestandteile: 1) Die Grundschrift, der eigentliche Hirt oder die Gebote und Gleichnisse Vis. V — Gl. VII, freilich nicht ohne einige Zutaten, Aenderungen und Umstellungen erhalten, eine Schrift des römischen Judenchristentums unter Kaiser Domitian, spätestens in der ersten Zeit des Kaisers Trajan verfaßt. 2) Eine entschieden antipaulinische Schrift des römischen Judenchristentums: Vis. I—IV, geschrieben nach Trajans Verfügung gegen die Christen, also nicht vor 113, etwa unter Kaiser Hadrianus 117—138. 3) Ein das entschiedene Judenchristentum von Vis. I—III mäßigender Zusatz: Gl. VIII—X, Vis. V 5 und einiges andere, dies erst hat um 140 dem Ganzen seine gegenwärtige Gestalt gegeben. (Die Formulirung nach Hi in ZwTh 1882, S. 268 ff.) Darnach hat Haußleiter (De versionibus

pastoris Hermae latinis, Erlangen 1884) die These de Champagnys wieder aufgenommen und mit Hi.s Ansicht von dem relativen Alter der beiden Teile so verknüpft, daß Vis. V—Gl. X von dem Bruder des Pius vor 150, Vis. I—IV dagegen von einem andern Schriftsteller gegen Ende des zweiten Jahrh.s auf den Namen des apostolischen Hermas geschrieben sei.

Gegen diese Teilungsversuche hat zuerst Ad. Link (Die Einheit des Pastor Hermae, Marburg 1888) entscheidende Gründe von dem Inhalt wie von dem Sprachgebrauch des Buches aus geltend gemacht, aber die Behauptung der Einheitlichkeit des Buches wohl etwas überspannt, wenn er glaubte, nicht bloß einen Verf. für das Ganze, sondern auch einen einheitlichen, auf einmal concipirten und streng durchgeführten Plan der Schrift annehmen zu müssen. Dagegen hat P. Baumgärtner (Die Einheit des Hermas-Buchs, Freiburg 1889), obwohl sich auch ihm die Hauptthese Links, ganz unabhängig von diesem, als richtig erwiesen hatte, doch gezeigt, daß die Einheitlichkeit des Buches nicht so feststeht wie die Einheit des Verf., vielmehr sind deutliche Spuren einer Entstehung des Buches in einzelnen Stücken und ihrer nachherigen Zusammenfassung zu einem Ganzen aufzuweisen; Gl. X nimmt auch B. als einen Zusatz von späterer Hand. Wenn er dabei auch etwas zu sehr die Verschiedenheit betont hat, so ist seine Ansicht doch die der Wirklichkeit wohl am nächsten kommende (trotz Hi.s Antikritik in ZwTh 1889, S. 363); denn sie schließt die berechtigten Momente in Hi.s Kritik in sich ein. Mehr oder weniger eng haben sich ihm darum auch G. Krüger und Ad. Harnack (Chronologie I, S. 257—267) angeschlossen. H. hat zum ersten Mal genau alle Andeutungen, welche die Schrift selbst an die Hand gibt, benutzt und aus ihnen auf folgende allmähliche Entstehung des Ganzen geschlossen: 1) a) der Kern der 2. Vision oder das fliegende Blatt beim Herannahen der großen Trübsal, b) Vis. I—III, c) Vis. I—IV, IV ein Nachtrag zu dem ersten; 2) der „Hirt", enthaltend Vis. V—Gl. VIII; 3) das Buch der Visionen in Verbindung mit dem Hirten und mit Hinzufügung des Gl. IX; 4) das vorige Werk, bereichert durch Gl. X.

Eine ganz neue Wendung nahm die Kritik des H. durch Fr. Spitta (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II, Göttingen 1896, S. 244—437 = Sp). Nach ihm soll das Buch unvollständig erhalten — es fehle der Anfang (S. 246 ff.) — und aus seiner ursprünglichen Anordnung gebracht sein. Diese war bei den Geboten und Gleichnissen nach Sp die folgende: 1) Prolog: Vis. V 1—5, Geb. IV 2 f. Vis. V 6. 7; 2) die zwölf Gebote: I, II, III, IV 1 u. 4, V—IX, X 1, 1 f., 2 u. 3, Gl. I Geb. XII 1, 1—3; 3) Epilog: Geb. XII 3, 2—6, 5, Gl. VIII 11, 1—5; 4) Gl. IX, X; 5) die 7 Gleichnisse in folgender Ordnung: Gl. V, II, III u. IV, VIII, Geb. XI, Gl. VI u. VII, verloren gegangenes Stück und Gl. IX 31, 4—33, 1. Außerdem aber — und das war das Ueberraschende an Sp.s These — sollte das Hermasbuch im großen und ganzen eine jüdische Schrift sein, die nur durch eine ziemlich leicht wieder loszulösende Ueberarbeitung christlich gemacht worden sei. Die einzelnen ausgeschiedenen Stellen sind von mir im folgenden in den Anmerkungen namhaft gemacht und meist besprochen worden. Das Mittel, mit dem Spitta arbeitet, ist eine schneidige Logik, die unbewußt von dem Bestreben geleitet ist, alles deutlich Christliche, wie die Erwähnung der Taufe u. ä. als nicht in den jedesmaligen Zusammenhang passend nachzuweisen. Spitta hat freilich hier, wie auch bei ähnlichen Nachweisen sonst, das Hauptmittel aller literarischen Kritik, den Aufweis eines verschiedenartigen Sprachcharakters der Quellen gänzlich vernachlässigt. Ja, er hat nichts getan, den Sprachbeweis, den Link und Baumgärtner für die Einheit des Buches geführt haben, zu erschüttern. Diesem Beweise gegenüber ist eine Arbeit mit logischen Bedürfnissen und Kategorien zum Zweck der Quellenscheidung ein sehr wenig bedeutsames Mittel. Und zumal einen Schriftsteller wie Hermas mit dem Sezirinstrument unsrer Logik und unsrer ästhetischen Bedürfnisse untersuchen, heißt die Sache am verkehrten Ende anfassen. Ich habe das in den Anm. an vielen Stellen im einzelnen nachgewiesen, an Stellen, die Spitta keine Steine des Anstoßes gewesen sind, weil sie nichts „Christliches" enthielten. Die Epoche einer derartigen Literarkritik ist in Deutsch-

land darum auch bereits im Verschwinden. Wertvoll bleiben aber in Spittas Buch die Hinweise auf jüdische Parallelen und auf Mängel in der Schriftstellerei und der Logik des Hermas. Zwei Anhänger hat Sp. allerdings in Holland gefunden, den durch seine haarspaltende Literarkritik bekannten D. Völter (Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Clemens von Rom, Berlin 1900) und seinen Schüler H. A. van Bakel (De Compositie van den Pastor Hermae, Amsterdam 1900 = v. B.). Völters Versuch, die gesäuberten Visionen für das Produkt einer Kultgenossenschaft der cumäischen Sibylle zu erklären, ist weiter nichts als ein Einfall. van Bakels um wenig Neues vermehrte mit echt holländischer Breite geschriebene Addition seiner Vorgänger habe ich hier und da in den Anm. citirt (v. B.) und knapp zu widerlegen gesucht; denn der Zweck dieser Anmerkungen verbietet eine ausführliche Widerlegung auch Sp.s, die zu einem Band anschwellen würde.

Harnack hat Sp.s Buch in der Chronologie (noch?) nicht berücksichtigt, Réville ihm einen widerlegenden Artikel gewidmet in der Revue de l'histoire des religions 1897, S. 117—122, Funk einen gleichen in Theol. Quartalschr. 1899 S. 321—360, Krüger eine ablehnende Recension der drei Bücher geschrieben in ThLZ 1900, S. 553. Schließlich hat Stahl in seinen Patristischen Studien (Leipzig 1901, S. 299—356) eine ausführliche Widerlegung Sp.s gegeben.

Anmerkungen.

Erste Vision.

1 3 Cumä]; so mit L[1], hier und in Vis. II 1, 1, während hier ℵGA „in Dörfer" (εἰς κώμας) und L[2] „in die Stadt der Ostier", in Vis. II 1, 1 ℵA „in Dörfer", G „in ein Dorf" lesen. Was gemeint war, ist nicht sicher. Für „Cumä" spricht die Erinnerung an die Sibylle Vis. II 4, 1, die Erwähnung der kampanischen Straße Vis. IV 1, 2, der Gebrauch des Wortes πορεύεσθαι (wandern, reisen) nicht ἔρχεσθαι, ὑπάγειν (kommen, gehen Vis. III 1, 2 IV 1, 2) vgl. PA. Za wollte „in Dörfer" = „aufs Land" nehmen, was aber sonst nicht vorkommt, „in ein Dorf" G ist Erleichterung. — ein Geist ... trug mich] Vis. II 1, 1 Gl. IX 1, 4, ähnlich wie Hes. 8 3 u. ö.; so schildert der Geistesträger das Gefühl des Fliegens in der Ekstase, weitere Beispiele vgl. Weinel, Die Wirkungen des Geistes usw. Freiburg 1899 S. 201 ff. — 5 Der schlechte Zusammenhang mit dem Folgenden (betont von PA) ist nicht literarkritisch, sondern psychologisch aufzulösen: an einem bestimmten peinigenden Gedanken setzt die Vision an und schlägt erst dann ins allgemeine um; dennoch mischt sich immer wieder Persönliches ein. — 6 Worte Gottes, indirekt wiedergegeben, voll feierlichen, liturgischen Klangs. Die Stelle citirt Origenes in Joann. I c. 18. ed. de la Rue t. IV p. 19. — 7 Göttin]: ℵL[1], das in einer christlichen Schrift auffällige Wort hat bereits G in θυγατέρα „eine Tochter", A in „meine Herrin" und zuletzt wieder Hi in „eine Tante" [!], θεῖαν, verändert. H. gebraucht aber auch θεῖος „göttlich" in auffallender Weise, Vis. IV 1, 6, in ungewöhnlicher auch Vis III 8, 7, Geb. XI 2, 5, 7, 8, 9, 12, 21, ebenso θεότης „Gottheit" in Geb. X und XI. — 8 die böse Lust steigt ins Herz] eine bei H. außerordentliche häufige, von mir nicht immer gleich übersetzte auch biblische (Jes. 65 17, Jer. 3 16, AG. 7 23, 1. Kor. 2 9 u. ö.) Redensart für das Auftauchen eines Gedankens, eines Gefühls oder einer Willensregung im Bewußtsein oder für ihr Wiederauftreten in der Erinnerung. — gerechte Mann] braucht nicht jüdisch, kann gut christlich sein (Vis. I 4, 2 II 2, 5). — Tod und Gefangenschaft] wohl nicht innerlich nach Joh. 8 34, Hebr. 2 15 zu deuten (PA), sondern von den „Geistern im Gefängnis" 1. Petr. 3 19, andere Stellen bei Spitta, Die Predigt Christi an die Geister, 1893. — 9 Heiligen] = Christen, religiös gedacht: die Gott Angehörigen, nicht = sittlich Vollkommenen.

2 1 H. unterscheidet gewöhnliche Sünden und vollkommene = durch Taten vollendete Sünden, katholisch-populär, demgegenüber macht die himmlische Stimme, wenigstens für die ausgezeichneten Christen Jesu Beurteilung Mt. 5 27 f. geltend, augenscheinlich ein Nebenzweck der ganzen Erzählung. — 2 Wechsel der Tempora

eine Eigentümlichkeit des (schlechten) Stils des H. — 4 schon bewährten Geist] in der Verfolgung: Vis. II 3, 2, Za. — ohne Bosheit] Das naive Selbstlob hier und Vis. II 3, 2, auch sonst, ist echt, manchmal gibt H. auch kleine Schwachheitssünden zu: Vis. I 3, 1, manchmal konstatirt er auch seine Demut so, daß ein naiver Stolz durchbricht, Vis. III 4, 3, oder er läßt sich ob seines Uebereifers schelten Vis. III 3, 1 Gl. V 5, 1 u. ö., aber sein Selbstbewußtsein ist doch so stark, daß Ausdrücke wie Geb. III, 3 nicht ganz echt anmuten.

3 2 Barmherzigkeit] πολυσπλαγχνία, Za führt die Häufigkeit der Verwendung dieses Wortes und seiner Verwandten auf Benutzung des Jak. zurück, unmöglich. — Bücher des Lebens] Vgl. Geb. VIII, 6, Gl. V 3, 2, Gl. II, 9: in den B. d. L. stehen die, welche das ewige Leben bekommen; aus dem Bilderkreis vom himmlischen Gericht, sehr häufig in jüd. und christl. Literatur. — 3 Ich hörte ... war es] wörtlich: groß und wunderbar (Adv.) hörte ich; schlechter Stil. — zu ertragen vermag] 4. Esra 6 17 war nicht Vorbild, vielmehr liegt hier ein Erlebnis vor, bei dem ein allgemeiner, mit hohem Affekt verbundener Eindruck des Hörens vorhanden ist, ohne daß der Inhalt des Gehörten deutlich wäre, so die „Engelsstimmen“, die Paulus unsagbare Worte hat aussprechen hören 2. Kor. 12 4, vgl. Weinel, Wirkungen des Geistes usw. S 161 ff. — 4 Beachte den liturgischen Klang des Stückes, auch hier viel alttestamentl. Reminiscenzen. — unsichtbaren] Text unsicher, „unsichtbare Kraft“ nach Vis III, 3, 5. — auf den Wassern gegründet] Ps. 135 6 nicht nach LXX, sondern nach einer Textgestalt, die auch Theoph. ad. Aut. I 7 auftritt (Fu). — Auserwählte] nur in den Visionen auftretender Christenname vgl. II 1, 3, 2, 5, 4, 2, III 5, 1, 8, 3, 9, 10, IV 2, 5, 3, 5. — halten die Gebote Gottes] braucht nicht jüdisch zu sein (Sp) vgl. z. B. 1. Clem. 1, 3; 3, 4; 40, 9; es ist „katholisch“, wie die bezeichnende Nebeneinanderstellung von „Gesetz“ und Glauben beweist.

4 1 nach Osten] nicht weil „ex oriente salus“ (Fu) und als Hinweis auf „die morgenländische Geburtsstätte der Kirche“ (Za), sondern weil „nach der Annahme der Menschen der Osten vor allen andern Teilen der Schöpfung zu ehren ist“. Ps.-Justin ad orthod. 118 (Otto p. 184) (PA). Man betet auch, nach Osten gewendet. Unverstandene Reste von Sonnenverehrung. — 3 zwei Männer] Diese zwei und die vier in 4, 1 zusammen 6 Engel, wie nachher oft. — Vorbild 4. Esra 10 33? Kaum, ein biblisches häufiges Wort, auch Mart. Polyc. 9, 1 sagt die Himmelsstimme: Sei stark, Polykarp, sei ein Mann.

Zweite Vision.

1 1 vgl. Vis. I 1, 3. Die Vision knüpft diesmal nicht an einen starken inneren Spannungszustand an, sondern an das Erinnerungsbild einer anderen Vision. — 2 gehalten und] Volkssprache für: kund zu tun. — 4 Die Schrift ist, wie alle antike, fortlaufend mit großen Buchstaben geschrieben: DEINENACHKOMMENHERMAS usw. Für einen, der überhaupt lesen konnte, war derartiges einfach zu lesen. Ist, was H. schreibt, erlebt, so hat er, aus der Ekstase erwachend, das Blatt beschrieben vorgefunden und es lesen können, aber in der Erinnerung gehabt, daß er während der Ekstase ohne Verständnis des Inhalts geschrieben hatte. Derartiges kommt vor: vgl. meine Geistwirkungen, S. 101 ff. — Auf die Stelle spielt an Clem. Alex. strom. VI 15, 131. —

2 2 nur auf Christenverfolgungen, nicht auf Juden paßt diese Beschreibung, vgl. Apokr. S. 221. — keinen Gewinn] nicht deutlich, da nicht einmal der Text feststeht. — schlimme Gemeinschaft] wohl auf geschlechtliche Sünden zu deuten. — 3 Schwester werden soll] Drei Auffassungen nach dem Wortlaut möglich: 1) Die Frau ist Heidin, soll Christin werden. Diese Deutung ist ausgeschlossen, weil „die Eltern“ von den Kindern als Christen verraten worden sind, nicht bloß der Vater; 2) Die Frau soll „dereinst, nämlich im künftigen Aeon, wo man nicht freit noch sich freien läßt, seine Schwester sein“, Za 179; unwahrscheinlich, das betonte dereinst = im Himmel liegt nicht in dem einfachen „sollen“, auch heißt die Frau bereits 3 1 Schwester; 3) in der Ehe soll er seine Frau als „Schwester“

ansehen, vgl. Gl. I 11, 3. Die Sitte ist uns von alten Christen häufig bezeugt. Dagegen spricht auch nicht Geb. IV 1, da der Gedanke an seine Frau ja nicht sinnlich zu sein braucht. So deuten Hi, Fu u. a. — 4 Tag] Was für ein Tag, ist unklar, selbst die Ausdrucksweise ist nicht sicher zu übersetzen. Deutlich ist, daß eine kurze Zeit der Gegenwart, innerhalb der der Bußruf verkündigt wird, abgegrenzt sein soll, im Gegensatz zum „jüngsten Tag". Man darf diese Angaben nicht mit denen in Vis. III (2, 2 usw.) über die Vollendung des Turmes unmittelbar zusammenbringen. Propheten können auch warten. — 6 Vorstehern] Dies Wort ist ein seltener Ausdruck für die christlichen „Beamten", vor allem Lehrer, nicht jüdisch, sondern römisch, steht im Hebr. (13 7. 17. 24), der von einem auswärts weilenden Römer nach Rom geschrieben ist, im 1. Clem. (1, 3 und bes. 21, 6) und hier. Es ist kein Titel und Name, sondern ein Bild und heißt so viel als unser „Offiziere" „Beamte". Daher auch das Schwanken in seinem Gebrauch. Das Wort darf in der Geschichte des Amtes nur mit großer Vorsicht verwandt werden, es ist ein poetischer, rhetorischer Ausdruck. Vgl. noch Vis. II 4, 3; III 9, 7. — 7 Engeln] vgl. Gl. IX 25, 2; 27, 3. — die große Drangsal] die letzte Zeit vor dem jüngsten Tage, Mt. 24 21 u. ö. auch in jüdischen Apokryphen. Die Verfolgung wird in einen Trost umgewandelt durch den Gedanken, daß man an ihr die Nähe des Endes erkennt: 1. Petr. 4 17, seit Daniel. — „Groß" heißen die apokal.-messianischen, auch die himmlischen Dinge: die große Not Lk. 21 23, der große Tag Offb. 6 17, 16 14, Jud. 6, AG. 2 20 = Joel 3 4, das große Zeichen Mt. 24 24 u. ö. — 8 bei seinem Sohn] ist nach Sp. ein christlicher Zusatz, ohne guten Grund; im Gegenteil „schwören bei" sagt Hermas auch 2, 5, v. B. liest „bei sich selbst", reine Willkür. — früher] Die Stelle kann nicht vor Trajans Zeit geschrieben sein (PA).

3 1 Schwester] vgl. zu 2, 3. — 2 Nicht jüdisch, wie die Hebr.stelle zeigt. Za S. 472 vergleicht 1. Joh. 2 17, es liegt aber nur eine allgemeine Aehnlichkeit vor. — 3 Maximus] gänzlich unbekannt. — 4 Eldad und Modat] Diese pseudepigraph. Apokalypse, jetzt verloren, war noch Jahrhunderte lang bekannt und wird von späteren Verzeichnissen der heiligen Schriften (Syn. Ath., Stichom. Niceph.) unter die Apokryphen des A. T.s gezählt. H. hat sie als heilige Schrift gewertet, wie die Einführungsformel „wie geschrieben steht" beweist.

4 1 die Sibylle] vgl. Apokr. S. 318—322. H. ist der erste christl. Schriftsteller, der sie erwähnt. — Zur Lehre von der Kirche vgl. Apokr. S. 225. 227. — 2 die „Aeltesten" kommen noch vor Vis. III 1, 8; vgl. die Vorsteher in 2, 6. — 3 Clemens] vgl. Apokr. S. 222. — Grapte] unbekannt. Sie hat eine leitende Stellung bei den Witwen und Waisen, die in der Gemeinde besondere Fürsorge erfuhren vgl. Geb. VIII, 10, Gl. I, 8, V 3, 7, IX 26, 2, 27, 2 und viele andere Stellen der altchristl. Lit. Die Anfänge der Witwen- und Waisenpflege s. AG. 6. Grapte war vielleicht Diakonissin. — die auswärtigen Städte] Das Buch ist also an alle Christen gerichtet, mithin denkt H. die Lage der andern ähnlich. Auch wirkt ja sein Bußruf auf die ganze „Kirche" ein. Nicht zu übersehen! — Städte] Das Christentum ist noch „städtische" Religion. Erst später drang diese damals „moderne" Bewegung in die Dörfer. — Presbytern] es ist nicht deutlich, wie H. selbst zu den Presbytern steht, doch scheint er nicht zu ihnen zu gehören.

Dritte Vision.

1 2 Fasten und Beten gehört für diese Zeit, wie früher in gew. jüdischen Kreisen zusammen. Es ist aber auch die spezifische Vorbereitung auf eine Vision Vis. III 10, 6. Unmittelbare Nachahmung von 4. Esr. 6 31. 35 nicht anzunehmen, vielmehr Erfahrungen und Gewohnheiten der Pneumatiker vgl. meine Geistwirkungen S. 224 f. — auf den Acker] vgl. Vis. IV 1, 2, auch hier nicht Nachahmung von 4. Esra 9 26: Esra geht auf „das Gefilde Ardaf" (?), H. auf einen ganz gewöhnlichen Acker, den er besitzt. — die fünfte Stunde] „Die bestimmte Zeit-

angabe oft in Apokalypsen“ PA, kann aber auch auf Erlebnis beruhen. Die Ekstase stellt sich, wie wir sagen, durch Autosuggestion zu der Stunde ein, für die sie von der Himmelsstimme verkündet ist. Ich habe das selbst an einem Manne, der an solchen Zuständen litt, beobachten können. — Die 5. Stunde] = gegen Mittag. Die Mittagsstunde, zumal in der heißen Zeit, wie Mitternacht eine Gespensterstunde, auch physiologisch begründet. Vgl. meine Geistwirkungen S. 172. — 3 wohin du willst] auch das ist psychologisch leicht begreiflich; soll den Eindruck des Wunderbaren erhöhen. — 5 Ausgezeichnete Schilderungen des anscheinend grundlosen Erschreckens im pneumatischen Schlafzustand, das eben nur in dem Zustand begründet ist. — zu mir kam] wörtlich „in mich kam“ im Gegensatz zu dem „Außer sich sein“ der Ekstase, die als ein Verlassen des Körpers von Seiten der Seele gedeutet wird. — vorher] Vis. I 1, 3. — 6 H. wendet sich hier und oft gegen ein tränenseliges, trübes, nur rückwärts schauendes Christentum. — 9 Wir sehen hier in den Beginn des Kampfes zwischen Amt und Märtyrern hinein. Der Prophet steht auf der Seite der Märtyrer. Auch dieser Kampf weist uns ins Christentum und zwar ins zweite Jahrh. In dem Kampfe hat schließlich das Amt seinen Rang auch über der neuen Art von Geistesträgern, über „denen, die gelitten haben“, behauptet. Vgl. noch Vis. II 2, 2. 7, III 2, 1, 5, 2, 6, 5, Gl. VIII 3, 6. 7, 10, 4, IX 28, 2—6.

2 1 Heiligtums] Alttestamentl. Sprachgebrauch; ob schon auf christliche Versammlungshäuser oder Räume und auf besondere Plätze in ihnen angespielt ist? — Die Vorstellung von verschiedenen Stufen der Seligkeit geht durch das ganze Buch; vgl. z. B. Vis. III 3, 5, Gl. VIII 6 und 8 usw. — 4 Der Zauberstab gehört wohl zum Bild der Sibylle. — Beachte den Stil, der den Eindruck des geheimnisvoll Ueberraschenden treffend andeutet. — 6 cit. von Origenes in Oseam (Opp. III p. 439) von „daß“ an. — 8 Die letzten Worte cit. von Didymus caten. ad Job. 8 17. 18 p. 202 ed. Lond. 1637; MPG Bd. 39, 1141. — 9 Sp (276) streicht § 9 von „wieder andere“ an, v. B. 33 ff. den ganzen § 9. Vgl. die Anm. 7, 1—3.

3 2 mache ... Mühe] Zufälliges Zusammentreffen mit Gal. 6 17, eine allgemein übliche Phrase; ebenso zufällig ist meist bei H. das Zusammentreffen mit christl. Ausdrücken, die entweder vom N. T. in den allgemeinchristl. Sprachschatz übergegangen, oder schon im N. T. aus ihm entnommen sind. Derartiges beweist nicht literarische Abhängigkeit. — unverschämt] Dasselbe Wort wie Lk. 11 8: um seines unverschämten Geilens willen, vielleicht absichtlich. — 4 Was ... werden] cit. von Clemens Alex. strom. II 1, 3. — 5 An dieser merkwürdigen Doppelerklärung des Wassers setzt Sp.s Kritik ein, um alle Stellen von der Taufe aus Vis. III zu entfernen (S. 272, v. B. ebenso). Mit Unrecht, vgl. Funk, Einheit S. 339 f. — Indessen die Doppelerklärung ist nur scheinbar. Die Zurückweisung auf Vis. I 3, 4 hat den Sinn: angedeutet („gesagt“) habe ich es vorher, nun, durch die genaueren Fragen veranlaßt, will ich dir genauer erklären, weshalb der Turm auf dem Wasser steht. In Vis. I 3, 4 ist nur die Weltschöpfung und die Schöpfung der Kirche erwähnt, hier, warum die Kirche „auf Wasser“ geschaffen ist, wie die Erde: weil die Taufe ihre Grundlage ist. Daß H. einen und denselben Zug des Bildes mehrmals deutet, kommt oft vor. Als ursprüngliche (jüdische) Textesworte will Sp. gelten lassen: Ich habe es dir gesagt ... und du fragst noch? Gegründet ist der Turm durch das Wort ... Das ist gar keine Antwort auf die Frage: weshalb ist der Turm auf den Wassern gebaut? Und auch dieses Trümmerstück des Textes steht noch in Widerspruch mit Vis. I 3, 4! Denn auch so würde hier gesagt, der Turm, d. h. die Kirche sei auf dem Wasser gegründet, in Vis. I dagegen, die Erde. Die Verweisung auf Vis. I hat auch bei Sp. nur einen ungefähren, widersprechenden Sinn! — Damit fallen auch Sp.s Folgerungen für die anderen von der Taufe handelnden Stücke zum Teil weg. — Uebrigens sind Leiden der Märtyrer nach der Meinung der alten Kirche ihre „Bluttaufe“, also liegen die Bilder nicht sehr weit von einander ab (Stahl). — des ... herrlichen Namens] d. h. Gottes. Der Name gilt dem Antiken als geheimnisvolles Symbol des Wesens. So wird mit dem Namen gezaubert, geflucht usw.; fast wie ein per-

sönliches Wesen steht der Name für die Person. — durch Wasser gerettet] Das Zusammentreffen mit 1. Petr. 3 20 ist zufällig; es fehlt jeder Stelle das Charakteristische der andern.

4 1 Die „Erzengel" = herrschende Engel, sonst 7, Hermas rechnet den Sohn Gottes = den heiligen Geist = die Kirche zu ihnen, sodaß auch am Turm die 7 höchsten Geister versammelt sind. Vgl. Apokr. S. 227. Was höher im Rang ist, ist nach den Kategorien jener Zeit auch früher geschaffen, vgl. z. B. Joh. 1 15. Die Engel beherrschen und bewegen die Völker zum Eintritt in den Turm der Kirche; in andern Büchern werden die Engel und Hüter der Völker für abgefallene (Teufels-) Engel (= Heidengötter) angesehen. — 3 Citat aus dem „Katechismus" der zwei Wege, vgl. „die Lehre der zwölf Apostel" 4, 4, Barn. 19, 5. — wegen ... nicht] cit. von Clemens Alex. strom. I 29, 181.

5 1 Schon PA machen darauf aufmerksam, daß Bild und Deutung sich nicht decken. Sp. und v. B. gründen darauf ihre Ueberarbeitungshypothesen, die aber auch nicht die Schwierigkeiten lösen. Diese sind nur psychologisch aus der Eigenart des Schriftstellers zu erklären, den man nicht mit dem Maßstab der formellen Logik messen kann, sondern der jeden neuen Gedanken, der ihm bei der Deutung einfällt, anfügt, ohne zu fragen, ob er auch ganz genau zum Bild paßt oder im Bild vorbereitet ist. — die Apostel] sind nicht die zwölf, sondern alle Missionare vgl. Lehre der zwölf Ap. 11. — 2 Anders als im Bild 2, 6 unterscheidet Hermas hier „viereckige" und „aus der Tiefe" gezogene Steine. Sp. streicht „und in ihren Fugen übereinstimmenden" und von „sie sind" bis „die Steine, die" in § 2. Dadurch entsteht eine Gruppe und die christl. „Beamten" fallen fort. Da aber die Worte „mit den bereits eingebauten" in § 2 auf eine bereits erwähnte Gruppe hinweisen, was Sp übersehen hat, so streicht v. B. auch diese Worte, ebenso den Anfang von § 1. Es bleiben also bei ihnen als erste Gruppe aus dem Abgrund nur die Märtyrer. Man weise aber eine jüdische Parallele nach, in der jüdische Märtyrer in Gegensatz zu allen andern Juden gestellt wären! — Namens willen] Diese Formel ist für Juden unmöglich. — Beachte, daß hier die Märtyrer hinter Aposteln usw. stehen, in Vis. III 1, 8. 9. vor den Presbytern. — 3 Vom Trocknen im Bild 2, 7 drei Gruppen, hier vier, und zwar 2 Gruppen guter Christen, von denen Spitta (279) (v. B. 31) gerade die in 2, 7 erwähnten ausscheiden will (5, 4). Der Widerspruch zum Bild liegt in § 3 vgl. mit 2, 7! Vgl. noch gegen Sp. Stahl S. 322. — 4 So mit GL¹A (Fu), dagegen ℵL² (PA) „weil an ihnen Sünde gef. w." Der Sinn ist: es sind gute Christen, aber noch junge, nicht gefestigte, also eine sowohl von 5, 3 als 5, 5 geschiedene Klasse (gegen Sp.). — 5 Von „wenn" an streicht Sp. 283, v. B. von „nur" an S. 33; damit streicht man das Wichtigste, wie mit Recht schon PA sagen, „den Angelpunkt der ganzen Predigt".

6 1 Ein Beispiel des außerordentlich schlechten Stils, den H. schreibt. Unbeholfen, weitschweifig und kümmerlich im Wortvorrat. — 2 die Wahrheit erkannt] Anklang an johanneische Ausdrucksweise, vgl. Za 472. — Verkehr mit den Heiligen nicht pflegten] vgl. 1. Clem. 47, 2, häufiger Vorwurf an untreue Gemeindeglieder, die aus Feigheit oder aus Hochmut den Verkehr mit den Christen wieder abbrachen, nachdem sie eine Zeitlang auch dieser neuen Kultgemeinschaft, wie so vielen anderen, für die sie sich „interessirten", angehört hatten. — 5 Zu dem Tadel vgl. zu Vis. I 2, 4. — Drangsal] deutlich = Verfolgung, gegen Stahl. — Herrn] beachte den Ausdruck, christlich, gegen Sp. — 7 H. ist einer von diesen Steinen.

7 1 Der wahre Weg, vgl. 2. Petr. 2 15 und den Sprachgebrauch von Hebr., AG. und Joh. — besseren Weg finden] entweder bei christlichen Gnostikern oder in heidnischen religiösen Vereinen. Wenn das letzte gemeint, so ist gedacht, daß sie nicht „für immer" sich entfernt haben. Vgl. das Folgende. — 3 Taufe auf den Namen des Herrn älter als auf die drei Namen, vgl. 1. Kor. 1 13 f., AG. 19 5, 10 48, 2 38, dagegen Did. 7. — Wahrheit] = Christentum, johann. Sprachgebrauch. — Die drei genannten Gruppen gehören zu einander, im Gegensatz

zu den in c. 6 Genannten. Dort sind es kirchlichgläubige Sünder, hier solche die den Kirchenglauben verlassen oder noch nicht angenommen haben: 1) Häretiker oder Synkretisten, 2) Abgefallene, 3) interessirte Ungetaufte. Sp.s (276) und v. B.s (35) Gründe gegen das Ganze oder einen Teil dieses Stückes sind deshalb unzutreffend. — 6 7, 5 und 6 streicht Sp. (283), weil sie den Angaben in 7, 2 („für immer") widersprechen. Auch werde hier eine Peinigung in der Unterwelt gelehrt (die eigenartige Unterweltvorstellung Gl. IX 16, 5 soll auch interpolirt sein). Das Letzte ist nicht sicher. Der Widerspruch über das Schicksal Abgefallener findet sich, von Sp unbeanstandet, auch bei den Kindern des Hermas! v. B. streicht von „Und sie" bis „teil hatten" (37).

8 2 lächelte leise] über seinen großen Eifer. Weder Sp. noch v. B. lassen hier den Interpol. eintreten, obwohl hier ein ganz neues, mit dem vorigen unverträgliches Bild auftritt. Man lerne, wie H. seine Bilder weiterführt. Literarkritische Operationen sind da unangebracht! Es ist vielmehr echt visionäre Art, dieses Anreihen neuer Bilder und Züge, d ie ch wohl nach der Logik, aber nicht im visionären Traume stören. — Von hier an cit. Clem. Alex. strom. II 12, 55 mehreres. — 3 Glaube] im Griechischen weibl. Geschlechts. — 4 ewiges Leben ererbe] Vgl. Mc. 10 17 Mt. 19 29 Lk. 10 25, 18 18. An Benützung von 2. Petr. 1 5 (Za 434) ist hier nicht zu denken. Tugendreihen, die mit „Glauben" anfangen und mit „Liebe" endigen auch sonst; vgl. Act. Pauli et Theclae 17, Ign. Eph. 14, 1, Polyk. 3, 3, Barn. 1, 6 (PA) — 5 ihrer Mutter] = des Glaubens. — 8 Heiligen Gottes] der Christen. — 9 Diese Kernfrage aller Apokalypsen muß auch im Hirten erörtert werden, sie tritt sonst ganz hinter den Bußruf und den Trost zurück: „Es genüge dir" ... Es folgt dann nur noch der Befehl, das Geoffenbarte kund zu machen.

9 1 Die Christen als „Kinder" der „Frau", der Kirche, wie in 2. Joh. 1. — träufeln lassen] vgl. Jer. 42 18, 44 6. — Der Gebrauch von gerechtfertigt werden hier unpaulinisch = gerecht gemacht werden. — 2 Die nicht übersetzten Worte ἐκ καταχύματος heißen vielleicht „im Ueberfluß". — 6 Die Verwandtschaft mit Joh. 5 4 sehr allgemein; näher stehen Psalmstellen (Sp.). — 9 meine Kinder] die Leiter der Gemeinde. — 10 „Allein die Kirche und der Sohn Gottes (Gl. V 6) nennen Gott den Vater" PA.

10 3 Auf diese Stelle spielt an Hieron. in Oseam 7 9 (Werke VI, 75). — 7 deinem Körper schadest] Aehnliches auch in 4. Esra. Nicht Nachahmung, sondern die Erfahrung des Pneumatikers von der aufreibenden Wirkung des Betens, des Fastens und der Ekstase.

12 3 stark im Glauben] vgl. 2. Tim. 2 1, ein Lieblingsausdruck des H.

13 4 Von 10, 2 an streichen Sp. (287 ff.) und v. B. alles bis zu dieser Stelle. Nun sind ohne Zweifel Widersprüche zum Vorhergehenden vorhanden. 1) Die Deutung des alten Aussehens der Kirche ist in Vis. II 4, 1 eine ganz andere als in III 11; 2) nie vorher hat H. etwas von den 3 Gestalten der Kirche gesagt, ja nach Vis. I 2, 2, II 1, 3, 4, 2, III 1, 2, 1, 4 ff. bleibt sie so ziemlich gleichaussehend. 3) Die Kirche ist in 11—13 die empirische, vorher die ideale K. 4) Die Deutung des Sessels in 11, 4 ist anders als in I 2, 2, ebenso ist die der Bank in 13, 3 etwas absolut Neues, nicht Ursprüngliches — nebenbei eine schlimme Allegorie! Trotzdem ist es nicht erlaubt, daraus mehr zu folgern, als daß 11—13 ein nachträglich hinzugefügter Schluß sind, der den Erfolg des Bußrufs entweder schildert oder prophetisch andeutet. Dabei sind Elemente des alten Bildes in neuer Weise verwertet. Das hält H. für besonders geistreich. Die Sprache des Ganzen verrät zu deutlich die Einheit des Schriftstellers. Die Art, wie diese Kapitel angeknüpft sind, spricht gerade für die Echtheit der Niederschrift, die den Traumgedanken des Visionärs einigermaßen folgt. Logische Korrektheit ist da nicht stets zu verlangen, gerade dieses stets neue Anknüpfen und das Schwinden des alten Bildes ist charakteristisch. Aehnlich in der Offbg. Johannis.

3 Die Sünden werden in dem Gebot als teuflische Geister dargestellt. Ob es Bildrede ist oder H. wirklich an persönliche Geister als Träger der Sünde glaubt, ist nicht sicher zu entscheiden. Wahrscheinlich ist das Letztere. Es ist alte jüdische Vorstellung, besonders häufig in den 12 Testamenten. — 4 In diesem ganzen Gebot ist die Lehre der 12 Ap. benutzt, oder vielmehr die Schrift ‚Zwei Wege‘ (vgl. Apokr. S. 185) in irgend einer Gestalt. Did. 1, 5 ist in den bezeichneten Worten fast wörtlich wiedergegeben, es klingen aber weiter an: in § 1 Barn. 19, 2, § 4 Barn. 19, 10 f. (PA) und in § 3 Did. 1, 3 (Fu). — 5 Interessant für die Zeitverhältnisse; bereits wird die unbegrenzte Liebestätigkeit der Christen von Betrügern ausgebeutet, trotzdem soll sie nicht eingeschränkt werden: der Empfänger ist verantwortlich. Rein religiös, nicht sozial gedacht. Almosengeben ist eine Pflicht, ein „Dienst“ der Christen. (Vgl. Stahl, 279 ff.) — 7 Anklang an Jak., ferner noch das „verleumde niemand“ § 2 Jak. 4 11 und „unruhig“ § 3 Jak. 1 8, 3, 8 alles beweist nur Gedanken- und Wortverwandtschaft, nicht Abhängigkeit.

Drittes Gebot.

1 Teilweise cit. bei Ps.-Athan. a. a. O. c. 3 und Antioch. hom. 66 MPG Bd. 89, 1630. — der Geist, den Gott ... hat wohnen lassen] der heilige Geist, der nicht ganz scharf von dem „Geiste“, dem Innenleben des Menschen unterschieden wird. — und keine Lüge ... bei ihm] 1. Joh. 2 27 ist doch nur ein sehr entfernter Anklang. — 2 die Mitgabe] vgl. 1. Tim. 6 20, 2. Tim. 1 14. — 3 Zu dieser übertriebenen Selbstanklage vgl. das Selbstlob Vis. I 2, 4. Der Widerspruch löst sich durch psycholog. Verstehen, erleichtert durch den Hinweis auf § 5 (PA). — mit allen gesprochen] G (PA), gelebt LA (Fu). — 4 Geist der Wahrheit] Berührung mit einem johanneischen Ausdruck, aber anders gemeint als bei Joh., wo es der Geist ist, der in Bezug auf die Religion die Wahrheit offenbart. — in Betrübnis versetzte] vgl. Eph. 4 30; überhaupt klingt das ganze Mandat an Eph. 4 25—30 an. — Niemals ... genau gehört] Undenkbar! Was H. sagen will, ist, daß er noch nie gehört hat, daß man es auch im Geschäftsleben so absolut ernst mit der Wahrheit zu nehmen hat. Das Problem, das auch in diesem Punkt das Leben in der Welt der alten Christenheit stellte, empfinden wir heute noch ebenso stark. — 5 auch jenes glaubwürdig werden] Wie ist das möglich? Der folgende Satz begründet nur formell. Wahrscheinlich denkt H. nur an einen Ersatz durch das gute Werk der Wahrheitsrede, die vor Gott im Gericht die Lüge aufwiegt.

Viertes Gebot.

1 1–3 cit. bei Ps.-Athan. a. a. O. c. 4. — 1 eine große Sünde] inhaltlich auf der Höhe des Evangeliums: Mt. 5 28. — Deine eigne Frau ... vor Augen] Mittel für den Durchschnittsmenschen, dem die Sünde gegen seine Frau, „die er sieht“, schwerer wird als die gegen „Gott, den er nicht sieht“. Beispiel urchristlicher Pädagogik. — 4 Eine im N. T. nicht behandelte Frage, die aufkommen mußte, als mit der weiteren Verbreitung des Christentums solche Fälle vorkamen. — 5 Der Reuigen wird sofort Vergebung! — 6 b Solcher Rigorismus ist nur erklärlich aus einer Zeit, wo die Monogamie, als die einzige Form der Ehe, noch um ihr Existenzrecht zu kämpfen hatte; denn die Möglichkeit der leichten Ehescheidung und Wiederverheiratung ist ebenso wie der Brauch der Kebsweiber verschleierte Polygamie. — 8 Der Versuch, einen Ausgleich zu finden zwischen dem Gebot des Vergebens und seinem Mißbrauch durch Schlechtigkeit, die sich auf stets neue Vergebung verläßt. Analogie zu der einen Buße, die H. aus dem ähnlichen Motiv verkündet. — Wegen der Buße] Dies das bewußte Motiv des Verbotes des Wiederheiratens, in § 6 das unbewußte. — 9 begeht Ehebruch] der in den Götterkult rückfällige Ehegatte. — Das Ganze ein Nachtrag. Weshalb denkt Sp. hier nicht an Interpolation? — 11 H. fühlt, daß seine Ansicht, vielmehr des Engels Kunde, zu einer laxeren Auffassung führen kann; dagegen verwahrt er sich,

was Tertullian, den Montanisten, nicht gehindert hat, ihn heftig anzufahren als Freund der Ehebrecher, de pudic. 10. — Auch liegt hier die richtige Erkenntnis vor, daß die Lust am Gesetz lebendig wird, ähnlich wie es Paulus an sich erlebt hat Röm. 7 9.

2 2 Von hier an bis c. 3 Ende dem Inhalt nach cit. bei Clem. Alex. strom. II 12, 55—13, 56.

3 1 Vgl. Apokr. S. 225. — 3 keinen Anlaß zum Sündigen] diesmal verwahrt er sich von vornherein, trotzdem steht er auch hier auf der mildern Seite, die zum Katholicismus führt. — 5 Gemächte] ποίησις, nach Geb. IX, 3, ähnlich ποίημα Eph. 2 10; vgl. Spitta S. 429 f. unrichtig. — 6 Mitten im Worte „schloß" (φησί) hört die Handschrift vom Sinai auf, vgl. S. 291. — Berufung] die erste, zum Christen, nicht der Bußruf des Engels (gegen PA und Fu). — 7 Leben geschenkt] so sehr hat ihn und andere die rigoristische Forderung jener Lehrer bekümmert!

4 1 Beachte wieder den schlechten Stil. Besser: darf ein Witwer oder eine Witwe wieder heiraten? — 2 H. kennt Stufen der Seligkeit für Märtyrer und für (halbe) Asketen! Unevangelisch, vgl. Mt. 20 1—16 (Arbeiter im Weinberg). — 4 In diesem Gebot streicht Sp. in 3, 1 die Worte: „von einigen Lehrern" und „als jene ... empfingen", S. 337. Unmöglich, weil man nach „keine andere" noch etwas erwartet; ferner paßt die ganze Fragestellung wohl in die Geschichte des Christentums, nicht in die des Judentums, wie das ganze Gebot. Deshalb streicht v. Bakel alles von 1, 4—4, 2. Das allgemeine Gebot der Keuschheit, das dann noch bleibt, kann wohl jüdisch sein. Aber die Gewaltsamkeit der Operation zeugt gegen die Geschicklichkeit des Schneidenden. Vgl. Funk.

Fünftes Gebot.

Größtenteils cit. bei Ps.-Athan., a. a. O. c. 5 und Antioch. hom. 110, MPG Bd. 89, 1771.

1 2 Gefäß] Leib, vgl. Barn. 7, 3 und Geb. XI, 13. — großer] Fu, fehlt in PA, Handschriften? — 4 Geister ... wohnen] Die psychologische Grundlage dieser massiven Bilder ist deutlich. Beachte die Anschauung vom hl. Geist als einem zarten, weichen Hauche; ist seine stürmische Art unbekannt? dazu vgl. Geb. XI. — 5 verdorben?] Falsch (wegen καὶ οὐκέτι) setzen PA und Fu das Fragezeichen erst hinter „verdorben ist". — 6 Cit. von Clem. Alex. eclog. 45. — Gebet unannehmbar] vgl. Gl. II. — 7 gerecht gemacht] nicht gerechtfertigt, hier unpaulinisch, vgl. Vis. III 9, 1. — heiligsten Engel] Vis. V 2.

2 2 die Frau oder der Mann G (PA), umgekehrt LA (Fu). — 7 gezogen von den bösen Geistern] doch anders als Mt. 12 45, Lk. 11 26, wenn auch im Bilde ähnlich. An diesen Stellen die Erfahrung des Rückfalls eines Dämonischen (oder Sünders?), hier bei H. die Schilderung des Seelenzustandes des Zweiflers und Cholerikers. — Zahn (S. 398) will das Wort ἀκαταστατεῖ (hat keine Ruhe mehr) auf Jak. 1 8, 3 8 zurückführen, aber vgl. auch 1. Kor. 14 33, 1. Clem. 3, 2, 14, 1: gemeinchristlich. — 8 bösen und argen] ich gebe so den Superlativ wieder; eig. „sehr bösen", was nicht klingt.

Sechstes Gebot.

Zum Teil citirt von Ps.-Athan. a. a. O., c. 6. Antioch. hom. 61, MPG Bd. 89, 1615.

1 1 den Glauben] Geb. VI, die Furcht: VII, die Enthaltsamkeit: VIII, drei eng zusammengehörende Stücke. — 2 krumme Straße] anders als Mt. 7 14.

2 1 Zu den zwei Engeln und den zwei Wegen vgl. Barn. 18—20, Did. 1 ff. und das dort Bemerkte. H. benutzt das Material ziemlich selbständig. — 3 Selbstbeherrschung] ein Wort (αὐτάρκεια) aus der stoischen Ethik. — 4 an seinen Werken] Anklang an Mt. 7 16, Lk. 6 44. — 9 entsagen] das feierliche, später bei dem Taufritus gebrauchte Wort. — 10 Wie kümmerlich ist der „Glaube" in

Verbindung gesetzt mit den zwei Wegen und Engeln! Auch ist der „Glaube" etwas anderes als in Geb. I. — An Ueberarbeitung ist trotzdem nicht zu denken, auch von Sp. nicht gedacht.

Siebentes Gebot.

Zum großen Teil citirt bei Ps.-Athan. a. a. O. c. 7. Antioch. hom. 127, MPG Bd. 89, 1830. — 2 Auf 1 und 2 und einen Teil von 4 spielt Clem. Alex. strom. II 12, 55 an.

5 Aehnliche Gedanken Jak. 2 19. — Die Teufelsfurcht war unter den alten Christen weit verbreitet, weil im Glauben der Christen die alten Götter, deren Dasein sie nicht leugneten, zu Teufeln (Dämonen) geworden waren, deren Macht sie an mancherlei Erlebnissen und Erfahrungen zu fühlen glaubten.

Achtes Gebot.

Größtenteils citirt bei Ps.-Athan. a. a. O. und Antioch. hom. 79, MPG Bd. 89, 1670.

1 3 maßloses Trinken] wörtlich: Trank der Gesetzlosigkeit. — 9 befleißigen] eig. tun, Wahrheit tun „echt johanneisch" nach Zahn (472). Aber H. hat ja auch und zuvor: Liebe „tun", Glaube „tun", warum sagt Z. da nichts? — 10 was ihnen folgt] Man hat gemeint, es handele sich im folgenden um bloße consilia evangelica; PA ist der Unterschied zwischen dem Vorhergehenden und „dem Folgenden" unverständlich, Fu: „Der Hirt beschreibt jetzt, das was derjenige tut, welcher die in § 9 genannten Tugenden besitzt". Das Letzte richtig; dennoch wäre wohl kaum die Trennung so erfolgt, wenn es nicht Stil der Tugend- und Lasterkataloge wäre, so zu scheiden, vgl. Did. 3 (γεννᾶσθαι) auch Geb. VI 2, 5 u. a.

Neuntes Gebot.

Fast ganz bei Ps.-Athan. a. a. O. c. 9; Antioch. hom. 85, MPG Bd. 89, 1691 bietet § 1—8, eine griech. Catene zu den kathol. Briefen § 1—3 (vgl. Grabe, Spicilegium S.S. Patrum ed. sec. I, 303 f.), § 9 citirt Athan. de decret. Nic. syn. 4. — 9 ja auch] GA Ath[1]; denn auch, dieser, der Zweifel L Ath[2] (PA Fu). — Sohn] im Text „Tochter", weil im Griech. der Zweifel Fem. ist. — mißglücken alle Dinge] Beachte die richtige psychologische Beobachtung, die der Hirt hier ausspricht. — 11 von oben her] Geb. XI. 5. 8. 20. — 13 Im ganzen Gebot klingt der Jakobusbrief stark an. § 1 an Jak. 1 5—8. In § 6 das „Vollkommen" an Jak. 1 4 und 3 2, in § 11 das „von oben her" an Jak. 1 17, 3 15. 17, und „irdisch" an 3 15. Aber keine Stelle beweist direkte Abhängigkeit. Die erste nimmt Bezug auf Zweifel an der Erhöhrung der Gebete, gegen den schon Jesus seine Worte Mt. 7 7. 11, 21 22, Lk. 11 8, 18 1—8 gerichtet hat. Die Aehnlichkeit zwischen Jak. und H. ist nicht stark genug, um auf literarische Abhängigkeit schließen zu lassen (vgl. auch Gl. II). Noch weniger ist es mit andern Stellen der Fall, für „vollkommen" stehen im Jak. andere Wörter als bei H., „von oben her" und „irdisch" gehören ebenso dem eigensten Vorstellungs- und Sprachkreis des H. an wie sie auch sonst vorkommen.

Zehntes Gebot.

Größtenteils citirt von Ps.-Athan. a. a. O. c. 11; Antioch. hom. 25, MPG Bd. 89, 1511 cit. 3 1—3 und einiges wenige.

1 2 Beachte wieder den unlogischen Stil. — 4 Forschungen angestellt] vermeintlich „philosophische" Ausdrucksweise, während H. doch wahrlich kein Philosoph ist. Im jungen Christentum, das zumeist in den unteren Schichten des Volkes zu Hause war, äußerten sich die Nöte und Tendenzen des Proletariats nicht nur in einem großen Hilfsbedürfnis und einer brüderlichen Armenpflege, sondern auch in einem besonderen Bildungsstreben. Die Griechen „verlangten nach Weisheit", und selbst Paulus mußte sein Evangelium des Geistes und der Kraft als eine Philosophie (Weisheit) für die Vollkommenen empfehlen. Die religiöse und die soziale

Frage, die letztere auch im Sinne einer Bildungsfrage, gehen stets zusammen. — obenhin... angenommen haben] wörtlich: die nur gläubig geworden sind, ein Glaubensbegriff, wie er sich auch Jak. 2 14—26 findet; H. kennt aber auch den paulinischen, viel tieferen Begriff. — 5 erstickt werden] erinnert oberflächlich an Mt. 13 22. — Gerechtigkeit] GL[2] (A) (Fu): Gottheit (L[1]) (PA). — 6 vgl. Ps. 11 10, Spr. Sal. 1 17 u. a. St.

2 4 Hier wie in 1, 2 kann die eigentümliche Erscheinung, daß H. von der Traurigkeit auch Gutes aussagt, am besten darauf zurückgeführt werden, daß er an 2. Kor. 7 10 denkt, auch die Zusammenstellung Traurigkeit und Rettung findet sich hier wie dort. Sp. sucht diesem Schluß sich zu entziehen, S. 432.

3 1 Fröhlichkeit] vgl. Sir. 26 4, Röm. 12 8, Phil. 3 1, 4 4 usw. Aber H. ist hier durchaus originell, seine Fröhlichkeit hat etwas Naives, Kindlich-Gemütliches, das seinem Wesen eigentümlich ist. — 2 wenn er betrübt] mit GLA[2]: fernerhin Ant. (L[1]); λυπῶν und λοιπόν ist für die spätere Aussprache gleich. — auf den Altar Gottes] vgl. zu der Vorstellung Offbg. 8 3 und Spitta S. 418. — 3 nicht dieselbe Gebetskraft] beachte den völlig verunglückten Ausdruck, soll heißen: so hat auch der heilige Geist, wenn er mit Trauer vermischt ist, nicht mehr dieselbe Gebetskraft. — Die psychol. Erfahrung ist wieder sehr gut, wenn auch massiv geschildert. Die „Trauer" ist jene müde Resignation der gottfernen, zweifelsvollen Stunden.

Elftes Gebot.

1 Vgl. zu dem Ganzen Apokr. S. 224. — 2 Die beiden Begriffe des „Gläubigseins" unmittelbar neben einander, zuerst = Christ sein, dann = von Herzen gläubig sein. — Magier] G (Fu); Wahrsager L[2] (A), ähnlich L[1] (PA). Also sie wollen Prophezeiungen über ihr irdisches Ergehen, über die Zukunft, vgl. § 4, über den Erfolg irgend eines geschäftlichen Unternehmens usw., Fragen, wie sie die Wahrsager aller Zeiten beantwortet haben. Auch der Prophet hat diese Gabe mitunter. So traut man in Israel dem Samuel zu, daß er weiß, wo Sauls durchgegangene Eselinnen zu finden sind, und man gibt ihm für seine Auskunft Geld: 1. Sam. 9 6—9. — 3 citirt bei Clem. Alex. strom. I 17, 85. — Leeres] die Texte; in leerer (eitler) Weise, em. Tischendorf (PA). — Beachte das offene Zugeständnis, daß solche Prophezeiungen manchmal eintreffen und eingetroffen sind, nur werden sie auf schlechte Absichten des Teufels zurückgeführt. — 4 ihren Sinn ändern] hier darf μετανοοῦσι nicht „Buße tun", übersetzt werden. Es ist an haltlos fahrige Menschen gedacht, die zu keinem festen Entschlusse kommen können, sondern ihre Entschlußlosigkeit durch die Prophezeiungen zu überwinden suchen. — 5 von oben] Jak. 1 17, 3 15 und das zu Geb. IX 11 bemerkte. Sp verweist auf 2. Petr. 1 21 (S. 404); aber es sind nur verwandte, in der Kirche oft betonte Gedanken, nicht auffallend übereinstimmende Worte zu bemerken. Fragen könnte man nur, ob Iren. I 13, 3 nicht H. kennt: .... „das Prophezeien wird nicht von dem Magier Marcus den Menschen eingeflößt, sondern diejenigen, welchen Gott von oben her seine Gnade zusendet, haben die Prophetengabe von Gott gegeben, und dann sprechen sie, wo und wann Gott es will", vgl. § 8. — 8 gibt zuerst das sittliche Kriterium wahrer Prophetie, dann den formellen (psychologischen) Maßstab für sie („wenn er gefragt wird" — „wann Gott will") endlich den kirchlichen („nicht im Geheimen"). — 9 gerechter Männer] = Christen, hier mit der Nebenbedeutung guter Christen. — Engel des prophetischen Geistes] vgl. Apok. Baruch 55 3: „Und als ich dies und ähnliches bedachte, siehe, da ward zu mir gesandt der Engel Ramael, der den wahren Gesichten vorsteht, und er sprach zu mir." Bei H. ist die Vorstellung etwas anders, ähnlich wie in 1. Kor. 14 32: Die Geister der Propheten sind den Propheten untertan. — Psychologisch heißt das: die prophetische Gabe, die Anlage als solche, wird dargestellt als ein ständig bei den Propheten weilender Engel. Der einzelne prophetische „Anfall", der mit der Ekstase jedenfalls sehr verwandt, wenn nicht identisch gedacht ist, wird vorgestellt als ein plötzliches An-

gefüllt werden des Menschen durch den Engel. Ausgelöst wird der Zustand, in dem der Mensch die Herrschaft über sich verliert, durch das gemeinsame Gebet mit seiner hohen Stimmungsanspannung. — 12 vgl. Apokr. S. 224. — 14 Der „Pseudoprophet" behauptet natürlich seinerseits, er rede zu diesen Psychikern nicht, weil sie ihn doch nicht verständen. — 18 Himmel] Die antike Vorstellung eines festen Gewölbes, welches Himmel und Erde von einander trennt, liegt hier und im folgenden deutlich vor. — 19 Zwei unmögliche Dinge hast du genannt] GL[2] (Fu); Beides ist unmöglich, was du genannt hast L[1] (PA). — Wortspiel zwischen „unmöglich" und „unmächtig", es steht beide Male dasselbe Wort: ἀδύνατος.

Zwölftes Gebot.

Teilweise citirt bei Ps.-Athan. a. a. O. c. 10. 12. 13. 21, und Antioch. hom. 74, MPG Bd. 89, 1650 und 77, MPG Bd. 89, 1663.

1 1 Vgl. Jak. 1 26, 3 2, Polykarp Phil. 5, 3. — 2 Gewand] vgl. Geb. IX 13, 2f., von dem hebräischen Ausdruck her: (eine Gesinnung) anziehen, urspr. weil Gesinnungen für das primitive Denken Geistwesen sind, die den Menschen umgeben, „in denen" der Mensch ist. — liefert sie dem Tode aus] vgl. Jak. 1 15.

2 2 Tochter des Teufels] vgl. Geb. IX 9. — 4 wappne dich] vgl. Eph. 6 13. — so flieht sie] ein häufig vorkommender Trost für sittlichen Kleinmut, vgl. 4, 7; 5, 2, Geb. VI, Jak. 4 7 als die am nächsten stehenden Stellen. — 5 der zweite Satz ist verworren: der Christ hat ja die bösen Begierden bereits „besiegt", ehe er den guten diente. Psychologisch genommen, wird der Satz verständlich: der einmalige Sieg ist die erste, entscheidende, prinzipielle Abkehr vom bösen Triebleben. Aber auch später noch gilt es, gegen seine neuen Anstürme immer wieder zu kämpfen.

3 3 Hier wird die Vorstellung, daß die Gesinnungen der Menschen durch sie begleitende Engel hervorgerufen werden, ganz deterministisch. Sonst ist die Determination gemildert durch die Annahme der Möglichkeit eines „Widerstands" gegen engelische und dämonische Beeinflussung. — 5 Gut beobachtet; auch unsere Prediger sollten sich mehr hüten, die paulinische Lehre vom Gesetz und Luthers Erfahrungen zur Grundlage aller Sittenpredigt zu machen, Röm. 3 20 kann auch, zu einem Gemeinplatz gemacht, verwirrend wirken. — Trotzdem ist hier nicht Mt. 11 30 anzuziehen.

4 1 Dem Visionär wandeln sich leicht die Gestalten seines Schauens je nach den Gemütsbewegungen, denen er unterliegt. — 2 freundlicher] G (PA); freundlicher und fröhlicher L[1] (A) (Fu). — die Welt geschaffen] Vis. I 3, 4. — untertan gemacht] Vgl. Ps. 8 7. — herrschen über alles] 1. Mos. 1 24. — 4 Vgl. Jes. 29 13, Mt. 15 8. — 6 ausschweifend] Fu; die „in den schweren und bittern und wilden Ausschweifungen" PA nach einer Konj. von Hi, die jetzt überflüssig geworden ist.

5 2 Der Ringkampf wie in Eph. 6 12, Abhängigkeit nicht anzunehmen. — 4 Beachte wieder das völlig mißglückte Gleichnis. Der Weinbesitzer kommt in freundlicher Absicht, Schaden zu verhüten, der Satan in feindlicher, zu sehen, ob er Schaden stiften kann. Wollte man das als Zeichen eines echten Gleichnisses nehmen, daß bloß das tertium comp. passend ist, so wäre das etwas sehr schmal: der Herr „prüft", wie der Satan „prüft". — Die Stelle cit. Origenes (in Mt. 24 44, ed. Bened. III, 877, Lomm. IV 341). — 4 geht er] 1. Petr. 5 8 zu vergleichen (Za, Sp), geht nicht an. Daß der Teufel „geht", „kommt", braucht H. nicht aus 1. Petr. zu lernen!

6 1 euch — und sie] schlechter Stil. — 2 Beachte die Stimmung, welche bekämpft wird. Daher die Betonung der Fröhlichkeit gegenüber der Traurigkeit, der melancholischen Resignation, die verzweifelt, weil das große Ideal der Sündlosigkeit, welches die erste Christenheit hatte, so kläglich Schiffbruch gelitten hat an der Wirklichkeit.

Erstes Gleichnis.

Größtenteils citirt bei Antioch. hom. 15, MPG Bd. 89, 1474. — 1 dieser Stadt] wahrscheinlich nicht Rom, sondern die Welt; wenn Rom gemeint wäre,

so müßte die Verbannung (§ 4) wirklich genommen werden, durch eine Verbannung aus Rom ist man noch nicht gezwungen, in die Himmel-Heimat zu wandern, wohl aber durch eine Verbannung aus der Welt = Hinrichtung. So PA und Fu; anders Za S. 121—125). — 2 eigne Stadt] die himmlische Stadt, Offbg. 21, das „obere Jerusalem", Gal. 4 26. Sp falsch: Jerusalem in Palästina, weil das Ganze jüdisch. Selbst wenn es jüdisch wäre, so wäre die Deutung falsch. — 3 Entweder: die Gesetze des Kaisers oder wahrscheinlicher: die des Teufels. Der Teufel ist der Herr „dieser Welt", vgl. z. B. Lk. 4 6 und Barn. 2, 1; 4, 1 und 9 f. Aber Kaiser und Teufel verhalten sich für die eine Seite der urchristlichen Anschauungen wie Wirkung und Ursache: vgl. 1. Kor. 2 6—8 und Offbg. 13 4 der dem Tiere (Rom) die Macht gegeben hat, es ist der Teufel. Deshalb fließen hier und im folgenden die Bilder des Kaisers und des Teufels in einander über. — Neben dieser Anschauung geht im Urchristentum die andere her, nach der Gott alle Obrigkeit verordnet hat, Röm. 13 — wie bei H., so oft bei demselben Schriftsteller —, besonders deutlich in dem röm. Gebet 1. Clem. 61, 1. — 7 Stark „jüdische" Auffassung des Christentums. Aber es ist jetzt alles verlegt hinter den Akt des Glaubens und der Taufe, und darum nicht jüdisch, sondern katholisch. — 9 Aehnlich: Sammelt euch Schätze im Himmel Mt. 6 20, Lk. 12 33 f. und Lk. 16 9. — 10 Gleichfalls ein Anklang an Mt. 6, nämlich 6 31. — 11 Die Gedanken dieses Gleichnisses geben in klassischer Weise eine Grundempfindung des alten Christentums wieder, jene freudige Gewißheit, einer andern Welt anzugehören, die zwar aus einer pessimistischen Betrachtung des Diesseits erwächst, aber doch weit entfernt ist von müder Weltflucht und Sehnsucht nach Leidenslosigkeit, wie sie sich im Buddhismus ausspricht. Der „Tod ist verschlungen in den Sieg" der Gewißheit, daß man eine Heimat und ein Vaterherz im Himmel hat. So wird dieser Glaube eine Quelle höchster Freude und Kraftentfaltung, wie er auch hier in eine Ermahnung zu sittlich-sozialer Arbeit und zum Martyrium hinausläuft. Vgl. meine Geistwirkungen S. 45—48. Freilich ist der sittliche Gedanke, der sich in der Kirche der Reformationentwickelt hat, noch höher, nämlich das Ziel, die Welt umzugestalten in eine Werkstätte, in der und durch die Gottes Arbeit getan wird.

Zweites Gleichnis.

§ 3 u. 4 cit. Origenes in Jos. hom. 10 c. 1 (ed. Bened. II, 423). — 3 unfruchtbarer Baum] d. h. ein Baum ohne genießbare Frucht. — 5 Kraft nach oben zu steigen] vgl. Geb. X 3, 3. — ohne zu schwanken] vgl. Geb. II, 4, Did. 4, 7. — Zum Ganzen vgl. Clem. Alex. quis div. salv. c. 31. — 10 Der Hauptgedanke des Gleichnisses ist unevangelisch, trotz Lk. 16 9, ein Wort, das übrigens auch nicht von Jesus stammt, sondern ein „ebjonitischer" Zusatz ist. Die werdende Kirche lehrt anders als Jesus: Almosen ist so viel wert wie Gebet, Geben wie Herzensfrömmigkeit. Vgl. 2. Clem. 16: Besser ist Fasten als Gebet, Almosen besser als beides! Das ist der Anfang der katholischen Ethik, die deshalb auch das Bild von Weinstock und Ulme geliebt und besonders oft citirt hat. — Das Bild ist übrigens wieder einmal verunglückt (ohne von Spitta beanstandet zu werden!). Zuerst mußte der Weinstock den Armen darstellen, weil der Arme „Frucht bringt". Dann aber werden wir von § 8 an in ein ganz neues Bild geworfen, der Saft der Ulme steht jetzt im Vordergrund. Sobald eben H. ein neuer deutbarer, geistreich scheinender Zug einfällt, fügt er ihn an, ohne Sorge, ob er zu dem Vorhergehenden paßt. Das ist für die Literarkritik sehr zu beachten! — Eine Abhängigkeit von Jak. 1 9—11, 5 1 ff. (Za S. 402) kann hier nicht nachgewiesen werden; eher könnte man aus der Tatsache, daß das „Faul werden" in H. einen guten Sinn hat, in Jak. plötzlich und unmotivirt auftritt, auf die Abhängigkeit des Jak. von H. schließen. Vgl. Sp 389. In Wirklichkeit liegen hier Gedanken derselben christlichen Richtung vor, und eine Stelle wie 1. Clem. 38, 2 kommt unserem Gleichnis besonders nahe. Vgl. Grafe, Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums 1904.

Drittes Gleichnis.

Einiges aus diesem und dem folgenden Gl. citirt Origenes in Mt. 24 32 (ed. Bened. III 872, Lomm. IV 324. — 2 sichtbar werden] das Wort kann auch „scheinen" = „leuchten" gedeutet werden, vgl. Dan. 12 3, Mt. 24 27, Phil. 2 15. — 3 Der Grundgedanke des Ganzen ist derselbe wie im Gleichnis vom Unkraut vgl. Mt. 13 29 f. — H. konstatirt diese Wahrheit als eine trübe Erfahrung, über die nur die Hoffnung auf die Zukunft hinweghelfen kann, weshalb Gl. III nur ein Vorwort zu IV ist. Jesus nimmt aus dieser Erfahrung den Antrieb, nichts „machen" und nicht voreilig richten zu wollen, sondern in Geduld zu warten. Bei ihm ist die Sittlichkeit und zwar die höchste stets unmittelbar mit der Religion verknüpft. H. denkt auch sittlich, aber nur so, daß er den Lohn für die Guten, die Strafe für die Bösen wünscht.

Viertes Gleichnis.

2 aufleuchtet] so spricht man von dem messianischen Tage, zumal in den Kreisen der Schüler des Paulus (in Kleinasien?) Vgl. Lk. 1 79, 2. Thess. 2 8, 1. Tim. 6 14, 2. Tim. 1 10. 4 1. 8, Tit. 2 11. 13. 3 4 usw.; aber nicht nur unter Christen, sondern auch unter Heiden. Antiochus, der Syrerkönig, nennt sich bereits θεὸς ἐπιφανής, und von der „Erscheinung", dem Aufleuchten des Kaisers spricht so die Kalenderinschrift von Priene vom Jahre 23 v. Chr. Vgl. Mitteilungen des d. arch. Instit. Athen 1899 S. 283 ff. und Harnack: Als die Zeit erfüllet war, Christl. Welt. 1899, S. 1202 ff. — 4 PA und Fu teilen anders ab, so daß die Uebersetzung lauten müßte: die Sünder werden wie Holz verbrannt und offenbar werden; denn ihr Tun ist schlecht gewesen. Aber der Satz, der so entsteht, ist viel weniger zutreffend. — die Sünder werden verbrannt werden] auch hier wie öfters wird, dadurch daß das Verbrennen nun auf das Gerichtsfeuer bezogen wird, aus dem Gleichnis eine schlechte Allegorie. Man darf sich bei Hermas über solches nicht wundern. — ihren Schöpfer nicht erkannt haben] Beachte den Anhang zur Theodicee. Man empfindet das Problem wohl, das in dem Satze liegt, daß außerhalb des Christentums kein Heil zu erlangen sei, und man findet sich ab mit Gedanken, die an Röm. 1 21 ff. anschließen. — 6 Denn] mit L¹ (PA), om. G (Fu).

Fünftes Gleichnis.

1 2 Eine wirkliche Erklärung ist das nicht. Daß die Sitte dieses Fastens erst kurz eingeführt worden war, kann man vielleicht mit PA aus diesen Worten schließen; indessen wird augenscheinlich vorausgesetzt, daß der Leser Näheres weiß. Aus Tertullians Werken (ca. 200 n. Chr.) wissen wir, daß man die heiligen Fasttage als die besonderen Tage des christlichen Kriegsdienstes und Kampfeslebens „Wachdienst" benannte (de jejun. 13, de orat. 19, de fug. 1, ad uxor. II 4). Bilder aus dem Soldatenleben sind ja seit dem kriegerischen Apostel Paulus in der Kirche sehr beliebt gewesen (2. Kor. 2 14. 10 4, Eph. 6 10 ff., 1. Tim. 1 18, 2. Tim. 2 4 ff. usw.). Schon in der Did. 8, 1 wird Fasten am Mittwoch und Freitag verlangt, später sind das auch „Stations"-(Wachdienst-)Fasttage. — 5 Halte seine Gebote]. Zufälliger Anklang an Mt. 19 17. — Hier wieder die drei Grundtugenden: Glaube, Gottesfurcht, Enthaltsamkeit vgl. Geb. I und IV—VIII. Die hier vertretene Auffassung des Fastens ist durchaus evangelisch (vgl. sonst noch Vis. II 2, 1, III 1, 2, 10, 6 f.). Auch sonst ist sie, wie bei H., neben der katholisch-asketischen festgehalten worden: Barn. 3, 1 f., Justin (ca. 150) dial. c. Tryph. 15. 40, Tertullian de jejun. 8, auch von Gnostikern, vgl. den Brief des Gnostikers Ptolemäus an die Flora (Epiph. haer. 33, 3): „Und fasten sollen wir, will (der Herr), nicht das leibliche Fasten sondern das geistliche (symbolische), welches Enthaltung von allem Bösen ist". Freilich wurde trotzdem auch im wörtlichen Sinne gefastet, bei Katholiken und Häretikern, und nicht bloß, wie Ptolemäus weiter sagt, „zur Erinnerung an das wahre Fasten", sondern aus Gesichtspunkten, wie sie H. nachher vorträgt und 2. Clem. 16 sie bietet.

2 2 Gesucht ist die Parallele aus Hebr. 3 2, die Zahn anführt, eher kann nachher („wohlgefiel") eine Reminiscenz an die Taufgeschichte Mt. 3 17 vorliegen, aber es muß nicht so sein. — Nimm den Weinberg da] Sprache des gemeinen Mannes, ich habe sie in — 3 anders wiederzugeben versucht („kam her und"). — 11 Motive zur Ausgestaltung dieses Gleichnisses sind: das alte Bild vom Weinberge Gottes (Jes. 5 1 ff., Jer. 2 21), der auch im N. T. verwendet wird (Mc. 12 1—12, Mt. 21 33—46, Lk. 20 9—19), das Gleichnis vom Unkraut (Mt. 13 24—30) und der Zug des Verreisens des Herrn aus dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Mt. 25 14—30, Lk. 19 11—27). — Freilich ist damit nicht gesagt, ob dem H. nicht bereits das so gebildete Gleichnis vorlag und ob er wirklich die neutestamentlichen Gleichnisse gekannt hat; s. u.

3 1 An Mc. 4 34 braucht man sich bei diesen Worten nicht zu erinnern (wie Zahn S. 458), „Gleichnisse auflösen" ist ein Sprachgebrauch, der doch wahrlich nicht bloß christlich ist. — 3 Deutlich wird hier die katholische Lehre von der doppelten Sittlichkeit vorgetragen. Der niedern Stufe entsprechen die Gebote des Herrn, der höheren die evangelischen Ratschläge in wesentlich asketischen Forderungen, hier Fasten und durch Fasten ermöglichtes Almosengeben. — Das ist ganz gegen den Sinn Jesu, der von der Voraussetzung ausgeht: Wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen ist, so sagt: „Wir sind unnütze Knechte, was wir schuldig sind zu tun, das haben wir getan!" Lk. 17 10. Dagegen kann man (Fu) sich von katholischer Seite auch nicht durch Berufung auf Mt. 19 17 ff. helfen; denn der reiche Jüngling soll etwas ganz Einzigartiges, nur in der damaligen Situation Erforderliches tun: alles verkaufen, um mit Jesus ziehen zu können und zu sterben. Von andern hat Jesus das Gleiche nicht verlangt. — 4 diesen G(L¹)(Fu): solchen L¹(PA). — 7 das Geschriebene] deuten PA und Fu auf die heilige Schrift, Za als sprichwörtliche Redensart für „das unabhängig von der Willkür gesetzte Maß der Pflicht"; beides scheint mir nicht gut möglich. Zahns Deutung ist zu künstlich und abliegend; daß die Gebote in der Schrift zu suchen sind, steht nirgends sonst. Man kann auch an die Gebote des Hirten denken. Vielleicht ist es ganz einfach das im vorhergehenden Geschriebene, § 6; bei der umständlichen Schreibart des H. ist diese Deutung die nächstliegende. — seine Seele fülle] vgl. z. B. 2. Mos. 15 9, Ps. 107 9, Spr. Sal. 6 30. — 8 Der schöne hier beschriebene Brauch, der auch dem Armen Wohltaten zu erweisen ermöglichte und ihm so das schönste Gefühl der Freude gab, helfen zu können, wird in der alten Kirche noch mehrfach erwähnt; er ist in unserer Zeit von der Heilsarmee in ihrer „Selbstverleugnungswoche" wieder aufgenommen worden.

4 2 Wie mühsam und pedantisch wird hier der Grundsatz von Geb. XI 5 aufrecht erhalten, daß der Geist Gottes sich nicht fragen läßt. — 3 bittet um Einsicht] nach Zahn soll das aus Joh. 1 5 f. stammen, warum aber nicht aus 1. Kön. 3 11? Der Gedanke ist hier ganz anders als in Joh. 1 5, viel specieller. — 4 dem heiligen Engel] nach PA und Fu Christus, nach Zahn ein namenloser, „erhabener" Engel (S. 264 f., 273).

5 3 unrechten Taten] αἱ ἀνομίαι, eig. die „Gesetzlosigkeiten". — Ankunft] Die Parusie, eigentlich die „Gegenwart" Gottes oder Jesu am jüngsten Tage, gewöhnlich spricht man von der Parusie Jesu (nicht von seiner Wiederkunft), weil älterer jüdischer Sprachgebrauch hier noch nachwirkt.

6 1 Nicht als Sklave] nur äußerlich als Sklave; sieht man tiefer, so hat auch dieser „Sklave" eine große Macht — Macht über die Engel und das Volk Gottes. H. beseitigt so einen Anstoß, den man an der unwürdigen Lage Jesu im Gleichnis nehmen könnte. — 2 Vorstellung vom Schutzengel, vgl. Vis. V. — gereinigt] vgl. Hebr. 1 3, verwandter Gedanke. — 3 von seinem Vater empfangen hatte] das nahe Zusammentreffen im Wortlaut mit Joh. 10 18 ist doch ein reiner Zufall, beide Male durch ganz andere Voraussetzungen bedingt. — 4 Schwer zu entscheiden ist, ob H. die beschriebene Tätigkeit des Sohnes Gottes d. h. Jesu Christi auf die historische Tätigkeit Jesu einschränkt oder auf die gegenwärtige überweltliche bezieht oder mitbezieht. Für das letzte spricht, daß anscheinend eine

chronologische Ordnung der Werke angedeutet ist und gleich mit den Einzelheiten angefangen wird. Trotzdem erfordert die Pointe dieses Abschnittes (5, 5—6, 3) mit Notwendigkeit die Beziehung auf den historischen Jesus. Die Werke sind also nicht chronologisch geordnet. Bei der Mühsal ist an die Armut und das Leiden (den Tod?) Jesu zu denken, was sollte der Erhöhte für Mühsal haben? — Das Werk des historischen Jesus ist also 1) Er gibt seinen Gläubigen Schutzengel: vgl. Mt. 18 10 (eine Gemeindeordnung, die unter „Kleinen“ nicht Kinder, sondern Christen versteht), 2) die Reinigung von Sünden durch sein Leiden, 3) die Mitteilung des neuen Gesetzes vom Vater her. Alles das hat der Irdische getan. — In diesem Abschnitt ist der „Sohn Gottes“ = Jesus, und es wird nicht reflektirt auf sein Verhältnis zum Geist, dem „Sohne des Hausherrn“ im Bild. — Der folgende Abschnitt (6, 4—7, 4) bringt eine neue (dritte) nachträgliche Deutung eines einzelnen Zuges im Gleichnis und zwar zum Zweck einer Polemik gegen (gnostische) Lehrer, welche behaupten, man könne mit seinem „Fleische“ machen, was man wolle, auch sündigen, nur der Geist sei zum ewigen Leben bestimmt und Fleisch und Geist hätten nichts miteinander gemein. Deshalb tritt jetzt der historische Jesus als „Fleisch“ auf und es wird — ein Zug, der zum Gleichnis nicht paßt — auf das Verhältnis dieses Fleisches zu dem in ihm wohnenden „Geist“ reflektirt. Im Bild nämlich treten sie ja stets als getrennt auf, der „Geist“ ist im Himmel bei Gott als Ratgeber, das „Fleisch“ auf der Erde. So ist das Bild höchst unpassend für den Gedanken. — Engel] Eigentlich wäre zu schreiben gewesen: die Freunde; denn der Sohn und der Sklav (also auch der Herr) sind bildlich gemeint. — 5 Angesichts dieses Satzes, der mit dem Bild gar nichts zu tun hat, sondern eine Wirklichkeit aussagen will, zu leugnen, daß H. hier als das Geistwesen, das in Jesus Wohnung nahm, den heiligen Geist (im gewöhnlichen Sinn) angegeben habe, kann nur die gewaltsam mit dem Worte „Sohn“ Verwirrung stiftende Exegese von Zahn fertig bringen. Wie sich diese Stelle zu andern verhält, ist erst eine zweite Frage, und wenn sie keine klare Beantwortung findet, so ist eben eine Unklarheit bei H. zu konstatiren, nicht mit künstlichen Mitteln ein dogmatisches System in H. einzutragen. — Vom hl. Geist wird hier (vgl. auch Vis. I 3, 4) im Anschluß an Spr. Sal. 8 22 f. dasselbe ausgesagt oder ähnliches wie vom präexistenten Christus im Gl. IX 12, 2. Ob beide identisch sind d. h. ob nur der heilige Geist als vorweltlich neben Gott existirend gedacht ist, ist fraglich und trotz Gl. IX 12, 2 möglich (vgl. dort). Hier reflektirt H. jedenfalls nicht auf den Christus, weil er den Geist für seine Pointe braucht — befleckte] das Stichwort in antignostischer Polemik auch Jud. 8 und Tit. 1 15. — 6 nahm er] Gott. — 7 Hier stoßen Bild und Deutung aufs Unerträglichste zusammen. Der heilige Geist im Fleischesleib Jesu berät sich mit dem „Herrn“ als Sohn des Herrn im Himmel, während Jesus noch auf Erden lebt und seinen Mitknechten Speise schickt. Eine gräßliche Allegorie; aber Zweck und Sinn sind deutlich; nur darf man nicht über den Abschnitt hinaus systematisiren wollen. — Beachte, daß in diesem Abschnitt auch nicht von Jesus als einer ganzen, historischen Persönlichkeit, sondern wirklich von seinem Fleisch, seinem Leibe gesprochen wird, während unmittelbar vorher der Sklav der ganze Jesus war. Hier ist an die leibliche Auferstehung und die Aufnahme des Leibes gedacht. Auf die Seele Christi wird hier nicht reflektirt. Ob H. Jesus eine solche zuschreibt, ist fraglich; aber möglich. Nach altchristlicher Anschauung hat der Mensch Seele (und als einen Teil von ihr, den man bei Aufzählung übergehen kann, Lebensgeist) und Leib, der Christ Seele, Leib und (heiligen) Geist, Jesus Seele, Leib, (heil.) Geist und ein präexistentes Geistwesen, den Christus oder Logos. Das letztere leugneten die strengen Judenchristen (und vielleicht Hermas s. o.).

7 1 freigesprochen] δικαιωθῇ nach Luthers Uebersetzung „gerechtfertigt“, echt paulinischer (jüdischer) Sprachgebrauch. — 2 Aehnliche Lehren der Gnostiker sind angedeutet schon Offbg. Joh. 2 14 f., 20 f., Jud. 8 f., 2. Petr. 2 1 ff., ja schon in Korinth zur Zeit des Paulus (1. Kor. 10) glaubte man, die Sakramente und der Geistbesitz garantirten das ewige Leben in magischer Weise, so daß alle Sünden es

dem Getauften nicht wieder nehmen könnten. Es ist die antike Sakramentsvorstellung, die hier überall einwirkt. Weitere Stellen sind 2. Clem. 9, 1, Clem. Alex. strom. II 20, 118, Iren. V 2, 2. Von Valentinianern berichtet Iren. (I 6, 2): „Wie Gold, in den Schmutz geworfen, seine Schönheit nicht verliere, sondern seine Gold-Natur bewahre, die kein Schmutz beschädigen könne, so sagen sie auch von sich: möchten sie auch noch so viele fleischliche Handlungen begehen, das schade ihnen nicht, noch könne ihnen ihre Geistesart dadurch verloren gehen." Das ist fast wörtlich der von H. bekämpfte Satz. — 4 Allmächtige] vgl. Sir. 42 17, 2. Kor. 6 18, Vis. III 3, 5 und das Taufsymbol dazu. F. Kattenbusch, Das apostol. Symbol, II 1900, S. 517—522.

Dies Gleichnis ist vor allem benutzt worden, dem H. ein „System" von Christologie abzuzwingen. Alle solche Versuche, so scharfsinnig sie sein mögen (vgl. bes. Zahn, a. a. O. S. 245—82, Harnack in PA und Dogmengeschichte I S. 182—185 und Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, Marburg 1886) leiden an der Tendenz dogmatischer Kombination, die zu gewaltsamer Exegese führt. Deutlich zerfällt das Gl. in die vier angegebenen Abschnitte, von denen der erste die Deutung des Bildes auf das Fasten gibt, der zweite in den einzelnen Figuren Allegorien sucht, der dritte die Frage löst, wieso Jesus als Sklav auftritt, und der vierte gegen Befleckung des Fleisches sich wendet. Bei jeder Deutung passen einige Züge des Bildes nicht — ich habe einzelnes, nicht alles aufgezählt —, wirft man die Deutungen zusammen, so ist die Konfusion unüberwindlich. Das Bild scheint dem H. irgendwie gegeben gewesen zu sein, er hat es nur mit dreifacher Deutung versehen und vielleicht leise umgestaltet. So hat denn Spitta (266—72) auch hier das Seziermesser angelegt und c. 1—3 (außer 2, 6—8 und in 2, 11 das „wiederum" (und „noch mehr"?)) der jüdischen Grundschrift, das Folgende dem christlichen Ueberarbeiter zugewiesen. Die Widersprüche braucht man nicht zu leugnen, und doch kann man die Unrichtigkeit der Hypothese einsehen (vgl. Funk, Einheit S. 336 ff.). 1) Es ist des H. Art, wie schon mehrfach nachgewiesen, wo er kann, Allegorien aufzusuchen, auch wenn er die Einheitlichkeit des Bildes stört. 2) Es müssen erst sprachliche Verschiedenheiten nachgewiesen sein, ehe Spittas Quellenscheidung annehmbar wird. Deutlich spricht überall derselbe Mann. 3) Die Fastenfrage konnte so, wie geschehen, nicht von einem Juden behandelt werden. „Wachdienst"fasten ist ein christliches Stichwort. Nach van Bakel ist das Ganze christlicher Zusatz, später als Gl. IX.

Sechstes Gleichnis.

Größtenteils citirt bei Ps.-Athan. a. a. O. c. 18 f.

1 5 safranfarbige Gewänder] luxuriöser, eleganter Anzug.

2 1 Verwandten Sprachgebrauch und Gedankenvorrat, nicht Abhängigkeit — dafür sind die Anklänge zu allgemein — verrät 2. Petr. 2 1. 13. 18. 21 f. (Spitta S. 405 f.). — 4 den Herrn gelästert] Vgl. Vis. II 2, 2, Gl. VIII 6, 2 f.

3 2 Engel der Strafe] Vgl. Henoch 20 4: „Raguel [heißt] ein [dritt]er der heiligen Engel, der Rache übt an der Welt der Geister", d. h. der die Sterne (Engel) bestraft, die von Gott abgefallen sind. Aehnlich Testament. Levi 3. Die Stelle citirt von Origenes, in ps. 37 hom. I 2 (ed. Bened. II p. 681). — von den gerechten Engeln] also kein Dämon, kein Teufel, wie auch Raguel einer von den Erzengeln ist. Vgl. die etwas andersartigen Gestalten der Strafengel in der Offbg. Petri.

4 4 Die Rechnung ist so: ein Tag = ein Jahr = 360 Tage, also eine Stunde = 1/12 Tag = 1/12 Jahr = 30 Tage, der Tag zu 12 Stunden (ohne Nacht) gerechnet. — Es ist dabei nicht an Höllenstrafen zu denken, sondern an irdische; nur rechnet H. mit der Tatsache, daß der Schmerz viel intensiver empfunden wird. — Die Stelle citirt von Origenes in Num. hom. 8 (ed. Bened. II, 294, Lomm. X 71).

5 2 die Zeit erfüllt] hier der ursprüngliche messianisch-apokalyptische Sinn dieses Ausdrucks, den wir nach Gal. 4 4 mit so reichem Inhalt zu erfüllen

gewöhnt sind. Es heißt eigentlich: wenn die von Gott für den jüngsten Tag bestimmte, genau datirte Zeit abgelaufen ist. — 3 Diese psychologische Beobachtung ist nicht ganz richtig, wenigstens nicht allgemein gültig. Besser hätte er auf den psychischen Rückschlag verwiesen, der auf alle „Schwelgerei" eintritt und dessen öftere, fast tägliche Wiederkehr sich schließlich zu den spezifischen Dekadenzgefühlen auswächst, wie sie die Zeit des H. ebenso wie unsere kennt. — 4 So mit G und nach der Satzteilung von PA; Fu mit LA und anderer Teilung weniger sinngemäß: „wenn jemand also ein ganzes Jahr gepeinigt und gestraft wird, so erinnert er sich dann an seine Schwelgerei". Der Sünder wird aber gar nicht ein Jahr gestraft, sondern er hat ein Jahr lang die Erinnerung an den Tag der Strafe; so meint es H. — weil sie] schlechter, aber echter Stil; es war doch nicht bloß richtig, sondern auch einfacher, zu sagen: weil er usw. — 5 mit Lustgefühl tut] hier ein Ansatz, die Lust überhaupt für Sünde zu erklären; auf das ästhetische Wohlgefallen reflektirt dieser ganz unkünstlerische Mann gar nicht, Augustin hat es für Sünde erklärt. Das sittliche Lustgefühl läßt H. gelten, § 7.

Siebentes Gleichnis.

1 Der herrliche Engel] Wer dieser Engel ist, darüber vgl. Apokr. S. 227. Vis. V, 2 wird er zuerst genannt, von jetzt ab häufiger. — 2 Eigentlich Gesetzlosigkeit. — 3 Augenscheinlich hat H. das geschrieben, geleitet von dem persönlichen Interesse, in seinem trüben Schicksal, das er für unverdient (durch eigene Sünde) hält, Gottes Hand zu erkennen. So hat er es in Vis. I 3 erklären lassen als Strafe für seine allzu weichliche und darum zum Bösen wirkende Liebe zu seinen Kindern, hier erscheint es bloß als notwendiges Mittel, durch das die Strafe an Frau und Kindern vollzogen wird. Nebenbei werden solche Lehren ihn auch in den Augen seiner Mitchristen haben rechtfertigen sollen, die vielleicht den Verlust seines Vermögens offen oder versteckt als eine Strafe Gottes bezeichneten. — 4 Hier tritt augenscheinlich das zweite Interesse zu Tage, um deswillen dies Gleichnis geschrieben ist. PA erklären für den Sinn des Ganzen: „Sünden werden nicht vergeben, wenn nicht Strafe mit der Buße verbunden ist. Hier die Anfänge jener verkehrten kirchlichen Disciplin, die nachher die Römischen so weit ausgebildet haben." Allein von einer Bußdisciplin und kirchlichen Strafe ist hier nicht die Rede, nur von göttlicher Strafe in irdischen Leiden, mehr jüdisch als römisch. Die Bußübungen haben freilich in diesem Gedanken ihre Wurzel.

Achtes Gleichnis.

1 1 Das verrät deutlich Christen; denn Juden werden nicht mit dem Namen ihres Herrn genannt, wohl aber Christen nach Christus. — 2 ein herrlicher Engel] dieser muß nicht notwendig „der herrliche Engel" aus Vis. V, 2. Gl. VII sein. — 5 Stil!

2 1 „der" Turm] kommt hier ganz unerwartet, falscher Zug im Bild. — 4 entließ er] Sie dürfen in den Turm gehen. — 5 Sollte ... prüfen] Stil! — Zu dem Altar im Himmel vgl. Geb. X 3, 2. 3, Gl. II. — 7 „leben" ist überall gesagt um des Bildes willen für „ausschlagen, grün werden, sprossen".

3 2 Gesucht ist die Beziehung zu Hebr. 13 20, wo „groß" messianischer Kunstausdruck ist, vgl. zu Vis. II 2, 7, hier ist es ganz harmlose Beschreibung des Aussehens des Engels, vgl. 1, 2. — 3 das Gesetz ihnen G (F): sein Gesetz A (PA), die Stelle fehlt in L. — 4 Diese Erklärung ist nachgeholt, H. hatte die Erklärung der Zweige vergessen, sie sind das „Gesetz", sofern es Besitz jedes einzelnen geworden ist. — 5 Hier ist doch wohl das Gesetz wieder persönlich als der Sohn Gottes vorgestellt. — 6 Von den Kränzen der Märtyrer (als der Sieger) sprechen viele altchristliche Stellen: (1. Kor. 9 25) Offbg. Joh. 2 10 u. ö., Jak. 1 12, 1. Petr. 5 4, Kränze der Seligen überhaupt (1. Kor. 9 25), 2. Tim. 4 8, 2. Clem. 7, 3. Vgl. Spitta S. 418. — 8 Die drei ersten Gruppen sind die aus 2 1—4, die Gerechten, welche keine Buße nötig haben: 1) die Märtyrer, 2) die „Bekenner", deren Sünden durch ihre Leiden

aufgehoben sind, 3) die Gerechten, die keine (schweren) Sünden getan haben.

4 3 seinen Stab] wörtlich: seine Stäbe, Stil! — 4 Nach der auf zwei Handschriften des L beruhenden Lesart ὡσαύτως von PA: ὡς αὗται G (Fu): und wie diese vertrocknet und verstümmelt erfunden wurden, so befahl er, sie sollten .... — 6 Hier ist wieder eine Probe schlechten Stils: weil er geschrieben hatte οἱ τὰς ἡμιξήρους καὶ σχισμὰς ἐχούσας, vergaß Hermas das notwendige ἔχοντες (trugen)!

5 6 über die Maßen] L¹A L² (PA): über die Maßen sehr G (Fu).

6 2 Entweder sieht H. diesen Mißerfolg bei einem Teil der Leser voraus oder dieses Stück ist geschrieben, als bereits eine Zeit nach Herausgabe der Visionen verstrichen war und die Wirkung des Bußrufes sich zeigte. — In ziemlich oberflächlicher Weise sind hier wieder einmal Determination durch Gott (Engel) und Freiheit des Menschen vereint. Das Problem wird eben gefühlt, aber durch eine einfache Formel abgeschoben. — 3 das Siegel] ist hier die Taufe, wie (2. Kor. 1 22), Eph. 1 13, 4 30 und sehr häufig im alten Christentum, auch die Beschneidung wird so bezeichnet Röm. 4 11, Barn. 9, 6. Ein „Siegel" ist eigentlich ein bestimmtes Erkennungszeichen, das vor der Vernichtung durch die Engelmächte in der Endkatastrophe rettet, vgl. Offb. Joh. 7. Besonders seltsame und verschiedene „Versiegelungen" hatten die Gnostiker. — von dir ein Siegel] sie haben die Taufgnade, welche Vergebung aller früherer Sünden gibt, verscherzt und erhalten in der von H. gepredigten und bewirkten Buße gleichsam die Taufe zum zweiten Mal. Das ist die zweite Bedeutung, die das Siegel bei H. hat. — ihre Geister .. erneuern] „der Zweck des ganzen Buches liegt in diesem § zu Tage" (PA). Vgl. Vis. III 10—12, deren Echtheit von hier aus bestätigt wird. — 4 Die Verwandtschaft mit Jak. 2 ist sehr stark. Leider bezieht sie sich auf die formelhaften Bestandteile des Satzes, die sicherlich in ähnlicher, fester Gestalt in den Gemeinden umliefen, also nicht für literarische Abhängigkeit beweisend sind. — Gott verloren gegangen] Gegensatz zu „Gott leben" (im Schluß der Gebote), ebenso wie diese Redensart halb sittlich, halb eschatologisch (vom „ewigen" Tode) zu verstehen. Nachher dagegen deutlich eschatologisch. — solche Leute] bilden die erste Sündergruppe, den Märtyrern gegenüberstehend, die in Verfolgung Abgefallenen, ohne Buße. Doch vgl. Vis. II 3, 1, des H. Kinder sind abgefallen und sollen doch gerettet werden, ebenso Maximus 3, 4. Es scheint, als seien hier seit Vis. II trübe Erfahrungen eingetreten. Doch vgl. schon Vis. III 7, 2, und jetzt noch Gl. VIII 8, 4. 5. — 6 Stufen der Seligkeit. — Die falschen Lehrer stehen in Vis. III 7, 1 vor den Abgefallenen, weil dort die umgekehrte Folge herrscht. Diese Lehrer sind entweder mit jenen gleich, die die Buße verhindern durch die Lehre, daß es keine Möglichkeit der zweiten Buße gebe (Geb. IV 3), oder jene Gnostiker, die lehren, eine Befleckung des Geistes habe nichts auf sich (Gl. V 7). Die milde Beurteilung scheint mehr für die erste Annahme zu sprechen.

7 1 leben weder, noch sind sie tot] vgl. Offbg. 3 1. 15 f. — 2 Und noch ... Buße] fast wörtlich Ignatius Eph. 10, 1. — 6 PA denken hier an die Worte Jesu, die H. wie Papias (Euseb. III 39, 3) „Gebote" schlechthin nenne, ähnlich bes. Joh. Aber wahrscheinlich ist an die Gebote des Herrn durch den Bußengel zu denken, vgl. den Inhalt, den H. angibt und 8, 1 „meine Gebote". Vgl. Vis. III 9, 7—10 und Apokr. S. 224.

8 1—3 Dieselbe Gruppe Vis. III 6, 2. 5. — 5 Es besteht also ein Unterschied zwischen einfacher Verleugnung des Herrn in mannigfacher Art und wirklichem Abfall. Man kann leugnen, Christ zu sein, im Geschäftsleben (darauf ist mehr in 8, 1 ff. hingedeutet), aber auch im Verkehr mit andern aus Scham, aus Furcht, weil man nicht als „abergläubisch" dastehen will, um lieben Angehörigen nicht wehe zu tun, usw. Hundert Gelegenheiten Tags über, so zu verleugnen, wie Petrus vor der Magd des Hohenpriesters leugnete. Anders gewertet wird das feierliche Abschwören vor der Behörde.

9 1 Ansehen bei den Heiden] steht in einem feinen Gegensatz zu 10, 1. — mit den Heiden] LA (PA): nach Weise der Heiden zusammengelebt haben

(geschlechtlich?) G (Fu). Aber vgl. § 3. — war] GA (Fu): schien ihnen der angenehmere L (PA). — 3 die Schandtaten der Heiden vollbracht] GA(Fu): dienten den Schandtaten und Werken der Heiden L (PA). — Sie sind] G (Fu): sie sind daher L (PA), aber A. — zu den Heiden gerechnet] vgl. Mt. 18 17. — 4 Diese Gruppe ist nahe verwandt mit den beiden vorausgehenden, vgl. Vis. III 6, 5.

10 2 Vgl. zu diesen Gruppen Vis. III 6, 4. — 3 Gesetzlosigkeit] ἀνομία habe ich sonst mit „Ungerechtigkeit" u. ä. wiedergegeben. — 4 gerne Leiden ertragen] so nach der Herstellung in PA mit Benutzung von L [1, 2]. G: καὶ φοβοῦνται (und sie fürchten sich), was Hilgenfeld in καὶ παθεῖν οὐ φοβοῦνται: einige aber von ihnen fürchten sich sogar nicht vor den Leiden, verwandeln will. Ihm schließt sich Fu an. Trotz des Präsens ist nicht sicher, ob die Verfolgung schon angefangen hat.

11 1 Zum Gedanken vgl. 2. Petr. 3 9 Zahn S. 432. — 3 Zum Gedanken vgl. 2. Petr. 1 9. Beide Stellen beweisen nichts für schriftstellerische Abhängigkeit. Es sind weit verbreitete christliche Gedanken, bei H. ganz in seiner Sprache ausgedrückt. Daß Spitta in diesem Gl. viel streichen muß, um glatte Logik hineinzubringen und das Christliche zu entfernen, ist deutlich, nämlich 3, 2 von „Dieses Gesetz — gekommen sind"; 4, 6 soll lauten: er befahl ihnen, sich zu ihren Abteilungen gesondert zu stellen; in 6, 4 soll fehlen „wie ich dir geboten hatte"; 6, 5 Schluß und 6,6 soll gelautet haben: diese nun haben ihr Leben verloren usw. Alles dazwischenstehende fehlte; in 7, 2 soll gefehlt haben alles von „aber auch für sie — auf Buße"; in 7, 3 von „diejenigen dagegen — wohnen"; in 7, 5 von „wenn aber noch einmal — der Tod" in 7, 6; 8, 3 ganz; 8, 5 von „Einige von ihnen" an; 9, 4 ganz; 10, 2 ganz; in 11, 1 „die Erklärung all der Stäbe" und „durch seinen Sohn"; in 11, 5 „mir gezeigt und". van Bakel folgt ihm im großen und ganzen. Man merkt auch hier wieder zu deutlich die Absicht. Zuzugeben ist Spitta, daß hier H. wohl ein älteres Bild verwandt hat. Aber es ist viel gründlicher verarbeitet als Spitta meint. Das Motiv der grünenden Stäbe ist alttestamentlich: 4. Mos. 17 17 ff., vgl. 1. Clem. 43; aber auch sonst in der Sagengeschichte häufig. Daß H. den Sohn Gottes „Gesetz" nennt, ist nicht auffällig in einer Zeit, die das Christentum als „neues Gesetz" betrachtete und von der uns ausdrücklich berichtet wird, daß in dem Kerygma Petri der Herr das Gesetz genannt werde (Clem. Alex. strom. I 29, 182; II 15, 68).

Neuntes Gleichnis.

1 1 Also ist Vis. V—Gl. VIII eine Einheit. Gl. IX will nur eine genauere Wiederholung des vor Vis. IV Geschauten, Gl. X ein Nachwort sein. — Augenscheinlich sind hier, nach Lipsius, Ha, Hi, Fu, trotz Zahns (S. 278) künstlichen Umdeutungsversuchen der heilige Geist und der Sohn Gottes ein und dieselbe himmlische Gestalt, und diese war als Kirche lediglich verkleidet. An andern Orten werden die drei auseinander gehalten. Vgl. Apokr. S. 227. — Spitta streicht die letzten Worte; aber es ist derselbe nachholende Stil wie Gl. VIII 3, 4 „die Stäbe nämlich sind das Gesetz"; warum streicht Sp da nicht? Vgl. S. 321. — 2 Beachte wieder den entsetzlich verworrenen Stil, der zu den kühnsten Auslegungen Anlaß gegeben hat, während die Sache sehr einfach ist. — Ist der Engel mit dem Sohn Gottes identisch? — 4 Arkadien] nach Zahn und PA soll auffallen, daß diese griechische Landschaft hier genannt ist. Als ob nicht der Pneumatiker „fliegen" könne, soweit ihn der Geist „trägt", wie Hesekiel von Babylonien nach Jerusalem! Man hat nicht nötig, mit Zahn (211—218 und GgA 1878 Nr. 2) bei Rom eine Landschaft ähnlichen Namens („Aricia") zu suchen, noch die zwölf Berge in Natur nachzuweisen. Das gilt auch gegen die Versuche, die Berge in Arkadien zu finden, die Rendel Harris (Journal of the Society of Biblical Literature etc. 1887, S. 69—83) und Robinson (Collation of the Athos Codex etc. S. 30—36) gemacht haben. Daß H. in Arkadien aufgewachsen sei, ist aus dieser Stelle geschlossen worden. Aber die zwölf Berge sind Phantasieberge. Vgl. noch S. 323. — 6 Deutliche Erinnerung an das Gleichnis vom Säemann (Mt. 13 5. 6, Mc. 4 6), wie im Schluß von § 5 denn auch wahrscheinlich Mt. 13 7,

Mc. 4 7, Lc. 8 7 nachklingt. — 9 <Tiere und> G (Fu), fehlt in L (PA). — der Bäume L²A fehlt in L¹; in seinem Schatten G(Fu). — viele G (Fu); fehlt in L. — daß] hier steht ein ἵνα (nach Art von ut?) im Sinne von „so daß".

2 1 der Felsen] ein Bild des „Himmels", der so vorgestellt werden kann nach dem naiven Horizontbild als ebenso lang wie breit wie hoch, vgl. z. B. Offb. 21 16 die würfelförmige Stadt; hier die Anschauung vom Himmel auf die „Welt" übertragen, und der Sohn Gottes mit ihr verglichen. — 2 neu] nach Zahn S. 446 ist hier und in Gl. IX 12, 6 Einfluß von Hebr. 10 19 ff. zu spüren. Unnötige Annahme. — 3 Das Bild ist recht undeutlich. Woher hat das Tor 4 Seiten? Höchstens doch der Fels, sollte man meinen. Die Stelle ist häufig citirt bei Kirchenvätern, zuerst Orig. in Ez. (28 18) hom. 13 c. 3 (ed. Bened. III S. 404). — 6 Diese Verwunderung findet Hi für den Verf. des 3. Gesichts auffallend. Es ist doch nicht lediglich Manier, die zwölf Jungfrauen spielen doch eine etwas andere Rolle als dort die sieben. — Anders als in Vis. III 2, 4; 3, 5, auch die Klasse der Steine sind zum Teil andere.

3 1 und über dem Tore] L (Fu) fehlt in GA (PA). — 3 nicht] ergänzen mit Recht alle Herausgeber nach 5, 3, 16, 7; es fehlt in GL¹A.

4 6 Diese Steine sind nachher nicht gedeutet. Also auch hier mangelnde Präzision des Bildes.

5 1 Pause] neu gegenüber Vis. III; ebenso die Prüfung des Turmbaus. Dadurch wird das ganze Bild verschoben. Während in Vis. III in den Turm nur gute Steine gebaut werden, kommen hier alle hinein, die schlechten werden wieder entfernt. Ohne Bild: in Vis. III wird die reine, ideale „Kirche" geschildert, hier die Christenheit, wie sie ist, voll von Sündern, aber durch Christus werden diese entfernt.

6 1 Der riesengroße Mann ist der Sohn Gottes nach 12, 8. Auch sonst wird Christus als unendlich groß vorgestellt. Vgl. Evangelium des Petrus 40, (Apokr. S. 31), Akten d. Perpet. u. Felic. 4, und 5. Esra 2 43. Ein genaues Maß gab der „Prophet Elksai", ein Zeitgenosse des Hermas an: 96 Meilen (je 1000 Schritt) lang und 24 Meilen breit (bei Hippol. ref. IX 13, Epiphanius haer. 30, 3). Bei Elksai ist der Christus als Engel gedacht, so wahrscheinlich auch hier, wo er neben sechs Erzengeln (Männern) auftritt. Man zählt nämlich sonst sieben Erzengel; danach ist anzunehmen, daß Christus der siebente und höchste Engel ist, vgl. Apokr. S. 227.

7 1 entfernt] eine der gewöhnlichen Ungenauigkeiten. Ein Teil der Steine (6, 8; 9, 1—4) war noch gar nicht in den Turm eingesetzt. — 5 Entweder ist hier an den Unterschied von Außen- und Innenmauern gedacht oder an eine Mauerarbeit (emplecton), bei der die beiden äußern Seiten der Mauer aus behauenen Quadersteinen gebildet, und der Zwischenraum zwischen ihnen mit kleineren Steinen, Geröll und Mörtel ausgefüllt ist, so daß schließlich eine einzige sehr dicke Mauer von großer Festigkeit entsteht.

8 2 die inneren Teile] Der vorsichtige Ausdruck aus den in der vor. Anm. angegebenen Gründen, nach LA (PA); G (Fu): legten sie als Mittelstücke in den Bau. — 3 brauchbarer] wörtlich: gesunder. — 5 stark] wörtlich: gesund.

9 4 Der Grund dafür steht in 31, 2. — 7 nicht eine einzige Fuge] so mit L¹A (L²) (PA); G (Fu): und eine einzige Fuge (wohl = aus einem Guß?) — Die Stelle citirt Origenes in Oseam, ed. Bened. III, 439, Lomm. XIII 304.

10 1 Um den Turm her liegen die beim Behauen abgefallenen kleinen Stücke, die jetzt verwandt werden sollen. Zugleich wird dadurch der Platz gesäubert. — 5 Ranzen] die Hirtentasche vgl. Vis. V 1.

11 3 wie ein Bruder] Vis. I 1, 1, II 2, 3, 3, 1. — 4 umarmen] fehlt in PA nach A, GL (Fu) lesen es. — 7 die zweite Stunde] ungefähr 8 Uhr. — 8 Worte des Herrn essen] Lk. 4 4 = Mt. 4 4, 5. Mos. 8 3, Joh. 4 34, die letzte Stelle steht nicht näher — Die ganze Scene (10, 6—11, 8) enthält wahrscheinlich eine Verteidigung des von Propheten und christlichen Asketen geübten

Brauches, mit Jungfrauen in einem geschlechtlich reinen Verhältnis zusammenzuleben, was man als eine besondere Uebung in der Heiligkeit und einen besonderen Beweis für die Kräftigkeit des sittlichen Lebens hoch schätzte. Während man früher Belege für diese Sitte erst von Tertullian an hatte (de jejun. 19, de virg. vel. 14), weshalb Za und Hi nicht an eine Anspielung an diese Sitte hier glauben wollten, ist jetzt aus einer Stelle der Didache deutlich, daß es bereits im 2. Jahrhundert diesen Brauch gab (vgl. Did. 11, 11 und Harnack z. d. St., sowie meine ‚Geistwirkungen' S. 131—137). Ja Grafe hat wohl mit Recht gemeint, auf diese Sitte bereits die Worte des Paulus in 1. Kor. 7 36 ff. beziehen zu müssen (Geistliche Verlöbnisse bei Paulus in ‚Theologische Arbeiten aus dem Rheinisch. wissensch. Prediger-Verein', N. F. 3 S. 57—69). — H. verteidigt hier wohl diese Sitte der Propheten — er ist selbst einer — als eine reine und keusche Sache gegen die Angriffe bedenklicher verständiger Männer, welche die Gefahr dieser schwärmerischen Sittlichkeitsprobe einsahen und davor warnten, wie die Kirche das später tat, bis sie den Brauch schließlich ganz verbot, weil allerlei Schlimmes daraus erwuchs. Vgl. H. Achelis, Virgines subintroductae, 1902.

12 1 Christus als Fels auch in 1. Kor. 10 4, doch anders. Hier ist, wie gesagt, das Weltbild auf den Christus gedeutet. Verwandt ist auch Barn. 11, 5. Man beachte, daß auch Mithras mit dem „Felsen" und einer Grotte in Beziehung gebracht ist. In altchristlichen Gemälden und Skulpturen spielt das Bild eine weit größere Rolle als in der Literatur. — Das Tor ist ein noch häufigeres Bild für Christus: Joh. 10 7. 9: beachte die Betonung der Ausschließlichkeit Jesu, wie Ich bin die Tür. Vgl. auch Ign. Phil. 9, 1 und 1. Clem. 48, 4. Keine Stelle verrät (trotz Zahn S. 475) literar. Abhängigkeit von einer andern und die letzte Stelle zeigt, daß schon vor H. der Sprachgebrauch in Rom bekannt war. Beachte ferner, daß gnostische Engelwesen „Türen" heißen. — H. benützt hier deutlich ein älteres Bild der Stadt Gottes, deren Tor Christus sein soll. Das Bild ist verwischt dadurch, daß auch der Fels = Christus ist. Noch in einer dritten Stelle tritt Christus in dem Gleichnis auf: als „Herr" des Turmes, das ist des H. eigene Schöpfung, christlich von Anfang gedacht. Beachte das Durcheinander der Vorstellungen. — 2 vor der ganzen Schöpfung geworden] häufige altchristliche Aussage seit Paulus, ähnlich formulirt in Kol. 1 15, auch Joh. 1 1 f., schon jüdisch vgl. Henoch 48 2. — vgl. Spr. Sal. 8 27—30 zum Ganzen — 3 in den letzten Tagen der Endzeit] ähnliche Formulirung des gleichen, weitverbreiteten Gedankens Hebr. 1 1 f., 9 26, 1. Petr. 1 20, 2. Clem. 14, 2 Ign. Mgn. 6, 1, Iren. I 10, 3. — in das Reich Gottes kommen] aus dem Sprachgebrauch Jesu, der sonst selten anklingt, vgl. Mc. 9 47 u. a. St. — 4 den Namen ... empfängt] in der Taufe. — 5 Ob H. hier gegen Leute polemisirt, die den Sohn Gottes nicht für das einzige Tor halten und andere Autoritäten nennen, die in das Reich Gottes führen, ist fraglich; es könnte auch einfach eine Missionsaussage an Heiden gerichtet vorliegen, oder an Leute, die sich nicht taufen lassen wollen, vgl. Vis. III 7, 3. Allein auch Joh. 10, verglichen mit Joh. 14 6 ist derselbe Gedanke polemisch gegen andere „Türen" und „Wege" gemeint in einem viel weiteren Sinne. Auch hier fällt auf: „nur ein Tor". Vielleicht ist bei H. eine ähnliche Polemik im Hintergrund, wie das folgende zeigt und die nochmalige Wiederholung in 6 hinter einer Angabe über die Engel. — Sohn ... geliebt] diese häufige Bezeichnung des Christus steht im N. T. genau so in Eph. 1 6, in der Taufgeschichte (Mc. 1 11) steht „geliebter" Sohn. Vgl. die Anm. zu Barn. 3, 6. — 6 Wieder ist alles Vorhergehende zerstört durch diese neue Wendung des Bildes. Jetzt führt mit einem Male das „Tor" nicht zur Kirche, sondern zu Gott. Christus ist nicht der Fels sondern die „Mauer". Warum setzt Spitta mit seiner Kritik z. B. hier nicht ein? Weil das ganze Kapitel zu deutlich christlich ist und deshalb nach seiner Theorie ganz entfernt werden muß! Vgl. unten. — 8 umgeben] eigentlich: stützend, helfend umgeben. — Hier ist augenscheinlich gegen Engelverehrung polemisirt und ihr gegenüber konstatirt, daß selbst von den höchsten Geistern ohne Christus keiner zu Gott komme, also auch keiner

Objekt des Gebetes sein könne. Es war eine starke Strömung im alten Christentum, welche die Vermittlung von Engeln (oder Aeonen) in Anspruch nehmen zu müssen glaubte. Sie wird im Kol. und Hebr. auch in der Offb. Joh. besonders deutlich bekämpft. Vgl. W. *Lueken*, Michael 1898, S. 62—91.

13 2 Spitta hält diese Stelle für jüdisch. Aber ein Jude konnte gar nicht so sprechen. — 7 Hier erfahren wir zuerst, daß die Jungfrauen „Geistwesen" sind. H. setzt voraus, daß man es aus Vis. III noch wisse. — So sehr diese und die oben angegebenen Stellen an Eph. 4 erinnern, sie weichen doch auch charakteristisch ab. — 8 *das Kleid und die Kraft*] (Fu Hi); das Gewand L[1] (PA); die Kraft G L[2]. — 9 Die Kirche als das Haus Gottes: 1. Tim. 3$_{15}$ (Hebr. 10$_{21}$), die Christenheit 1. Petr. 4$_{17}$ (2$_{5}$), „Tempel" Gottes 1. Kor. 3$_{16}$ f., Eph. 2$_{21}$.

14 3 Der Verf. dieses Stückes kennt schon Vis. III 10—12. Auf diese Stelle wird wohl in 2. Clem. 2, 7 und 1, 6 angespielt. — 5 *trägt die ganze Welt*] vgl. Hebr. 1$_{3}$.

15 2 Citirt von Orig. in Ezech. hom. 13, c. 3 (ed. Bened. III 404), ferner Opus imperf. in Mt. 19$_{28}$ (Chrysost. opp. ed. Paris. 1836 VI 880, Fabricius III 759) und nach L[2] im Leben der hl. Genovefa 4, 15 (Acta SS. Jan. I 139) (Fu). — 3 Zu den aufgezählten Tugenden und Lastern, die sich übrigens nicht ganz entsprechen, hier und in Vis. III 8 vgl. *Apokr.* S. 225. Tugend- und Lasterkataloge sind in der griech. Literatur häufig, vgl. Dieterich, Nekyia S. 163—195. Der unserer Stelle am nächsten kommende und von manchen für die Quelle derselben gehaltene (vgl. Apokr. S. 229, Handbuch S. 291) steht in der Tabula des Kebes 20, 3 (ed. Praechter 1893, S. 18). Er gibt als Tugenden, die gleichfalls als Schwestern dargestellt werden: Wissen (Vis. III 8, 5), Tapferkeit, Gerechtigkeit, edle Güte (καλοκαγαθία), Mäßigung, Anstand, Freiheit, Enthaltsamkeit, Sanftmut; ihre Mutter ist (21, 1) Glückseligkeit. Laster sind (9, 1): Ausschweifung, Liederlichkeit, Unersättlichkeit, Schmeichelei (23, 2), Geiz (Geldliebe) und jede Bosheit. In 10, 2 f. werden erwähnt in anderem Zusammenhang: Strafe, Traurigkeit, Klage, Weinen, Mutlosigkeit. Trotz mancher Uebereinstimmung, von denen mir die auffallendste die im Worte Wissen (ἐπιστήμη) für den Christen zu sein scheint, sind deutlich des Kebes Angaben griechisch-stoische, die des H. christliche, direkte Beeinflussung wohl nicht anzunehmen. Vgl. noch S. 323. — 3 *das Reich Gottes sehen* usw.] Die am stärksten johanneisch klingende Stelle im Buch; trotzdem beweist auch sie nicht die Bekanntschaft mit dem Evang., da „das Reich Gottes sehen" bei Joh. gerade so viel ist wie „in es hineinkommen", hier dagegen ist das Reich Gottes sehen = in den Turm kommen und wieder aus ihm entfernt werden. — 4 Aehnlich Hebr. 12$_{23}$. Angespielt wird auf diese Stelle bei Clem. Alex. strom. II 9, 43. Die 10 ersten sind wohl die 10 Patriarchen, die 25 Gerechten die Frommen von Noah (1. Mos. 6$_{9}$ „ein gerechter Mann") bis auf David. So hat auch Lk. 3$_{23-32}$ gerechnet. Bis auf Jesus hat H. dann 35, Lk. 42 Generationen. Ob H. die Zahl 70 (10 + 25 + 35) erreichen wollte? Daß die 40 Apostel und Lehrer hier als tot angesehen werden, ist nicht in Gegensatz zu Vis. III 5, 1 zu setzen — die Lebenden stehen in c. 25 —; sondern nach 16, 5 konnte hier nur an die Toten gedacht werden, weil nur sie in die Tiefe gestiegen waren, die, sofern sie die Tiefe der Erde ist, den Tod (so richtig Hi), sofern sie Wasser enthält, die Taufe bedeutet. Man hat das Durcheinandergehen der Vorstellungen zu beachten. In Vis. III 2, 5; 5, 2 bedeutet das Wasser auch nicht bloß das Martyrium (den Tod), sondern auch die Taufe 2, 9; 7, 3. Woher die Steine 5, 1, die den 40 Steinen entsprechen, sind, wird 2, 4 gar nicht gesagt, H. findet sie schon eingebaut. — Genannt sind nur Apostel und Lehrer, weil nur sie den alttestl. Gerechten predigen und sie taufen konnten.

16 2 *Sterblichkeit*] vgl. Röm. 6$_{3}$ f., 2. Kor. 4$_{10}$ und 2. Clem. 1, 6. Das Leben ist „Tod", wenn es nicht „gerettet" ist, d. h. wenn man nicht durch die Taufe die Gewißheit des ewigen Lebens hat, besser: in einen unvergänglichen Menschen verwandelt worden ist, denn es ist an eine reale, mystische Wirkung des Sakraments hier gedacht. Ein „Siegel" ist ein magisch wirkendes Zeichen, das in

der Not der letzten Tage bewahrt und rettet, an ihm erkennt man die Gott zugehörigen, durch das Sakrament geschützten Menschen vgl. z. B. Offbg. Joh. 7. Die nicht versiegelten gehen in den Stürmen der Endkatastrophe oder im Weltgericht unter. — 4 Die Taufe wird in dieser Zeit noch regelmäßig durch Hinabsteigen in den Fluß (und völliges Untertauchen) vollzogen. Vgl. Barn. 11, 11 und Did. 7 (hier schon Ausnahmen). — Wie hoch bereits die Schätzung der Taufe gestiegen ist, sieht man daran, daß man nun auch glaubt, die alttestamentl. Frommen seien im Totenreich unter der Erde von den Aposteln getauft worden. Ohne Taufe gibt es keine Zugehörigkeit zu Gott mehr. Auch das ist katholisch-kirchlich. Die Sakramentsreligion hat die Religion Jesu, die nur nach Reinheit des Herzens fragt, erdrückt. Schon in Joh. 3 5 ist dazu der Anfang gemacht, neben den Geistempfang wird „das Wasser" als das absolut Notwendige gestellt. Das Sakrament in diesem Sinne stammt aus den heidnischen Mischreligionen und wurde vor dem Christentum im Mithraskult und anderen Religionen geübt. — Einem andern Interesse, dem Interesse an dem Seelenheil der vor Jesus Verstorbenen oder der Frage der Theodicee — warum ist der Christus so spät erst in die Welt gekommen, wenn außer ihm kein Heil ist? — entsprang der Gedanke einer Predigt des Evangeliums an die Verstorbenen und die gefallenen Geister in der Unterwelt, der in dem alten Christentum weit verbreitet war, auch hier tritt er neben den Gedanken der Taufe. Gewöhnlich (außer an dieser Stelle und bei dem von H. abhängigen Clem. Alex. strom. II 9, 44, VI 6, 46) wird von Jesus, nicht von den Aposteln, erzählt, daß er in die Unterwelt hinabgestiegen sei (1. Petr. 3 19, 4 6 und viele späteren Stellen). — 6 Ob die Apostel getauft waren, bekümmert den H. nicht, wohl aber hat man sich ganz bald danach sehr in der Kirche darum gesorgt und darüber gestritten, weil die Sakramentsreligion immer stärker eindrang. Galt es: ohne die Taufe kein ewiges Leben, so mußten auch die Jünger Jesu getauft sein, ja selbst von Maria wird später das Gleiche erzählt (vgl. Hi z. d. St.). — Schon in Joh. 13 (vgl. oben zu Joh. 3 5) ist wahrscheinlich dasselbe Problem so gelöst, daß die Fußwaschung als Antwort dienen soll auf die Frage: waren die Apostel getauft? Joh. antwortet: Ja! Denn „der Gewaschene hat nicht nötig, (noch an andern Körperteilen) gewaschen zu werden, sondern er ist ganz rein". Und andrerseits: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir!" Joh. 13 10. 8. Die Waschung ist unumgänglich nötig.

17 1 Zugesetzt nach L (A) mit PA, Fu. — 2 Beachte wieder den schlechten Stil! Das ganze Bild ist so absolut verunglückt, daß man sich aus dem Wirrwar nicht herausfinden kann, wenn man sich nicht auf die wenigen von dem „Engel" gedeuteten Züge beschränkt. Alles weitere Fragen führt zu Unsinn und gibt nur Stoff für gelehrte Streitigkeiten von gänzlicher Unfruchtbarkeit. H. hätte selbst auf alle hier aufzuwerfenden Fragen nicht antworten können. Deutlich ist, daß die Steine von den zwölf Bergen zwölf Arten von Christen vorstellen und daß dem H. dabei der Gedanke vorgeschwebt hat, die Berge sollten die natürliche Beanlagung der Menschen vor dem Christwerden andeuten; nur ist der Gedanke nicht durchgeführt. Dazu kommt, daß hier schon die Charaktertypen 1) als zwölf Völker und 2) als die „zwölf Stämme" bezeichnet werden. Die Baursche Schule (vgl. Hi z. d. St.) findet um dieses Namens willen hier die 12 Stämme Israels und, weil 30, 1 die Heidenchristen als die Wurzeln des weißen Berges angedeutet würden, im H. judenchristliche Tendenz. Davon ist gar keine Rede, denn weder sind die 12 „Stämme" Juden, noch jene „Wurzeln" Heidenchristen, sondern reiche, aber gute Christen, wie deutlich dasteht. Weshalb H. die Menschen in 12 Klassen einteilt, wissen wir nicht. Za.s Erklärung, daß die christliche Kirche „Israel" sei, der PA zustimmen, ist hier nicht angedeutet. Wir wissen keine Erklärung, aber wissen wir etwa, weshalb H. in Vis. III acht Klassen gibt? Auffallend bleibt nur der Ausdruck „Stämme", aber wohl nur für uns, die wir nur ihren jüdischen Klang hören, während er auch sonst bekannt genug war. — 4 einerlei Geist] vgl. 13, 5. 7; 18, 4, Eph. 4 3—6. Ign. Magn. 7, 1, 1. Clem. 46, 6; literarische Abhängigkeit (Za) ist bei einer so be-

liebten, die Einheit der Kirche betonenden Formel nicht anzunehmen. — 5 Vgl. zu dem Gedanken 2. Petr. 2 20, Mt. 12 45, Benutzung nicht nachweisbar (gegen Za 433).

18 2 großen Taten] vgl. Lk. 1 49, AG. 2 11, Vis. IV 1, 8. — 3 Beachte wieder die Schwerfälligkeit des Stils. — 4 Die Quintessenz des ganzen Gleichnisses. H. ist neben den Bußpredigern ein Kirchenmann, der nicht bloß die Einzelnen, sondern stets auch sein Ideal der organisirten Gesamtheit im Auge hat. — 5 Was Za (S. 234 ff.) und nach ihm PA und Fu über eine Aenderung des Bildes von jetzt an sagen, ist ungenau. H. wechselt nicht, sondern er spricht jetzt von dem ausgebesserten Turm, und der ist von Anfang an die Kirche, wie sie werden soll. Daß er sich jetzt so ausdrückt: „die Steine, ... sind der Art", das ist nur abgekürzte Redeweise für: die Christen, die derart waren, kamen von Bergen, die ein Menschengeschlecht der Art darstellen oder „hervorbringen", daß dieselben als Christen gerade so werden mußten, wie sie sind.

19 1 ruchlos] wörtlich: gesetzlos. — 2 Die Vorwürfe, die hier gegen die Irrlehrer erhoben werden, sind in der christlichen Literatur der Zeit stets fast wörtlich die gleichen. Kirchlicher Sprachgebrauch. Vgl. Ign. Eph. 7, 1, Polyk. Phil. 7, 3, 2. Petr. 2 3, Jud. 16, 2. Tim. 4 3 und Geb. XI. Ueber diese (gnostischen) Irrlehrer selbst vgl. Gl. V 7.

20 3 Ganz verunglückt ist das Bilderknäuel dieses Kapitels: die Steine allein können doch nur die reichen Menschen sein nach dem Bild, hier erscheinen sie als Disteln, schließlich sollen die Disteln ein Bild für Schwierigkeiten des Gehens sein! Ein schlimmes Durcheinander, aber echt H.!

21 3 opfern den Götzen] Beachte diesen wichtigen für die Entstehungszeit des Buches charakteristischen Zug, den Za vergeblich hinweginterpretiren will (S. 120). Vgl. Apokr. S. 221.

22 1 schwer zu belehren] vielleicht: schwer zu lernen = schwer verständlich (PA). — Daß diese Irrlehrer selbstgefällig genannt werden, braucht nicht auf literarischer Abhängigkeit von 2. Petr. 2 10 (oder umgekehrt) zu beruhen; auch dieses Wort ist eins aus dem Wörterschatz der Ketzerbestreiter. — wissen] eigentlich „erkennen" ginoskein, weil diese Leute sich Gnostiker (Erkennende, Wissende) nannten. Z. versucht diese Pointe des Satzes vergeblich abzuleugnen, um sein frühes Datum der Abfassung glaubhafter zu machen. Beachte, daß in dem IX. Gl. die Gnostiker viel häufiger und nachdrücklicher bekämpft werden als vorher; Gl. IX ist später verfaßt. — 2 Der Kampf des Lehrerstands in der Kirche gegen die wandernden gnostischen Lehrer! — 3 leer] Vgl. Geb. XI. — sich selbst erhöhen] Vgl. Mt. 23 12, Lk. 14 11, 18 14. — Teufel] Wörtlich ‚Dämon', vgl. die Ausdrucksweise in den Geb. (z. B. II 2). — zum Glauben gekommen] = Christen geworden. — welche Einsicht haben] die Lehrer, Propheten und Presbyter in der Kirche. — wissend werden] wieder ein Wortspiel mit ginoskein.

23 4 unser Gott und Herr] nach korrektem griechischem Sprachgebrauch müßte übersetzt werden: wenn Gott und unser Herr (= der Sohn Gottes); aber der Fortgang zeigt, daß die gewählte Uebersetzung (mit Hi) den beabsichtigten Sinn des Satzes trifft. — verdammen oder retten] vgl. Jak. 4 12 und den Herrnspruch Mt. 10 28, Lk. 12 4 f., der wohl in verschiedenen Formen umlief.

24 1 Vögel des Himmels] Bibelsprache, paßt aber hier schlecht. — 2 schwanken] vgl. Geb. II 4—6, Did. 4, 6 f., Barn. 19, 10. (Sir. 20 15, 41 22). — 4 euer Same] Bibelsprache. — unsre Zahl] der Engel spricht. Zum Gedanken vgl. 27, 3, 25, 2, Vis. II 2, 7. — von seinem Geist empfangen] klingt an joh. Sprachgebrauch an 1. Joh. 3 24, 4 13; Joh. 17 24, 14 31, beweist aber nicht literarische Abhängigkeit.

25 unterschlagen] Das ist eine Spitze gegen die Gnostiker, die sich auf Geheimtradition von den Aposteln her beriefen. Ihnen gegenüber betont die Kirche, daß ihre Lehrer stets die ganze Lehre der Apostel und des Herrn wiedergegeben

hätten, daß also für eine Geheimtradition kein Platz sei. Vgl. AG. 20 27. Mit Geldunterschlagung (PA, Hi, Fu) hat diese Stelle nichts zu tun. — gehen zu den Engeln ein] vgl. Vis. II 2, 7, Gl. IX 24, 4.

26 3 verleugnet] in der Verfolgung vor der Obrigkeit. — Gute psychologische Beobachtung und kirchliche Tendenz treffen hier zusammen. Vgl. Hebr. 10 26 Barn. 4, 10. — 5 H. denkt an leichtere Fälle der Verleugnung etwa im gesellschaftlichen Leben, oder an solche, die durch Foltern erzwungen sind (Hefele, Fu, Hi) — Auch den schweren Fällen gegenüber kein unbedingtes Verdammungsurteil. — Wieder ist das Bild verfehlt. Die Steine sind ja die Menschen.

27 1 Bischöfe und Gastfreie] Man beachte, wie wenig fest das Amt ist, wenn solche Ausdrucksweise möglich. — schon] vgl. Offbg. 2 1. 8. 12 usw., wo vielleicht der „Bischof" der Engel der Gemeinde heißt. Zu dem besondern Platz im Himmel, der schon in den jüdischen Apokalypsen seine Rolle spielt, besonders im Buch Henoch, vgl. aus christlichen Schriften 1. Clem. 5, 4. 7, Barn. 19, 1, Joh. 14 2, auch die Unterscheidung von äußerer und innerer „Mauer", von Mauer und „Turm" bei H.

28 3 Das Martyrium tilgt die Sünde. Katholische Auffassung. Die evangelische bei Paulus 1. Kor. 13 3. Bei H. findet sich denn auch konsequent wieder die Lehre von den Stufen der Seligkeit, je nach der Größe des Martyriums. — 5 Das Kapitel ist wichtig für die Abfassungszeit. Vgl. Apokr. S. 225. Freilich ist nicht ganz sicher, ob das in AG. 9 16, 1. Petr. 4 13. 15 f. wie hier angedeutete Gerichtsverfahren, wie es uns zuerst datirbar aus dem Pliniusbrief (um 110) bekannt ist, nicht schon früher geübt worden ist. — Beachte die Hochschätzung des Martyriums, ähnlich außer 1. Petr. 4 15 f. in derselben Zeit AG. 5 41, Polyk. Phil. 8 2; am meisten katholisch in H. — Denen die im Leiden an Gott irre werden, sagt H.: Seid nicht befremdet über die Verfolgung! Sie ist Gnade Gottes, weil Möglichkeit, Sündenvergebung und in ihr Leben zu erlangen. Daß die Verfolgung als eine Versuchung zum Zweifel empfunden wurde, ist natürlich und oft bezeugt. — 6 drückten schwer] der intransitive Gebrauch des Wortes, wie bei manch anderm Transitiv im hellenistischen Griechisch. — 7 Doch wohl nicht das Staatsgefängnis, sondern der Aufenthaltsort der Sünder im Jenseits.

29 3 wie die Kinder] vgl. Geb. II 1. — stehen oben an] vgl. Mt. 18 10, daß der „kinderliebende" H., der seine eigenen Kinder „verwöhnt" hat, auch die Kinder überhaupt liebt und darum gerade diesen evangelischen Gedanken häufig heranzieht, ist natürlich und gibt seinem Bilde eine besondere Liebenswürdigkeit.

31 3 Hier werden Steine geschildert, die von den Wurzeln — für die antike und die naive Naturansicht haben die Berge Wurzeln — des weißen Berges sind, d. h. „unschuldig wie die Kinder". Sie dienen dazu, die noch vorhandenen Lücken auszufüllen. Bis hierher ist alles klar, diese Gruppe könnte sich lediglich aus dem Bild erklären und der Erwartung des H., daß die jetzt in die Kirche eintretenden neuen Mitglieder sich rein halten. Denn diese Steine werden erst nach der Prüfung durch den Herrn in den Turm eingesetzt, Gl. IX 6, 5 ff. Schwierigkeit macht erst die zweite Gruppe derer, die glänzend und rund, d. h. unschuldig und reich sind. Hier scheint doch an Leute gedacht zu sein, die schon leben und die H. für ganz rein hält, die aber die Taufe, das „Siegel" nicht angenommen haben, weil sie für ihren Reichtum fürchten (31, 1 f.). Und wahrscheinlich hat H. solche Leute im Auge und will sie, die sein Buch etwa vorlesen hören, wenn sie am Gottesdienst teilnehmen, auf diese Weise zu dem Entschluß bringen, sich taufen zu lassen. — Heidenchristen im Gegensatz zu etwaigen Judenchristen von den 12 Bergen sind hier mit keinem Wort angedeutet. Jedes Wort spricht vielmehr dagegen. — 4 Die Stelle citirt bei Antioch. hom. 94 MPG Bd. 89, 1719. — 5 Ein neues Bild. Die Hirten sind die Aeltesten (Bischöfe und Diakonen?). H. spielt auch hier auf die Streitigkeiten unter ihnen an. — in die Irre geführt worden] = werden die Parteihäupter, die nach dem Vorsitze streben, auf die Leute, die sie zu ihren Führern erheben, die Schuld abwälzen können? — Auf die ganze Stelle von 4 an

angespielt bei Antioch. hom. 122 MPG Bd. 89, 1815, fast wörtlich citirt von „Wehe" bis „gelogen hat" in Pseudo-Cyprian De aleatoribus 2.

32 4 verdorben hast] umschrieben citirt bei Ant. hom. 94 MPG Bd. 89, 1719.

33 1 das Vorstehende] die Gebote und Gleichnisse.

Zehntes Gleichnis.

1 1 jener Engel] Wahrscheinlich „der Sohn Gottes" selbst. — Die Scene ist dieselbe wie in Vis. V. — 2 Drangsal] Hier nach Gl. VI 3, 6 zu verstehen. — 3 So hoch schätzt H. sein Werk und seine Berufung zum prophetischen Wirken.

2 2 Beachte die Stufen zum Thron Gottes: Mensch, Engel, der Sohn Gottes, Gott. Man sieht, wie die Engel immer mehr ihre Mittlerrolle antreten, auch in der Kirche, nicht bloß bei Gnostikern und Engelverehrern, trotz aller Gegenwehr und Betonung des einen Mittlers. — 4 Der Einsatz mit L^2 (A) (Fu).

3 1 Jungfrauen] Vgl. IX 10; 11; 15.

Daß dieses Gleichnis „christlicher" ist als das vorausgehende Buch, daß es sich von diesem in Sprache und Anschauungswelt in leichten Nuancen abhebt, kann nicht geleugnet werden. Das hat Hi auf seine Hypothese gebracht, daß ein späterer Nacharbeiter hier am Werke sei. Dagegen spricht aber die auffallende Uebereinstimmung, die den Unterschied viel hundertmal überwiegt, und da sie sich auf das Kleinste und Unwillkürlichste erstreckt, nicht gemacht sein kann, sondern aus der Identität der Person zu erklären ist. Spittas Versuch (S. 293—323), diesen Tatbestand aus einer strichweisen Ueberarbeitung der jüdischen Vorlage zu erklären, findet an den Widersprüchen und falschen Ausdeutungen der Bilder seine stärkste Unterlage, hält aber vor genauerer Betrachtung nicht stand, da Sp. dieselben Unebenheiten und noch größere ruhig stehen läßt, wenn sich in ihnen keine deutlich christlichen Aussagen finden. Also Tendenzkritik (vgl. Funk, Einheit, S. 345—356). Der Kürze halber seien Spittas Ausscheidungen nur genannt:

1, 1 „und Gleichnisse", „jener Geist ist nämlich der Sohn Gottes".
4, 3 von „nach diesen" bis „Fundament des Turmes". 4, 6 und 7 ganz.
5, 3—5.
6, 8 „und wurden behauen", (alles ein Satz).
12 ganz (denn es ist ganz christlich).
13, 2 von „denn diese Jungfrauen" an, 3 von „wer den Namen" an, 5 von „mit dem Felsen" an, 7 von „allen" bis „Jungfrauen", „nun", von „und weilten" — „Gesinnung",
14, 4—6,
15, 2 „und der Name des Sohnes Gottes", 4 von „die 40 — Gottes", 5 ganz,
16 ganz,
17 ganz von „Ihnen ward" an,
18 ganz,
20, 1 „die Disteln — Verwickelte", 2 „Solche und — 3 „zukommen",
23, 2 „es haben — die übrigen," 4 möglicherweise „und unser Herr, der über alle Dinge herrscht und",
24, 4 „und all euer Same" — „empfangen",
25, 2 „Apostel und", „in der ganzen Welt gepredigt und" (Lehrer haben auch die Juden),
26, 2 „die Fleckigen",
26, 3—8,
27, 2 „Bischöfe und", „die Bischöfe haben dazu" — „Wandel" (Bischöfe haben die Juden nicht, wohl aber „Diener", wie das griechische Wort für Diakonen wörtlich heißt. Darum streicht Spitta nur die Bischöfe, nicht die „Diener". Es ist aber wunderliche Kritik, den Diakon dadurch, daß man den „Bischof" wegstreicht, in einen harmlosen Diener zu verwandeln.

Und wie sollten die Diener gerade an Witwen und Waisen sich vergehen? Diener haben gewöhnlich andere Sünden. Es sind Diakonensünden hier!)
28, 2 „des Sohnes“ (als ob Juden je um Gottes „Namen“ gelitten hätten!)
3 von „und alle ihre Sünden — haben“,
29, 4—31, 3, 33, 2 f.

Das X. Gl. gehört ganz zur jüdischen Grundschrift.

Schon van Bakel hat gemerkt, daß es nicht möglich sei, den christlichen Charakter des Stückes auf diese Weise hinwegzuschneiden, und deshalb das Ganze für christlich mit späteren Zusätzen erklärt (S. 130—182).

Christlicher als das Vorhergehende, wurde gesagt, ist das Stück. In welchem Sinne? Es finden sich mehr Anklänge an andere christliche Schriften und gemeinchristlichen Sprachgebrauch. Wahrscheinlich aus dem Grunde, weil immer mehr christliche Literatur dem H. und in Rom überhaupt bekannt wurde. Dies die einfache Lösung des Rätsels. An Spittas These mag nicht nur insofern etwas Richtiges sein, als die logischen Ungenauigkeiten, die er aufweist, meist wirklich existiren (es existiren noch mehr, nur Interpolationen beweisen sie nicht), sondern auch insofern, als H. ältere, ihm literarisch oder durch Tradition bekannte Bilder verwertet. So die Bilder vom Felsen, vom Tor, von den zwölf Bergen als zwölf Völkern der Erde, von den Wurzeln des zwölften Berges und den Steinen der Ebene, von dem Abgrund und dem Wasser usw. Aber wenn er auch mehrere Vorbilder gehabt hat, so läßt sich eine Vorlage nicht mehr rekonstruiren. Und im visionären Schauen ist ihm wohl vieles aufgestiegen, dessen er sich nur noch verschwommen und undeutlich erinnerte.

Nachtrag.

In seinem soeben erschienenen Buche „Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen u. frühchristl. Literatur“, Leipzig 1904, hat R. Reitzenstein auf mehrere wichtige Parallelen zwischen Hermas und jener merkwürdigen Literatur hingewiesen, die, aus der Zeit des Synkretismus stammend, unter dem Namen des Hermes Trismegistos in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten umgelaufen und im Zeitalter des Humanismus in einer Handschrift wieder entdeckt worden ist.

Nicht bloß der Titel Poimandres (= Menschenhirt), sondern auch gleich der Eingang zeigt eine gewisse Verwandtschaft mit dem Anfang des zweiten Teils des „Hirten“ (Vis. V). Es heißt im Poimandres: Als ich einst nachdachte über die Welt und mein Bewußtsein in höchster Spannung war, meine leiblichen Empfindungen dagegen völlig niedergehalten waren wie bei denen, die im tiefen Schlafe liegen aus Uebersättigung oder Uebermüdung, kam es mir vor, als ob ein Mann von gewaltiger Größe und unendlicher Höhe mich beim Namen rufe und zu mir sage: „Was willst du hören und schauen und, wenn du es vernommen, begreifen und erkennen?“ Da antwortete ich: „Du, wer bist du denn?“ Darauf er: „Ich bin der Menschenhirte, die (im Himmel) herrschende Vernunft. Ich weiß, was du willst, und ich bin bei dir überall.“ Da sprach ich: Begreifen möchte ich die Welt und ihre Natur verstehen und Gott erkennen. Das will ich hören.“ Da sprach er wiederum zu mir: „Behalte im Sinn, was du erfahren willst, und ich will dich lehren.“ Nach diesen Worten wandelte sich sein Aussehen und sogleich wurde mir mit einem Schlage alles eröffnet und ich sehe ein unendliches Gesicht ... (R. S. 12 f.) Das Stück schildert eine Vision: beim Nachdenken über die Welträtsel verfällt der Prophet in Ekstase, und er schaut dabei den Menschenhirten, der zugleich die himmlische Vernunft, der oberste Gott ist. Die Aufklärung über die Welträtsel geschieht nun so, daß diese Weltvernunft sich wieder in das anfängliche Licht wandelt und den ganzen Prozeß des Weltwerdens vor dem Auge des Sehers noch einmal abrollen läßt. Die Aehnlichkeit in einigen Zügen, ja einmal allerdings in einer Nebensache wörtliche Gleichheit, ist nicht zu verkennen. Daß Hermas direkt von dem Poimandres abhängig sei, will R. durch drei

Gedanken beweisen: 1) daß der Engel der Buße als Hirte bei H. auftritt, ist seltsam; denn dieser Engel ist nicht Christus, vielmehr stellt er neben Christus, „den guten Hirten“, störend einen Engelhirten. 2) Die Wandlung des Hirten ist bei H. eine „sinnlose Maskerade“, bei dem Heiden ist sie für die folgende Vision nötig und also an ihrem Platze. 3) Die ganze Gestalt des Hirten ist bei H. unklar und verschwommen: bald ist er ein rein persönlich dem H. beigegebener Geist, bald der Bußengel für alle, bald sogar Spender der Offenbarung und Hüter der Kirche (Gl. IX 7).

Dazu kommen nun noch allerlei andere Züge aus der hermetischen Literatur. So heißt es 4) in einem Gebet, das in einem Zauberpapyrus überliefert ist: „Gehe ein in meinen Sinn und in mein Inneres für die ganze Zeit meines Lebens“, was an Vis. V, 2 stark erinnert, weniger stark ist der Anklang an die Worte „ich weiß, wem ich übergeben worden bin“ in einem andern Gebet, wo es heißt: „Ich weiß (kenne) dich, Hermes, und du kennst mich; ich bin du und du ich.“ Wichtiger aber ist 5), daß sich der Flug des H. gerade nach Arkadien richtet, was uns rein unerklärlich war (vgl. Anm. zu IX 1, 4); nun ist aber Hermes, der Gott der Poimandres-Literatur, in Arkadien zu Hause. Endlich 6) sind im Poimandres Lasterkataloge mit 7 und mit 12 unheiligen Geistern vorhanden und zwar in der volkstümlichen mythologischen Form, daß diese Geister durch die 7 Planetengötter und die 12 Tierkreisgeister angedeutet sind, deren „Charakter“ die Sünden entsprechen. So z. B. bei den Planeten: Mars der unheilige Zorn, Venus die sinnliche Begierde, Jupiter die Herrschsucht, Merkur Begier nach Reichtum (vgl. Reitzenstein S. 53 und 231 ff.). Die 12 Laster sind bei H. (Sim. IX 15): Unglaube, Ausschweifung, Unfolgsamkeit, Betrügerei, Traurigkeit, Bosheit, Unkeuschheit, Jähzorn, Lüge, Unvernunft, Verleumdung, Haß; bei Poimandres (XIII [XIV], 7): Unwissenheit, Traurigkeit, Ausschweifung, Begierde, Ungerechtigkeit, Habsucht, Betrügerei, Neid, List, Zorn, Frechheit, Bosheit. Gerade die Uebereinstimmung in der Traurigkeit ist auffallend, weil H. mit ihr doch auf den ganz besonderen Zustand in der Gemeinde anzuspielen scheint.

So viel nun auch in beiden Schriften übereinzustimmen scheint — und neben diesen Einzelheiten kommt noch besonders die ganze dialogische Form mit manchen Aehnlichkeiten in Betracht —, zwingend ist doch das ganze nicht. Sicherlich hat H. die Hirtengestalt übernommen: er kann sie aber auch wie die Sibylle (Vis. II 4, 1) aus volkstümlicher, nicht literarischer Ueberlieferung haben. Immerhin mag H. auch derartige Bücher gelesen haben. Denn darin hat R. sicher recht, daß aus der geringen Bildung des H. nicht seine volle Unabhängigkeit von literarischen Vorbildern folgt, sondern zunächst nur, „daß wir die Vorbilder in den niedern Schichten der Literatur suchen“ müssen. So wage ich denn noch weniger als R., der doch sehr geneigt ist, sie zu bejahen, die Frage zu entscheiden, ob im H. das Zurücktreten Christi und die Unklarheit in der Auffassung desselben etwa dadurch zu erklären ist, daß sein heidnisches Gegenbild noch mit übernommen ist.

XXI a.

Himmelfahrt des Jesaja.

(J. Flemming.)

Zur Ueberlieferungsgeschichte vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III³ 1898, S. 280—285. Harnack I 854—856. G. Beer in Kautzschs Alttest. Apokr. und Pseudepigr. II 1900, S. 119 f. Charles, Ascension of Isaiah, London 1900, p. XLIV ff.

Zuerst wurde die äthiopische Version des Buches bekannt. Der Engländer

Richard Laurence edirte dieselbe 1819 mit lateinischer und englischer Uebersetzung aus einer guten alten Handschrift der Bodleiana (a, Nr. 7 in Dillmanns Katalog, 15. Jahrh.) (Ascensio Jsaiae, opusculum pseudepigraphum, cum versione latina anglicanaque publ. jur. fact. a Ricardo Laurence. Oxoniae 1819); 1877 folgte Aug. Dillmann mit einer zweiten äthiop. Textausgabe auf 3 Handschriften beruhend (a und b c, Brit. Mus. Nr. 501 u. 503, beide aus dem 18. Jahrh.) nebst lateinischer Uebersetzung (Ascensio Jsaiae aethiopice et latine ed. ab Aug. Dillmann, Lipsiae 1877), endlich hat 1900 R. H. Charles, der um die Erforschung der jüdisch-christlichen Apokryphen hochverdiente englische Gelehrte, seine Ausgabe geliefert (The Ascension of Jsaiah translat. from the Ethiopic version, which, together with the new Greek fragment, the Latin versions and the Latin translation of the Slavonic, is here publ. in full, London 1900. Vgl. ThLZ 1901 Nr. 6.)

Etwas später als die äthiopische waren die beiden lateinischen Versionen bekannt geworden: 1828 veröffentlichte A. Mai zwei Bruchstücke einer altlateinischen Uebersetzung, c. 2,$_{14}$—3,$_{13}$ und 7,$_{1—19}$ umfassend, aus einer vatikanischen Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts (Nova Collectio scriptor. veterum III, 2 (1828) p. 238/9), und 1832 entdeckte Gieseler eine 1522 in Venedig erschienene lateinische Ausgabe der Visio nach einer unbekannten Hs. (c. 6—11) und ließ sie in einem Göttinger Programm wieder abdrucken (Vetus translatio latina visionis Jesaiae. Göttinger Pfingstprogr. 1832). Beide Lateiner finden wir auch in der Ausgabe von Dillmann (S. 76—85) und in verbesserter Gestalt bei Charles (p. XXVIII und 87—139).

Der griechische Text, für die christlichen Partien unserer Schrift das Original, schien verloren zu sein, denn die 1878 von O. v. Gebhardt (ZwTh 1878 S. 330—353, wieder abgedruckt bei Charles S. 141—148) aus einer Hs. des 12. Jahrhunderts publicirte griechische Bearbeitung in Form einer christlichen Heiligenlegende konnte, so wichtig sie ist, nur einen schwachen Ersatz bieten, — da fanden die beiden rühmlichst bekannten Papyrusforscher B. P. Grenfell und A. S. Hunt in der Sammlung des Lord Amherst of Hackney in Diblington Hall, Norfolk, ein größeres Bruchstück unserer Schrift c. 2,$_{4}$—4,$_{4}$ umfassend in einem Papyrus des 5. oder 6. Jahrhunderts, das für das Verständnis des Werkes von höchster Wichtigkeit ist (Grenfell and Hunt: The Amherst Papyri being a account of the Greek Papyri in the collection of Lord Amherst Part. I. London 1900. Text auch bei Charles). Endlich existirt auch noch eine slavische Version. N. Bonwetsch hat (bei Harnack I 916) darüber berichtet und dann in Charles' Ausgabe eine lateinische Uebersetzung derselben geliefert. —

Das folgende Schema möge eine Uebersicht über die uns zur Verfügung stehenden Texte geben (Abkürzungen s. unten):

c. 1_{1}—2_{8} Ä	gr. B.	c. 6 Ä L^2 S	gr. B.
c. 2_{4}—$_{14^a}$ Ä G		c. 7_{1}—$_{19}$ Ä L^1 L^2 S	
c. 2_{14^b}—3_{13} Ä G L^1		c. 7_{20}—11_{1} Ä L^2 S	
c. 3_{14}—4_{4} Ä G		c. 11_{2}—$_{22}$ Ä	
c. 4_{5}—5_{16} Ä		c. 11_{23}—$_{40}$ Ä L^2 S	
		c. 11_{41}—$_{43}$ Ä	

Was das Verhältnis dieser Texte zu einander betrifft, so hat Charles folgendes festgestellt: im zweiten Teile, der sogenannten Visio gehen Ä, L^1 u. gr. B. zusammen gegen L^2 und S, beide repräsentiren eine verschiedene Recension des griechischen Textes, aber auch für die erste Hälfte kann man die Beobachtung machen, daß Ä und L^1 gegen G übereinstimmen; daraus läßt sich vielleicht schließen, daß G in der ersten Hälfte derselben Recension angehört, wie die Vorlage von L^2S in der zweiten.

Ueber Ursprung und Zeitalter unseres Buches haben seit Laurence die Gelehrten die verschiedensten Ansichten geäußert. (Eine gedrängte Uebersicht liefert Clemen: „Die Himmelfahrt des Jesaja ein ältestes Zeugnis für das römische Martyrium des Petrus" in ZwTh 1896, S. 388 ff. Clemen verwirft alle

bisherigen Ansichten, hat aber seine eigene in allzu großer Vorsicht nicht klar formulirt. Vgl. Harnack II 714. Fortsetzung des Aufsatzes von Clemen in ZwTh 1897, S. 455 ff.) In der letzten Zeit haben aber Dillmanns Aufstellungen die weiteste Verbreitung gewonnen; darnach sind zwei von einander unabhängige Bestandteile zu unterscheiden: 1) das Martyrium, jüdischen Ursprungs, c. 2_{1}—3_{12} und c. 5_{2-14} und 2) die Vision des Jesaja, christlicher Herkunft, c. 6—11 mit Ausschluß von c. 11_{2-22}. Diese beiden Bestandteile hat ein Christ zusammengefügt und c. 1 (außer $_{3.\ 4^{a}}$) als Einleitung vorangestellt und c. 11_{42-43} als Schluß angefügt. Später hat noch ein anderer Christ die beiden Abschnitte c. 3_{13}—5_{1} und c. 11_{2-22} sowie $1_{3.\ 4^{a}}$ und $5_{15.\ 16}$ eingeschaltet. Dieser Ansicht haben sich, um nur einige zu nennen, Harnack, Schürer und Beer angeschlossen und auch Charles hat sie adoptirt, jedoch mit einigen Aenderungen, deren Richtigkeit mir nicht zweifelhaft zu sein scheint. Nach Dillmann beginnt das sogenannte Martyrium mit 2_{1}, Charles rechnet noch c. $1_{1-2,\ 6^{b}-13^{a}}$ dazu, indem er den Rest für Zutaten des Redaktors erklärt. Dem Inhalt nach gehören diese Verse zum Martyrium und bilden die Voraussetzung von c. 2_{1} ff. Wenn aber Schürer (ThLZ 1901 Nr. 6) meint, die Voranstellung einer solchen Einleitung wäre recht überflüssig und unwahrscheinlich bei einer Erzählung, die einfach berichten will, wie Manasse von Gott abgefallen ist und den Jesaja zum Märtyrer gemacht hat, so ist zu erwidern, daß wir eine Legende vor uns haben, die etwa siebenhundert Jahre nach dem Tode ihres Helden entstanden ist, und an die wir somit nicht dieselben Forderungen wie an eine streng historische Darstellung stellen können; sie ist ein Produkt der freien Phantasie und fragt nicht danach, ob etwas überflüssig oder unwahrscheinlich erscheinen könnte. Ferner hatte Dillmann das Stück c. 11_{2-22} als eine spätere Zutat ausgeschieden, weil es den Zusammenhang unterbreche und dem Lateiner (sowie auch dem Slaven) unbekannt sei; als weiteren Grund hatte Schürer hinzugefügt, daß auch die griechische Bearbeitung aus dem 12. Jahrh. davon keine Notiz nähme. Diese letzte Behauptung hat sich als irrig erwiesen, denn Charles zeigt unwiderleglich, daß c. 2_{20} d. gr. B. auf c. $11_{19,\ 20}$ zurückgeht. Der Hauptgrund für die ursprüngliche Zugehörigkeit zu der Visio ist aber der, daß es, statt den Zusammenhang zu unterbrechen, vielmehr geradezu von demselben gefordert wird: wir erwarten doch nach c. 9_{12-17} eine Schilderung des Erdenwandels Christi und vor allem seiner Kreuzigung, als des Kern- und Schlußpunktes der Erlösung. Doch warum fehlt dieser durchaus nötige Passus bei L^{2} S, den Vertretern der einen griechischen Recension? Die Antwort kann nur lauten: wegen der sehr sonderbaren von den kanonischen Evangelien abweichenden Geburtsgeschichte mußte dieser ganze Abschnitt fallen. Auch das Stück c. 3_{13}—4_{18}, wegen seiner Beziehung auf Nero und die Neronische Verfolgung vielleicht noch dem Ende des ersten Jahrhunderts angehörig, hält Charles für den Bestandteil einer ursprünglich selbständigen Schrift, die er das Testament des Hiskia nennt und mit der von Kedrenus I, 120/1 citirten διαθήκη Ἐζεκίου identificirt. Als Zusätze des Redaktors, der die drei Bestandteile vereinigte, sieht er c. $1_{2^{b}-6^{a}}$, 2_{9}, $3_{13^{a}}$, 4_{19}—$5_{1^{a}}$, $5_{15.\ 16}$, 11_{41-43} an. In den Vorbemerkungen zur Uebersetzung bin ich im ganzen seinen Aufstellungen gefolgt.

Abkürzungen.

Ä, ä. T. = Aethiope, äthiop. Text.
a, b, c = die drei Handschriften desselben.
G = griechischer Text aus den Amherst Papyri.
gr. B. = griechische Bearbeitung von Gebhardt hrsg.
L^{1} = die erste lateinische Version, von Mai publicirt.
L^{2} = die zweite von Gieseler veröffentlichte lateinische Version.
S = Slavischer Text.

Anmerkungen.

1 1 „25. Jahre" gr. B. — 2 nicht unmöglich, sogar näherliegend ist die Uebersetzung: „Jesaja, des Sohnes des Propheten Amoz", vgl. c. 4 22. — „die der König gesehen hatte", vgl. auch 4 und 5, und in der gr. B. τοὺς λόγους οὓς αὐτὸς ὁ βασιλεὺς Ἐζεκίας εἶδεν; also ein Gesicht des Hiskia. Georgius Kedrenus (ed. Bonn. I, 120—121) erwähnt eine διαθήκη Ἐζεκίου βασιλέως Ἰούδα. — 3 „Gerichte dieser Welt" b c. — „Fürsten dieser Welt" = wa-za-makuannena ze-'âlam verb. Dillmann. za-mekuĕnân za-la-'âlam = „welches der ewige Strafort ist" a, wa-za-mekuĕnâna-ze 'âlam = „und des Strafortes dieser Welt" b c. — 4 „der Geliebte" messian. Bezeichnung. — Zu der Zeitbestimmung vgl. 2. Kön. 20 1—6. Jes. 38 1—20. — 5 zu Sebna, äth. Sâmnâs (Sâmênâs), gr. B. Σωμνάς s. 2. Kön. 18 18. 26. Jes. 22 15. 36 3. 11. 22. 37 2. — „was ihm Jesaja . . . und die Propheten" a. — „was der König allein . . . gesehen hatte" a; für re'eja liest b: râ'jĕ „Gesicht", etwa: „das Gesicht, welches im Hause des Königs stattgefunden hatte". — Der Ä liest: „über die Kleider der Gerechten (lebsatômû la-qedûsân und über ihren Ausgang (ẓa'atômû) und über ihre Verwandlung (tawalleṭôtômu) und die Verfolgung und Himmelfahrt des Geliebten". Wie wir aus c. 3 13 und c. 9—11 ersehen können, ist vom Ausgang und der Verwandelung des Geliebten die Rede, die durch lebsatômû veranlaßten Pluralsuffixe von ẓa'atômû und tawalleṭôtômû sind also falsch, es ist vielmehr zu lesen: ba'enta lebsatômû la-qedûsan wa-ba'enta ẓa'at wa-tawalleṭô wa-sedat usw 8 Sammael סַמָּאֵל Bezeichnung des Satan, vgl. F. Webers jüd. Theologie [2] 1897 S. 219, 253 und die Bemerkungen von Charles und Beer. Malkira, מַלְכִּירַע Beiname Sammaels. — Βελιάρ, lat. d. Hss. Beliac, statt des richtigen Beliar, äth. Beljâr daneben auch Berjâl (a b), Bezeichnung Satans vgl. Charles S. 6. 7; gr. B. liest für Sammael und Beliar ὁ σατανᾶς. Beliar und Sammael sind in ihren Funktionen meistens identisch, nur manchmal erscheinen sie von einander unterschieden und Beliar der größere zu sein, so c. 2 8. 4 2, 16 f. Charles S. 7. — 12 an jenem Tage] „bei jenen Worten" a, „und" vor „erwog Hiskia" in den Hss. ist zu tilgen. — Der Inhalt von c. 1 ist wiedergegeben in dem Opus imperfectum in Matthaeum hom. I. p. 20. 21, gedr. in Chrysostomi Opera ed. Montfaucon t. VI und daraus wiederholt von Fabricius Cod. pseudep. V. T. I 1094, Dillmann S. 65. Charles S. 8. 9. — 13 „Erbe meines Geliebten" b.

2 1 Zu c. 2, 3, 5 vgl. die Bemerkungen von Beer. — 3 „von den Worten" em-qâlâta ist mit Charles zu lesen nach gr. B. 3 3 καὶ ἐξέκλινε πάντα τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ λατρείας. — 4 „Matanbûkûs" bezw. „Matanbakas" (b) und „Mekêmbêkûs" (c. 5 3) seiner Bedeutung nach unklar. — „bestärkte ihn im Abfall" G; „bestärkte" κατεδυνάμου, also äth. jâḫêjelô, so schon Dillmann. — 5 „der Ehebruch" Zusatz d. Ä. — „Belchira" d. Ä ist zu tilgen. „Zadok" erg. nach G (Σαδδούκ), zalîq (zalîqâ b c) newâj d. Ä ist verderbt aus zadôq lîqa newâj. — 11 „Propheten" <G. — 12 „Belchira" gr. Βελιχειάρ, Βελχειρά, Μελχειρά und Βεχειρά; äth. Balkîrâ, Belkirâ, Belakîrâ, Melâkîrâ, Milkirâs, Abkîrâ und Jbkîrâ; lat. Bechira. — Zu Zedekia vgl. 1. Kön. 22 11. 24; 12b—16 sind eine Parenthese, sie schildern uns, welch gottlosem Geschlechte der ruchlose Belchi ra entstammte. Erst mit c. 3 1 nimmt die Erzählung wieder ihren Fortgang. — Einen Pseudopropheten Hiskia (Ἐζεκίας) kennt auch d. Chronicon paschale S. 98 vgl. Dillmann S. 66. G hat Σεδεκίας statt Ἐζεκίας. — Μιχαίαν υἱὸν Ἰεμαδά G „Sohn Amâdâ's" Ä. — 13 „und er war" erg. nach G. — „Propheten Z." Ä. — G und Ä sind in 13b ziemlich korrupt. Ä liest „Ahasja der Sohn des Alamerem Balalâ'aw (balaaw b), G: μετὰ Ὀχοζείου υἱοῦ Ἀλὰμ (= Ἀχαάβ) ἐν Σεμμωμα . . .; Alamerem ist mit Charles für eine Korruptel von Ἀλὰμ ἐν Σαμαρίᾳ zu halten, aber seiner Konjektur balalâ'aw = basalâ'aw = βασιλέως kann ich nicht zustimmen, denn es wäre doch rein sinnlos gewesen, das allbekannte βασιλέως zu transskribiren statt zu übersetzen. Ich glaube vielmehr, daß in der griech. Vorlage des Ä ein aus dem semitischen Original herübergenom-

mener unverstandener Ausdruck stand, der in G ganz weggelassen ist. 15 ist von „Lügenpropheten, die sich bei Ahasja befanden“, die Rede, dieselben werden auch hier gemeint sein, der Zusammenhang führt wenigstens darauf. Ich möchte daher vermuten, daß in dem äthiop. balalâ'aw (בללאו) ein hebr. בַּעֲלֵי אוֹב „Nekromanten“ steckt. — 14 ἐκ Θεο<βῶν> G, em-Têbôn a, em-Zebôn b c, urspr. Têzbôn? — „der Prophet“ <a. — Salmanassar] 'Αλνασάρ G, Leba Nâser (Leba Neser b c) Ä. — 15 „Propheten“ G, „Lügenp.“ Ä, L. — Jjâleriâs Ä, Gamarias L. — Joel] 'Ιωλαλ G = 'Ισραήλ? (Charles), Efrem L. — 16 „Belchira“ <L und scheint trotz G Ä nur Einschub zu sein. — „überredete er .... tötete“ Sing. L. — „Gomorrha“ verächtliche Bezeichnung von Samarien. — „töteten“ erg. nach GL[1].

3 1 Ä verbindet Belchira mit dem Vorhergehenden: „den Micha und den Belchira“. — „der Gegend von“ <L[1], der Rest des Verses stark verkürzt und unverständlich. — 2 Salmanassar L[1], 'Αλγασάρ G, Alagar Zagâr Ä. — „und ein halb“ erg. nach GL[1]. — „Länder der Meder“ Ä, nach Charles infolge einer Verwechslung von ὅρια und ὄρη. — et ad flumen Gozan L, εἰς . . . καὶ ποταμῶν (l. ποταμὸν) [καὶ] Γωζαν G, „die Ströme Tazôn“ Ä. — 3 οὐκ ἐπάτει εἰς Σαμαρίαν ἐν ὁδῷ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ G, non ambulabat in via Samariae patris sui L[1]. — 5 klagten an] „und es warfen ihn ins Feuer“ (wa-westa esât wadajewô für wa-astawâdajewô) b c, ebenso Z. 37; et spretus est a pueris Ezeciae L[1], nach Charles infolge einer Verwechslung von κατεφρονήθη und κατηγορήθη. — „und er überredete“ Ä, <L[1]. Grenfell u. Hunt vermuten: sie (die Lügenpropheten) überredeten den Belchira. — 6 klagte an] et contempsit L[1]. — „die bei ihm waren“ <G. — „und gegen — Judas“ erg. nach L[1]; G stark verkürzt. — 7 und Juda] + „und Jerusalem“ L[1]. Bei G lautet 7: „Sie weissagen Lügenworte und hassen Israel, Juda und Benjamin, und ihre Rede ist schlimm gegen Juda und Benjamin“. — 8 Auf 7 u. 9 bezieht sich Origenes hom. in Jes. 1 5. (Lommatzsch 13, 245/47.) cit. Dillmann S. 67. Charles S. 17. — 10 „daß sie Lügenpropheten sind“ Ä. — „Jesaja“ <G. — 12 „gar sehr“ <GL[1] und scheint überflüssig zu sein.

13 [ ] <G und scheint Einschub des Äthiop. zu sein. — 14 „die Wächter, welche das Grab bewachen“ Ä, durch Aenderung von 'aqabt „Wächter in 'eqabta „Wache“ (Charles) stimmt Ä mit G überein. — 16 καὶ * * * ὁ ἄγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Grenfell und Hunt ergänzen Γαβριήλ. — 17 „Schultern der Seraphim“ a. — „zwölf“ <G. — 21 „seiner zwölf Apostel“ G. — 22 G nur: ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτόν. — 24 fanden] das unverständliche ba-î-wakîbôtômû des äthiop. Textes ist mit Charles in ba-î-rakîbôtômû = διὰ τὸ μὴ ἔχειν zu ändern, b hatte emendirt: „sie werden zu Räubern der Herde der Heiligen werden“. — 28 Irrtums (seḥtat)] „Lüge“ (ḥasat) a. — 30 dieser Vers zeigt Spuren der Bekämpfung von Irrlehrern, die Gnostiker sein müssen, weil sie gegen das alte Test. auftreten. — „diese meine Gesichte“ mit Verbesserung von ella „welche“ in ellâ „diese“.

4 1 dieselbe Verbesserung: „das sind“. — Vollendung] der äthiopische Text (sewa'â) ist korrupt, G las wahrscheinlich πληρ<ώσεω>ς. — 2 und 3 gehen auf den historischen Nero und die neronische Verfolgung. Unter den 12 Aposteln, die c. 3 17. 18 vor der Himmelfahrt ausgesandt werden, ist Paulus nicht mit inbegriffen, der „eine“ kann somit nur Petrus sein. Der Antichrist ist als Nero redivivus gezeichnet. — ὅστις αὐτὸς ὁ βασιλεὺς οὗτος, Ä korrupt: „welcher ist der König dieser Welt“ (aus der ersten Hälfte des Verses). — 6 „in der Welt tun, er wird sich dem Geliebten gleichmachen und sagen“ b. — 12 diese Zeitangabe stammt aus der apokalyptischen Tradition, es sind die 1335 (resp. 1332) Tage aus Dan. 12 12, vgl. dazu Charles S. 28/29 und Clemen in ZwTh 1896 S. 404. — 14 „eintausend“ ergänzt nach c. 4 12, vgl. das oben Bemerkte. Dillmann vermutet, daß die 2 in 32 eine Corruptel von 5, oder die überflüssige Korrektur eines Schreibers sei. — 16 „Bild der Heiligen“ mesla qedûsân. Dillmann und Charles haben mesla als Präp. „mit“ gefaßt und übersetzten: „er wird stärken die, welche im Leibe angetroffen werden zusammen mit den Heiligen in den Kleidern der Heiligen“. Aber Charles hat kein rechtes

Zutrauen zu dieser Uebersetzung, er möchte mesla = „mit“ streichen und „er wird stärken“ (gr. etwa ἐνισχύσει) in „er wird bekleiden“ (ἐνδύσει oder ἐπενδύσει) ändern. — 18 „das, was im Himmel ist“ c. — 22 es liegt hier wohl eine Verwechselung des Vaters des Jesaja (אמוץ) mit dem Propheten עמוס vor. Reden Josephs des Ger.] Dillmann denkt an ein Pseudepigr. betitelt προσευχὴ τοῦ Ἰωσήφ (bei Fabricius, Cod. pseud. V. T. I p. 761—769) vgl. auch Charles.

5 3 „auf Veranlassung“ äth. ba, Dillmann emendirt wa „und M.“ Mekembekus ist Matanbukus c. 2_6. — 4 „da sagte Beliar“ a c. Die Stelle citirt Ambrosius zu Ps. 118 vgl. Dillmann S. 70. — 7 statt wa-jerê'ejômû ist î-jerê'-ejômû zu lesen, vgl. c. 6_{10}. — 8 statt „Belchira“ hat a Milkîrâs. — 9 Belchira gilt hier dem Jesaja als Personifikation Beliars. — „Soweit es von mir abhängt, verwünscht so zu sagen seist du“ a.

6 1 „im 20. J. — Juda“ ist von ÄL^2 zur Ueberschr. gezogen. — „Jasub, d. S. d. Jes.“ <L^2. — „von Gilgal“ <L^2S, aber in gr. B 1_8. — 2 < > erg. nach L^2S gr. B 2_1. — „und obwohl — niederlassen“ <L^2S, aber in gr. B 1_5. — 3 „Und als J. anfing“ a b. — „Da fing J. an — reden“ <L^2S. — „vierzig“ nur Ä. „Und es kamen aus allen Dörfern, von den Äckern und Bergen, Propheten und Prophetensöhne, nachdem sie vernommen, daß Jesaja aus Galgatha zu Hiskia gekommen wäre, um ihn zu begrüßen und ihm das Künftige anzukündigen“ so $_{3-5}$ bei L^2 und S in starker Verkürzung. — 5 „daß er weissage und sie seine Weissagung hören möchten“ b. — 6 Dann (c L^2)] „als J. redete“ a b. — $_6$ lautet bei L^2: „Dann redete er Worte der Wahrheit, der heilige Geist kam über ihn und alle sahen und hörten Worte des heiligen Geistes“. Aehnlich S. — 7 bei L^2S bezieht sich das Beiwort der „Alte“ auch auf Micha. — „Jasub“ <L^2S. — < > ergänzt nach L^2S. — 8 „der Gerechtigkeit“ <L^2S. — „den Höchsten, der unter den Heiligen ruht“ L^2S, d. üb. <. — 9 „und sie gaben Ehre“ <L^2S. — „solche Vortrefflichkeit der Rede“ nach L^2S, der äthiop. Text ist korrupt: „der so eine Tür in der fremden Welt geschenkt hat, den Menschen geschenkt hat“ ḥôḥta „Tür“ ist mit Charles S. 100 in ḥîrûta (virtutem) und nakîr „fremd“ in nagar (verborum) so Dillmann S. 63 zu ändern, ein ṣagawa ist zu tilgen, also: la-za kama-ze hîrûta nagar ba'âlam ṣagawa la-be'esî. — 10 „und sein Bewußtsein — genommen“ <L^2S, ebenso 11 aber in gr. B 2_1 vorhanden. — 12 „denn er sah — gekommen“ <L^2S. — 14 < > erg. nach L^2S. — 15 „seinem Fleisch“ Ä l. šegâ kuĕllû statt šegâhû, b emend.: „während er in seinem Fleische war“. — 16 „und den übr. Proph. — Jasub“ c. 7_1 <L^2S. — 17 zu Jojakim und Asaph vgl. Jes. 36_3. — Rechtschaffenheit] d. äthiop. Text scheint hier seine Vorlage mißverstanden zu haben, er bietet ma“azâ „Wohlgeruch“ = εὐωδία, vermutlich stand εὐοδία (= εὐπραξία) da, Charles möchte lieber an εὐδοκία denken. — „ihm wie einem Toten genommen war“ a. —

7 2 statt wa-kônat = „und dies war“ d. Hss. ist ba-kûnat zu lesen; in eo, in quo profetiam meam audistis L^1. Charles Konjektur ba-sa'ât „in (dieser) Stunde“ ist sehr willkürlich. — „Würde“ eigentl. Stellung, L^2S haben „Licht“. — „die ich nicht beschr. kann“ L^2S. — 3 wa-re'îkû „und ich sah“ des äthiop. Textes ist nach L^2S (ducit me in altum) in wa-'araggû zu ändern. — 4 „stufenweis“ <L^1L^2S. — 5 „denn dazu bin ich gesandt worden“ <L^2S. — 8 statt „Vater“ hat L^1: eminentiorem, S: majorem, L^2 <. Charles Uebers. ist falsch. — 9 Heerscharen] + „widerstehend der Herrlichkeit Gottes“ L^2S. — Engel] L^1: angeli satanae; Ä liest nagarâta und hat somit λογοι und $\overline{\alpha\gamma o\iota}$ verwechselt s. Charles. — 11 < > ergänzt nach L^1L^2S. — 12 „so geht — bis jetzt“ <L^2S. — „dieses ist der Kampf des Teufels“ L^2S. — 13 < > erg. nach L^2S. — 14 Thron] + „und darauf saß ein Engel in großer Herrlichkeit“ L^2S. — 15 „aber die Engel — sondern“ <L^2S. — < > erg. nach L^1. — 17 < > ergänzt nach L^1L^2. — d. ä. T. ist hier in Unordnung: „unter den Heiligen der Ewigkeit (resp. Welt)“ b, „in der heiligen Welt“ a, eigentl. unübersetzbar aber am besten c (qedûsan <la> 'âlam); qui est perpetui saeculi L^1, <L^2S. — 17 [ ] nur Ä. — 18 [ ] scheint Zusatz zu sein, <L^2S. — 19 < > erg. n. L^1L^2S.

„und einen Thron — alle andern" <L^2S. — 21 Gegen die Engelanbetung s. Offbg. 22 8—9. Vgl. auch Justin apol. I, 6 und Lüken, Michael, Götting. 1898 S. 62 ff. „Thron dieses Himmels" L^2, ähnlich auch S. — weshalb] ä. T.: „woher". — „sondern nur den, den ich dir sagen werde" L^2S. — 24 „darin ein Thron und einer, der darauf saß" a c. — Beachtenswert ist hier die Vorstellung, daß im 8. Himmel das Gedächtnis dieser Welt aufhört, sie erinnert an die Lethe der Griechen. — 25 „Und ich — mir war" <L^2S. — „Eitles" <L^2S. — 27 „Und ich begehrte — Engeln" < L^2S. — In 27—33 ist S und besonders L^2 viel kürzer als Ä zum Teil wegen Homöotel. — 34 am Schluß dieses Verses hat Ä die Glosse „vom dritten zum vierten". — 37 lautet bei L^2: „Und ich wunderte mich, als ich diese große Menge von Engeln sah mit verschiedenen Vortrefflichkeiten ausgerüstet, und die einzelnen, im Besitz der Herrlichkeit, priesen den, der in der Höhe ist, dessen Name verborgen ist allem Fleische, weil er den Engeln solche Herrlichkeit über alle Himmel hin gibt. Und der Engel antwortete und sprach zu mir: Warum wunderst du dich darüber, daß sie nicht von einer Art sind? Du hast ja nicht die unübertrefflichen Tugenden und die tausendmal tausend Engel gesehen". Aehnlich auch S. — 8 2 Herrlichkeit] + „und die tugendsamen Werke waren preiswürdig und vortrefflich, ihr Lobgesang heilig" usw. L^2S. — 6 <L^2S. — 7 „empfangen sie ihre Ordnung" erg. nach L^2S, sonst aber sind L^2 und S in 7b korrupt. — 8 „ich bin ermächtigt" <L^2S. — 9 lautet bei L^2S: „und den Herrn aller Himmel und seine Engel und Mächte". — 10 < L^2S. — 11 d. ä. T. „gesehen hat und aufgestiegen ist" ist mit Charles besser umzustellen. — 12 [ ] Glossen. — 14 „Höre — Genossen" <L^2S. — Willen Gottes] L^2S: per voluntatem patris; der äthiop. Text nakîr amlâk (em-mal'aka a c) manfas ist korrupt und mit Charles zu emendiren: ba-mekra amlâk manfas. Charles streicht manfas „als Geist". — „dein Kleid empfangen". L^2 auch S; der Rest des Verses <L^2S. — 16 „zur Rechten noch zur Linken" L^2S. — 17 ihrige] + „und ihr Lobgesang war einer" L^2S. — 18 „den ersten" <c. — L^2S weichen hier stark ab und scheinen einen besseren Text zu haben: „und sie priesen den Vater aller und seinen lieben Sohn und den heil. Geist. Sie sangen, aber nicht mit solcher Stimme wie im fünften Himmel". — „den Geliebten" b c. — 19 „und nicht wie ihre Rede" <L^2S. — 24 „Hiskia — Micha" <L^2S. — 26 „für die, welche — wunderbar" <L^2S. — 28 „er aber — traurig" <L^2.

9 1 „im Fleische wohnt" L^2S und gr. B, besser als Ä. — 2 vor „als ich zitterte" schiebt Ä noch „er sprach zu mir" ein. — von da] gr. B: „von oben", < L^2S. — aufzusteigen] „denn er ist würdig der Herrlichkeit Gottes" L^2 auch S. — 4 „über die Lobgesänge" mit Aenderung von za-dibêhû in za-dîba, Charles. — 5 dein Herr — werden soll] „der Sohn Gottes" L^2S. — 6 wunderbares] + „unaussprechliches" L^2S. — 7—9 „und ich sah auch Gerechte entkleidet" usw. L^2S. — 13 der Passus „aber dennoch — Kronen gehören werden" steht im äthiop. Text hinter „empfangen" 12, Charles stellt ihn nach S um; L^2 ist bis zur Unverständlichkeit verkürzt, S ist etwas ausführlicher. — 14 die Hand gegen seinen Sohn] der äthiop. Text ist mit Dillmann S. 63, Charles S. 121 in edô dîba waldû zu ändern. Wir haben hier eine fast gnostische Verwendung von dem Gedanken des Gottes dieser Welt (2. Kor. 4 4). Eine andere Stelle dieser Art ist c. 11 23. Der „Gott dieser Welt" nähert sich dem gnostischen Demiurgen. Der Gedanke findet sich vielleicht schon bei Paulus 1. Kor. 2 6—8. — „ausstrecken und er wird ihn kreuzigen, und er wird ihn töten, ohne zu wissen" usw. L^2 auch S. — 15—17 lauten bei L^2S: Er wird in die Unterwelt hinabsteigen und sie öde machen und alle Erscheinungen der Unterwelt. (16) Und den Fürsten des Todes wird er ergreifen und ihm seine Beute nehmen und alle seine Mächte zermalmen und am dritten Tage auferstehen, (17) indem er einige Gerechte um sich hat, und er wird seine Prediger in alle Welt schicken und wird zu den Himmeln auffahren". — 18 „ihre Kleider" ist zu tilgen, denn es soll ja hier der Zeitpunkt angegeben werden, wann sie Throne und Kronen empfangen vgl. 12. — 20 zeige mir] L^2S: ostende mihi, das wa-jebêlanî kuellû des äthiop. Textes ist in ar'ejanî efô zu ändern. — 21 heraufgebracht hatte] + „und als

alle Engel" L^{2}S. — 22 d. Kinder Israel] „Jerusalems" L^{2}S. — der äthiop. Text za-tâ'amer „die du kennst", ist zu emendiren nach S (quos ego non scivi): za-ʼjâ'amer. Charles S. 123. — „Und die Taten aller Menschen waren daselbst, zu denen auch ich gehörte" L^2. — „solcher, die ich nicht kenne" ist Anspielung auf Heidenchristen als einen zweiten Kreis wie Offbg. 7 9—17. — 23 Erden geschieht] + „Und ich fragte den Engel: Wer ist jener, der über alle Engel in seiner Herrlichkeit hervorragt? Und er antwortete und sprach zu mir: Jener große Engel ist Michael, der immer Fürbitte einlegt für die Menschheit und Niedrigkeit" L^2 auch S. — 25 „der mich führte" <b c. — 26 „jenes von dem ich zu dir geredet" L^{2}S scheint ursprünglicher zu sein. Der Rest von 26 <L^{2}S. — 27 „Und mich umwendend sah ich den Herrn in großer Herrlichkeit und ich erschrak sehr". L^{2}S. — 28 „Und nachdem — hatte", und „Adam — heran" <L^{2}S. — 29 „Und Michael trat heran und betete an und mit ihm alle Engel" L^{2}S. — 30 transfiguravi me iterum L^{2}S; der äthiop. Text hat „er wandelte sich und wurde", es ist mit Charles wa-tawallatkû wa-kônkû zu lesen. — 33 „ich noch redete" äthiop. Text, mit Charles zu verbessern nach S (illo dicente) in jetnâgar. — „seine Herrlichkeit" ÄL^{2}S ist mit Charles S. 67 in „meine Herrlichkeit" zu ändern, da die Verwandlung Jesaja, aber nicht den Engel betrifft. — 35—36 wird citirt von dem Häretiker Hierakas vgl. Epiphanius haer. 67, 3 f. Dillmann S. 69, Charles S. 67. — 37 „Und darnach wurde eine andere unbeschreibliche Herrlichkeit mir enthüllt, die ich mit den geöffneten Augen meines Geistes nicht sehen konnte, noch der Engel, der mich führte, noch alle Engel, die ich den Herrn anbeten sah". L^{2}S. — 39 und 40 sind in L^{2}S stark verkürzt. — 42 „Michael und die Engel" L^{2}S.

10 1 der äthiop. Text dieses Verses ist korrupt, es ist mit Hülfe von S^2 zu emendiren: baba-samâj za-sedestû samâjât enza ja'areg <wa-jessamâ'> heja. Aehnlich Charles S. 127. — 3 und 5 <L^{2}S. — „sah den Lobgesang", „die Lobgesänge waren sichtbar", entweder eine Vorstellung ähnlich wie Offb. 5 8, oder ähnlich der von der Stimme Abels Jubil. 4 3. Henoch 22 5 und von den 7 Stimmen im 2. Buch Jeu. S. (45) 59, (56) 70 bei Schmidt TU VIII 1/2 S. 198, 208. — 6 „das ist der Lebendige, Eine, Ewige, der in der erhabenen Ewigkeit lebt" L^{2}S. — ruht] + „dessen Namen und Erscheinung wir nicht ertragen können, der vom heiligen Geiste durch den Mund der Gerechten gepriesen wird" L^{2}S. — 7 „wie er sprach zu dem Herrn, dem Sohne" L^{2}S. — 8 „zum Firmament und" <L^{2}S. — „aber — gehen" <L^{2}S. — 10 <L^{2}S. — 12 Der äthiop. Text dieses Verses ist verderbt; ich habe, um einen erträglichen Sinn zu gewinnen, das erste sôba in eska, das zweite in qâla geändert, ähnlich Charles S. 70 und 129. — 11 und 12 lauten bei L^{2}S: „Und es werden dich weder die Engel noch die Fürsten jener Welt erkennen, und du wirst den Fürsten und seine Engel und die Lenker der Welt (die von ihnen regierte Welt S) richten". — 12 statt makuânentû „seine Fürsten" ist makuannen zu lesen. — 14 „Engeln des Todes" = malâ'ekta môt, so Charles statt amâlekta „Göttern des Todes" a c, „nach deinem Tode und deiner Auferstehung" b. — „und dann — aufsteigen" <L^2. — 15 „dann werden dich alle Fürsten und Mächte und alle Engel und alle Herrschaften der Himmel, der Erde und der Unterwelt anbeten" L^{2}S, ähnlich auch gr. B. 2 40. — 17 „darnach" = emze, tunc L^{2}S, der äthiop. Text hat kamaze = „so". — führte] „gebracht hatte" a. — 23—29 sind bei L^{2}S stark verkürzt: „Er kam aber in den dritten und den zweiten und ersten Himmel, indem er sich in die einzelnen (Gestalten) derselben verwandelte. Darum lobsangen sie ihm nicht und beteten ihn nicht an, denn er erschien ihnen gleich; denn er zeigte durch die einzelnen Himmel den Torwächtern das Kennzeichen. Er stieg aber hinab zum Firmament und gab daselbst die Kennzeichen, und seine Gestalt war wie die jener, und sie verherrlichten ihn nicht und lobsangen ihm nicht." — 25 „Losungswort" vgl. dazu das ganze 2. Buch Jeu (TU VIII 1/2) und den Naassener Hymnus bei Hippolyt philosophumena V 10 (s. Apokr. S. 18*). — 28 Eine Apologie für die Echtheit seiner Apokalyptik. Er erklärt, wie er ohne Losungswort dahingekommen. — 31 „denn einer — den andern" <L^{2}S.

11 1 „Und darnach sprach der Engel zu mir" L^2S. — gesandt] + „dir alles zu zeigen. Denn vor dir hat keiner gesehen noch wird er nach dir sehen, was du gesehen und gehört hast. Und ich sah ihn wie eines Menschen Sohn und mit den Menschen wohnen [und] in der Welt. Aber sie erkannten ihn nicht." L^2S, dann folgt gleich 22. Zu dem Nichterkennen vgl. was Ignatius an d. Ephes. 19, 1 vorbringt (Apokr. S. 118). — 2 Maria erscheint hier als Davididin, das ist erst spätere kirchl. Tradition, bei Lukas ist sie eine Verwandte der Elisabeth, also aus Aarons Geschlecht. — 3 vgl. „kam in sein Eigentum" Joh. 1 11. — 4 „des heiligen Geistes" b. — in dieser Welt] „ihm" b. — 7 „im Hause" b c. — „seine Verlobte" b, in a Rasur. — 9 wörtl. „nachdem sie bestürzt gewesen war". — „fand sie ihren M." b c. — 10 „ihr Mann" <b, in a Rasur. — 23 „alle Engel sahen ihn" vgl. 1. Timoth. 3 16: „er erschien den Engeln" und Ignatius a. d. Eph. 19. — „und Satan" <L^2S. — 24 „Und es erhob — indem" <L^2S. — 27–30 „so stieg er auf zum zweiten, dritten, vierten, fünften und sechsten Himmel" L^2S. — 31 ist bei L^2 korrupt und 32^b unvollständig. — 34 „es ist genug für dich" = akalaka (sufficit tibi L^2), so ist mit Charles statt ădhenaka zu lesen. — geschaut hat] + „was kein Auge gesehen hat" usw. (1. Kor. 2 9) L^2S. — 35 „dieses sah Jesaia und erzählte es" L^2S. — 40 < > erg. nach S mit Charles. — 40 schließt bei L^2: „Er hörte aber auf zu reden und ging fort von Hiskia".

41—43 <L^2S.

XXI b.

Das fünfte Buch Esra.

(H. Weinel.)

Literatur.

Ueber das fünfte Buch Esra allein existirt, so viel ich weiß, überhaupt keine Literatur, das 5. und das 6. Buch sind stets im Zusammenhang mit dem 4. behandelt worden. Dieses findet man von Gunkel übersetzt und mit einer Einleitung versehen in „Die Apokr. und Pseudepigraphen des A. T.s". Tübingen (Mohr) 1900. II S. 331—401. Die Literatur dazu bei E. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu, III ^{3} 1898, S. 246—50. Von den dort angeführten Schriften kommen besonders in Betracht: A. v. Gutschmid, Die Apokalypse des Esra und ihre späteren Bearbeitungen, ZwTh III 1860 S. 1—33; G. Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, II das vierte Buch Esra, Tübingen 1863; A. Hilgenfeld, Messias Judaeorum, Lips. 1869 (= Hi); die Einleitung von James in der Ausgabe von Bensly (s. u.), S. XXXVIII—LXXX.

Zur Einleitung.

(1.) a) Eine wirkliche Textausgabe existirt zur Zeit noch nicht. Hoffentlich bringt sie die von der Berliner Akademie durch H. Dr. Violet vorbereitete Ausgabe des 4. Esrabuches. Bis jetzt muß man sich genügen lassen an dem Abdruck der 4 Haupthandschriften, den wir der Ausgabe von Bensly verdanken (The fourth book of Ezra, the latin version edited from the mss. by the late R. L. B. with an introduction by Montague Rhodes James, Cambridge 1895).

Die vier wiedergegebenen Handschriften sind:

S, Codex Sangermanensis (früher in der Benediktiner-Abtei St. Germain des Prés in Paris) aus dem Jahre 822.

A, Codex Ambianensis in der Bibliothèque communale in Amiens, aus dem 9. Jahrhundert.

C, Codex Complutensis, früher in Komplutum, Alcalá de Heñares, jetzt in der Universitätsbibliothek von Madrid, 9.—10. Jahrh.

M, Codex Mazarinaeus, Bibliothèque Mazarine in Paris, 11. Jahrh.

Eine fünfte Handschrift von großer Bedeutung ist L, Codex Legionensis in der Bibliothek von San Isidoro in Leon, aus dem Jahre 1162, von Violet verglichen, noch nicht gedruckt.

Die Handschriften zerfallen in zwei Gruppen, eine französische (SA) und eine spanische (CM), die auf weite Strecken hin so stark differiren, daß man annehmen möchte, es liege einer jeden eine besondere Uebersetzung zu Grunde. Das Nähere darüber bei James (S. XLIV—LXXVIII). Der Uebersetzer mußte hier einen Mittelweg suchen. Im allgemeinen ist der französische Text zu Grunde gelegt; wo in der Uebersetzung eine Variante des spanischen von selbst wegfiel oder fast keinen Einfluß auf den Sinn ergab, ist sie mit Stillschweigen übergangen, wo sie von irgend welcher Bedeutung war, wurde sie in den Anmerkungen wiedergegeben, wo sie endlich dem französischen Text überlegen erschien, wurde sie in den Text eingesetzt.

b) Die Beziehungen auf das Buch in der altkirchlichen Literatur hat James S. XXXVIII ff. zusammengestellt. Beachtenswert erscheint nur eine bei Justin (Dial. 72) (als ein von den Juden aus Jer. entferntes Wort) und Iren. III 20, 4, IV 22, 1, 33, 12, VI 31, 1 citirte Parallele zu 2, 16, 31; aber auch sie beweist nichts für Bekanntschaft oder Benutzung.

(3. Einheit.) Die Herausschälung eines jüdischen Kernes könnte man etwa nach folgenden Gesichtspunkten versuchen.

Die Drohrede scheint ein völlig jüdisches Stück, durchaus in alttestamentlicher Sprache gehalten und selbst in 1 24: „Ich werde zu andern Völkern wandern und ihnen meinen Namen geben, auf daß sie meine Satzungen halten“, als jüdisch zu begreifen, obgleich das Verständnis leichter wird, wenn ein Heidenchrist die Stelle geschrieben hat. Deutlich christlich ist erst 1 35—40, die Verheißung eines „kommenden“ Volkes; aber sie fällt auf, da sie der eben gezeichneten Fortwanderung Gottes nicht entspricht. Ebenso auffallend schließt die zweite deutlich christliche Stelle 2 5—7 an die Scene zwischen Mutter und Söhnen, Zion und den Juden, an als ein gänzlich asyndetisches Jesuswort, das noch dazu ganz gegen die Tendenz von 4 b ist: „Bittet den Herrn um Erbarmen!“ Ebenso seltsam ist der Fortgang in 2 8 ff. Ferner ist höchst auffallend, daß die Christen mit einem Male in 2 10 mit „mein Volk“ angeredet werden, als ob sich nicht seither diese Anrede stets an die Juden gerichtet hätte. Im weiteren Fortgang geht nun dazu die Anrede (14) wieder an die Juden. Und die Verheißung an die Mutter sagt nicht, daß ihr neue Söhne gegeben werden, sondern spricht ganz so, als ob es sich um dieselben Söhne handele wie in 2 1—4. Das Stück 2 8—32 könnte ganz gut die Gnadenverheißung der jüdischen Apokalypse enthalten haben, wie denn auch der ethische Kern (2 20—24) der jüdischen Ethik durchaus entspricht. Erst von 2 33—47 ist deutlich alles christlich, und christlicher Sprachgebrauch zeigt seine Einwirkung; selbst nachpaulinische und johanneische Ausdrücke wie „die Finsternis dieser Welt“ finden sich, und den Schluß bildet die Krönung der Märtyrer.

Das jüdische Flugblatt hätte demnach etwa enthalten: Die Drohrede 1 1—27 (vielleicht mit Aenderungen in 1 24, vielleicht auch noch 1 28—34 mit Aenderungen in 1 31 u. 33) 2 1—4. Zion rät zur Buße und zum Gebet — vielleicht fehlt jetzt das Gebet der reuigen Söhne, von dem Christen weggelassen — und die Gnadenverheißung an die Mutter 2 8—32 mit dem Schluß: „Meine Brunnen strömen über, und meine Gnade wird nimmer aufhören“.

Ich gebe diese Quellenscheidung mehr als eine Probe dafür, wie leicht es in unserem literarkritischen Zeitalter ist, Ueberarbeitungen herauszuschälen, als daß sie mir wirklich der Rätsel Lösung zu sein scheinen.

(4.) Andere Datierungen: Lücke (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, I [2]1852, S. 186), ist das Buch später als die Joh.-Apokalypse, die es „nachahmt“ (vgl. 2 12 mit Offbg. 22 2, 2 40 mit 7 9 ff., 2 42 mit 14 1 ff. 2 12 ff. mit 22 1, aber es handelt sich nicht um Nachahmung, sondern um gemeinsamen apokalyptischen Stoff). Volkmar (a. a. O. S. 277): „Ein altchristliches Nachwort zu der ersten Esdra-Prophetie, aus der christlichen Krisis oder unter den Antoninen, um 160 n. Chr.“ Gutschmid (a. a. O. S. 27—33): aus der Verfolgungszeit unter Decius im Jahre 251, das genaue Datum wird erschlossen aus der Angabe in 1 11 und Assur als Zufluchtsort der Juden (2 8), eine unerlaubte Benutzung und Zurechtlegung ganz allgemeiner oder halbverständlicher Angaben, ohne jede Beweiskraft. Hilgenfeld (a. a. O. S. XLVII) nimmt das Buch mit dem sechsten als eine Einheit und setzt beide ins Jahr 268 nach Rom.

Aegypten als Abfassungsort nehmen mit Unrecht Lücke (a. a. O. S. 212) und Gutschmid (a. a. O. S. 24) an. Die versuchten Begründungen aus 1 11 und 1 38 sind gar nicht stichhaltig; die beiden Stellen erklären sich, wenn überhaupt eine geographische Erklärung für 1 38 gesucht werden darf, leichter bei einem abendländischen Schriftsteller. In 1 11 ist der Text dazu unsicher, der spanische Text, der bessere, schließt Aegypten geradezu aus. Vor allem aber spricht die Ueberlieferungsgeschichte zu deutlich für abendländische, besser italische (römische?) Abfassung.

Erklärungen.

1 1 nach CM; das zweite Buch des Propheten Esra, des Sohnes Serajas, des Sohnes Asarjas, des Sohnes Hilkias, des Sohnes Sallums, des Sohnes Zadoks, des Sohnes Ahitobs, des Sohnes Achias, des Sohnes Pinehas', des Sohnes Elis, des Sohnes Amarjas, des Sohnes Asarjas (Aziei), des Sohnes Merajoths (Marimoth), des Sohnes Serahjahs (Arna), des Sohnes Ussis (Oziae), des Sohnes Bukkis (Borith), des Sohnes Abisuas (Abissei), des Sohnes Pinehas', des Sohnes Eleasars, des Sohnes Aarons aus dem Stamme Levi, welcher gefangen war im Lande der Meder unter der Herrschaft des Perserkönigs Artaxerxes SA; das letztere deutlich eine Korrektur nach Esra 7 1—5 mit Hinzufügung von Achia, Pinehas und Eli nach 1. Sam. 14 3. Auch die Zeitangabe: unter Artaxerxes ist nach Esra 7 1 geändert. — Auffallend ist, daß in SM(L) der Prophet ein Sohn Chusis heißt. Zephanja ist ein Sohn Chusis und lebte unter Josua (Zeph. 1 1). — 7 Sie aber haben] SA; weshalb haben sie . . CM. — 8 Du jedoch schüttle] SA; So spricht der Herr: schüttle CM. — 10 zerschmettert] SA; ins Meer gestürzt CM. — 11 so der schwierigere, ja selbst durch Berufung auf Mt. 11 21 (James) nicht ganz erklärliche Text von CM; Alle Völker habe ich vor ihrem Angesicht ausgerottet, und im Morgenlande habe ich das Volk zweier Provinzen, von Tyrus und Sidon, zerstreut und alle ihre Feinde getötet SA. — 13 in unwegsamer Wüste . . . dargeboten] SA; und zur Rechten und zur Linken euch Mauern gebaut CM, welche auch hier noch an den Durchzug durchs rote Meer denken (2. Mos. 14 22). — 14 Wolkensäule] CM; Feuersäule SA, verständige Korrektur. — 19 das Brot der Engel] fehlt in CM. Es steht in spätern Schilderungen des Auszugs wie Ps. 78 25, Weisheit Sal. 16 20. — 21 Philister] SA, Kanaaniter, Hethiter und Pheresiter CM. — 23 habe ich nicht Feuer . . . regnen lassen] SA, bin ich nicht unwillig geworden CM. — 24 zu andern Völkern] SA, es ist daran gedacht, daß die Kirche aus viel Völkern zusammengesetzt ist; zu einem andern Volke CM, wobei die Christenheit als das neue Volk Gottes gedacht ist. — halten] CM haben die verstärkte, biblisch-hebraistische Konstruktion custodientes custodient. — 26 ihr habt . . . befleckt] SA; denn sie haben ihre Seelen befleckt und haben blutbefleckte Hände CM. Der Text von SA ist vielleicht durch Jes. 1 15 beeinflußt, das

letzte Citat aus Jes. 59 7 (Spr. Sal. 1 16) (Röm. 3 15?). — 28 Amme] Vgl. 1. Thess. 2 7. — 30 Mt. 23 37, Lk. 13 34. — 31 nicht geboten] CM, mag ich nicht SA nach Jes. 1 13 u. ö. — 32 SA, und die Körper der Apostel habt ihr zerfleischt CM. Die letztere Lesart zieht James vor, SA hätten korrigirt, um die Pseudonymität des „Esra" nicht so deutlich verraten zu lassen. — Das Ganze nach Lk. 11 49 (Mt. 23 34). — 35 kommen wird] = in der Zukunft. — 37 35—37 nach SA, nach CM: „Ich werde eure Wohnungen einem Volke geben, das von ferne kommt. Und die dich (Gott) nicht gekannt haben, werden dir glauben, und denen ich keine Wunderzeichen gebe, sie werden tun, was ich gesagt habe. Die Propheten haben sie nicht gesehen und sie werden doch ihre Geschichte im Gedächtnis behalten. Es zeugen die Apostel von einem Volk, das mit Freuden kommen soll. Obwohl sie mich mit leiblichen Augen nicht sehen, glauben sie im Geist, und was ich gesagt habe, haben sie vernommen". — 38 Höchst auffallend ist die plötzliche Anrede (nach S* CM) an Gott. Das Ich, welches Subjekt derselben ist, kann nur Christus, der „Sohn", sein. Man hat dann anzunehmen, daß Christus auf die Schar hinweist, die er selbst dem Vater gewonnen hat. Man könnte auch mit A partem cum gloria lesen und übersetzen: Schau nach der Lichtseite (ἔνδοξος) und sieh das Volk, das ... Hi liest statt Vater nach S** „Bruder" und vergleicht dazu Mt. 28 10, Joh. 20 17, Röm. 8 29, Hebr. 2 11 f. Wenig wahrscheinlich. — Weshalb das Volk „von Osten" kommt, ist unerklärlich; denn daß der Verf. im Abendland gewohnt hat, würde auch nicht erklären, warum die Abendländer fehlen. Vielmehr möchte ich an eine tradirte Anschauung von einem im Osten wohnenden frommen Volke denken, vielleicht auch an die Bezeichnung „Kinder des Lichts". — 40 nach CM; die Herrschaft des Abraham, Isaak und Jakob und Hosea und Amos und Micha und Joel und Obadja und Jona und Nahum und Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi, der auch Engel des Herrn genannt ist SA. Während SA einfach die Namen der Erzväter und der zwölf kleinen Propheten in der Reihenfolge der griechischen Uebersetzung bietet, zeigt CM eine viel originalere Reihe: die Erzväter, die beiden in den Himmel Entrückten, Propheten und den Makkabäer Mattathias. Augenscheinlich sind aber auch hier schon Prophetennamen hinzugesetzt worden, vgl. die Stellung von Habakuk. Wahrscheinlich waren ursprünglich nur Märtyrer genannt. Was die 12 Blumenengel sollen, ist unerklärbar. J. vergleicht (S. LIII) eine Stelle aus der griechischen Baruchapokalypse (12), in der Engel auftreten, „tragend Körbchen, voll von Blumen".

2 1 Die Mutter ist Israel oder Zion, wahrscheinlich ist hier von Einfluß Bar. 4 11 ff., vgl. 4. Esra. 10 7 ff. — 2 verlassen] SA, + von meinen Söhnen CM. — 3 habe verloren] SA; werde verlieren CM. — 5 Auch dieses Ich ist rätselhaft; auch hier liegt es wegen des Ausdrucks „mein Bund", der in 5 allerdings bloß durch SA, in 7 aber auch durch CM bezeugt ist, und wegen der Anrede Vater am nächsten, an Christus als redende Person zu denken. — 5 super = ὑπέρ? (Hi ἐπί) Möglich wäre selbst das Gegenteil κατά (= gegen). — 8 Böse Stadt] CM; Böses Volk SA, wohl erleichternde Korrektur. Was mit Assur gemeint ist, ist dunkel. Gutschmid (S. 28) denkt an Syrien, Hi an Assyrien = Babylonien. Es scheint mehr an eine Stadt gedacht zu sein; vielleicht an das irdische Jerusalem, wie hernach 10 an das himmlische? Eine Nachahmung von Zeph. 2 9. 13 (James) liegt kaum vor. — 9 in Pechklumpen ... liegt] SA; deren Land zur Unterwelt hinabgestiegen ist CM, wohl Korrektur nach Mt. 11 23, Lk. 10 15. — 10 daß ich ihnen] SA, zu Essen bereitet habe und ihnen CM. — 11 Vgl. Lk. 16 9 (Joh. 14 2); aber auch häufig in jüdischen Apokalypsen. — 12 Vielleicht ist hier nicht wie in Offbg. Joh. 22 2 ff. an ein Essen vom Lebensbaum gedacht, sondern an eine Salbung mit dem Oel aus seinen Früchten, welches die wunderbare Wirkung hat, ewig frisch und kräftig zu erhalten. — Bittet ... empfangen] vgl. Mt. 7 7, Lk. 11 9. — 13 sie verkürzt werden] SA; eure Tage verkürzt werden CM, der Sinn ist: daß die Drangsal der letzten Zeit verkürzt werde und die Herrlichkeit rasch komme. — Schon bereitet SA; schon ist mein Reich bereit, zu kommen CM. — 16 Ich rufe an]

CM; rufe zu Z. an! SA. — 14 Gute Mutter] CM; Mutter SA. — 15 CM; ziehe sie mit Freuden auf, wie eine Taube; stärke ihre Füße SA. — 16 Die „in dem Herrn sterben", die den Namen des Herrn an sich tragen, das Wesen Gottes in sich haben, sie werden auferstehen. — 18 SA, Jeremia, Jesaja und Daniel CM. — ich geheiligt und dir bereitet habe] SA; ich dich geheiligt habe CM; und bereite dir C, und ich werde dir bereiten M. Die Bäume sind nicht die zwölf Apostel (James), sondern zwölf Paradiesesbäume; Henoch 24 und Offbg. 22 2 steht bloß der eine Baum des Lebens. Die sieben Berge weisen auf Bekanntschaft mit Henoch 24 hin. — 22 CM, deine Kinder ... leben] lassen SA aus. — Deine Toten werde ich auferwecken CM, wo ich sie finde C, nach ihrer Zahl M. Zeichen werde ich geben oder: ich werde hinblicken auf die Zeichen und ... CM. Den Text von M zieht James vor; mir scheint er eine allgemeine christliche Korrektur des viel konkreteren und selteneren Gedankens von SA. — 23 Die ethischen Anforderungen und Maßstäbe, nach denen der himmlische Lohn gegeben wird, sind höchst interessant. Sie schließen sich an Jes. 1 7, andere Prophetenstellen und Mt. 25 35 ff. deutlich an, die letzte Vorschrift erinnert an Tob. 1 20; doch vgl. Aristides ap. 15. Reiche Häuser mit Sklaven- und Klientenscharen, ja vielleicht ganze christliche Städte stehen dem Mahnenden vor Augen. Ein starker Einschlag des Jüdischen, über das Urchristliche hinaus tritt uns hier wie in anderen Gedanken und Einrichtungen der Kirche entgegen. Naturgemäß, denn je größer die Gemeinden wurden, je mehr sie mit der bürgerlichen Gemeinde zusammenfielen, desto mehr brauchte man Vorschriften für das bürgerliche Leben. Da hatte das Judentum am besten vorgearbeitet, von ihm übernahm man alles Brauchbare; jüdische Abfassung des Stückes anzunehmen, ist man darum noch nicht gezwungen. — 24 vgl. Hebr. 4 9. — 26 Kinder] servos SA (quos CM), hier wohl eine falsche Uebersetzung von παῖδας. — verloren gehen] vgl. Joh. 17 12. — Zahl, die du hattest] Ist der Text richtig, so will er sagen, daß das himmlische Zion soviel Kinder = Christen haben soll als das jüdische Volk Seelen zählt. Nach anderer Ueberlieferung sollen die Christen auch wohl die Zahl der gefallenen Engel ausfüllen. — 29 auf daß ... schauen] SA; mich fürchten alle; meine Augen sehen die Geenna CM, d. h. die Völker werden aus Furcht den Söhnen nichts zu tun wagen, weil sie wissen, Gott ist allgegenwärtig und sieht alles wie in der Unterwelt so auch auf Erden. SA meinen: die Söhne werden nicht der Hölle verfallen, sondern in das Paradies kommen. — 31 Der Text von CM ist hier verderbt, die Konjektur, die James auf sie gründet: ich will sie herholen von den Vögeln (volatilibus) der Erde und den Fischen des Meeres (statt et confirma mare C καὶ ἰχθύων θαλάσσης) ist unwahrscheinlich. — 32 Schließe in die Arme] SA; stärke d. K. CM, abgeblaßt. — 33 Gebot des Herrn] SA; dies Gebot CM. — 34 Weissagung auf Jesus. — denn nahe ist ... kommt] SA; nahe ist das Ende der Welt und die Verminderung der Menschen (nämlich durch die Drangsal des Endes) CM. — 36 Der Text nach SA, die Uebersetzung des letzten Satzteils unsicher, man kann auch übersetzen: ich rufe meinen Heiland zum Zeugen an. CM lauten: Fliehet die Finsternis dieser Welt, welche eure Herrlichkeit gefangen hält. Ich bezeuge, daß mein Heiland von Gott beauftragt ist (nämlich: zu kommen). Empfangt und danket dem, der euch .... Reich. James zieht diese Fassung vor. — 37 Die Gabe des Herrn] commendatum domini SA (CM: Ich bezeuge, daß mein H. von Gott beauftragt ist), nach Roensch = τὴν παραθήκην τοῦ κυρίου 2. Tim. 1 12. 14. Hi will es auf Jesus beziehen: τὸν κεχαρισμένον oder ἀγαπητὸν τοῦ κυρίου (S. XLVIII) den Geliebten des Herrn. — 37 berufen in sein h. Reich] vgl. 1. Thess. 2 12, 1. Petr. 2 9, 2. Tim. 4 18. — 38 Versiegelt] vgl. Offbg. 7 2—8 14. — Mahl des Herrn] vgl. Mt. 26 29, Lk. 14 12. 16, Offbg. 19 1. 7. — 39 Finsternis der Welt] vgl. 1. Petr. 2 9, Eph. 6 12. — Gewand] vgl. Offbg. 7 9. — 40 Weißgekleidet] vgl. Offbg. 7 9. — Gesetz ... erfüllt haben] vgl. Hermas, Gl. VIII und IX 16 und 17, die dem Verf. neben der Offbg. hier vorgeschwebt zu haben scheinen. — 41 CM ändern nach Offbg. Joh. 7 9: die niemand zählen konnte. Vgl. die Anm. zu Hermas, Gl. IX 6, 1. — 43 wuchs noch

mehr empor] entweder soll das heißen: durch die Krönung der Märtyrer ward Jesus immer mehr erhöht, oder es ist exultabatur zu lesen: er frohlockte mehr (und mehr).

XXI c.
Das sechste Buch Esra.

(H. Weinel.)

Literatur.

Vgl. das zum fünften Esrabuch Gesagte, das auch hier gilt.

Zur Einleitung.

(1.) Der Text ist aus denselben Handschriften zu erheben wie der des fünften Buches. Die Ueberlieferungsgeschichte ist dieselbe wie die des fünften und lateinischen vierten Esrabuches.

(3.) Datirungen: Lücke (a. a. O. S. 185 f., 212): „Da man nicht weiß, was an den historischen Andeutungen für den Apokalyptiker vergangen, und was für ihn noch zukünftig war, so ist bei der Dunkelheit der Schilderung 15 28—33 am geratensten, bei der allgemeinen Bestimmung, daß das apokalypt. Bruchstück zwischen der Mitte des dritten und dem Anfange des vierten Jahrhunderts geschrieben zu sein scheine, stehen zu bleiben". Volkmar (a. a. O. S. 271): „Ein apokalyptisches Zeitblatt der Märtyrerzeit des Decius und Aurelian um 260 nach Chr." v. Gutschmid hat die Datirung des Buches ins Jahr 263 n. Chr. ausführlich zu begründen versucht (a. a. O. S. 1—24) mit einem großen Aufwand von gelehrtem Material. Trotzdem scheint mir die Hypothese unhaltbar. Selbst wenn man sich über die höchst auffallende Lesart von SA* (exient nationes draconum Arabum in curris multis), die mir ganz nach einer Glossirung durch „Arabum" aussieht, wegsetzen oder die (sicher erleichterte) Lesart von C: exient nationes Arabum in curros multos (M exient nationes et arabunt in currus multos) annehmen wollte und bei den Carmaniern die Lesart von AM (carmine) einfach als „stupid guess" (James) behandeln mag, bleibt immer noch des Unsicheren und Unpassenden so viel, daß eine genaue Fixirung überhaupt als ein Unternehmen von sehr zweifelhafter Berechtigung erscheint. Im Jahr 263 war Macrianus, der Usurpator, der, so viel wir wissen, allein während der Regierung des Gallienus Christen bedrückt hat (Dionysius von Alexandrien bei Euseb. KG. VII 22 4) längst beseitigt. Die genaue Datirung v. G.s beruht auf zwei Voraussetzungen, die nicht richtig sind; es sind 1) die Annahme, als ob unsere Kenntnis der Verhältnisse ausreichend sei für solche feinen Versuche, 2) der Glaube, als ob alles in den Apokalypsen Beschreibung geschehener Ereignisse sei, soweit man nicht ganz deutlich die Weissagung erkennt. Dabei wird vergessen, daß es sich sehr oft um Verarbeitung tradirter Stoffe, stets um ein Arbeiten mit tradirten Ausdrucksmitteln handelt. Das Gleiche gilt gegen die Ansätze von Hilgenfeld (a. a. O. S. 208 ff.) und James (a. a. O. LXIV u. LXXVIII), die das Buch im Abendland im Jahre 268 entstanden sein lassen.

Für das Bruchstück einer größeren in Aegypten verfaßten jüdischen Schrift hat Ewald (Geschichte des Volkes Israel VII 1859 S. 76) das Buch gehalten, sicher mit Unrecht.

Erklärungen.

15 4 sterben] SA; und wer gläubig ist, wird durch seinen Glauben gerettet werden CM. — 6 ihre] der Widersacher. — 10 Aegypten SA] Als

Fremdling CM. — 11 wie einst] beweist, daß Aegypten nicht bildlich, sondern wirklich gemeint, die Apokalypse also wohl in Aegypten geschrieben ist. — 13 Brand] SA uredine, C...gine, M aurugine, wohl aerugine (James), gemeint ist der Brand oder Rost am Getreide. — Sturm] sidus, das Wort ist rätselhaft, sidus steht im Text (vgl. 35. 39. 40) völlig indeklinabel. Gutschmid S. 3 nimmt es als Mißverständnis eines ἀστραπή als ἄστρον. Aber „Blitz" paßt nicht überall, sondern nur „Sturm" und „Unwetter". — 14 Die Drohrede erweitert sich, also ist das Schicksal des „Volkes" nicht nur in Aegypten Bedrückung durch die Ungläubigen. — 16 Der Kaiser als Führer (princeps) aller anderen kleinen Könige und Statthalter. Diese sind in gegenseitiger Fehde und im Aufruhr gedacht in der ganzen Welt. — 18 Also ist auch diese Stelle nicht auf Aegypten und Alexandrien im besonderen zu deuten, nnd sie ist sicher nicht vaticinium ex eventu, sondern eine echte Weissagung (gegen Gutschmid). — 19 Uebersetzung zweifelhaft, weil der Text heillos verderbt. — 20 Norden] lies nach A a borea, oriente (SCM) ist geraten. — Text fraglich: libano SAM, libie C, nach Gutschmid und James = libe, λιβός eig. Südwesten. Gutschmid: „im Osten und im Süden, im Südosten und im Südwesten" nach S und A. — 21 Soll nach dem Folgenden heißen: sie werden sich unter einander ebenso Schlimmes antun, wie sie den Christen getan haben. Und das ist Gottes Vergeltung. Nicht ist mit Gutschmid zu übersetzen: „daß sie sich unter einander zusammentun und zurückverlangen, was sie ihnen (den Römern) einst gegeben haben". In jeder Weise falsch, sowie die daraus für die Abfassungszeit gezogenen Schlüsse. — 23 SA, wie wenn Stroh angezündet wird CM. Der Satz ist futurisch in CM und bei Gildas, perfektisch in SA, hier aber ist der futurische Sinn wohl vorzuziehen, das Perfektum wird innerlateinische Verschreibung sein (James). — 24 abtrünnige Söhne] nimmt Hilgenfeld für filii apostatae = οἱ υἱοὶ τοῦ ἀποστάτου = Söhne des Teufels. — 26 Derselbe Wechsel von Perfekt (S) und Futurum (A Gildas C M) wie in 23. Hier ist wohl das Perfekt vorzuziehen, weil 24 ff. erklärt werden soll, warum auch unter den Gläubigen viele dem Verderben verfallen, und sie gewarnt werden müssen. — 28 von Osten] SAM, ging nach Osten C. — 29 die Völkerschaften der (in der Uebersetzung Druckfehler: des Drachen) Drachen der Araber] so oder „Völkerschaften arabischer Drachen" (Gutschmid, obwohl arabs eigentlich kein Adjektiv ist) nach SA*; es werden (die) Völkerschaften der Araber (oder von Arabern) auf viele Wagen steigen C; es werden Nationen ausziehen und pflügen (et arabunt, Schreibfehler) auf vielen Wagen M. James liest: „Es werden (die) Völkerschaften (der) Araber auf viele Wagen steigen" (in curros multos, nach S und CM). Mir scheint Arabum zwar sicher zum überlieferten Text (SA*CM) zu gehören, aber doch eine alte Glosse zu draconum zu sein. — ihr Zischen] AM; und ihr Blasen (wird) so S, und dort (wird) ihr Klagen C. — 30 Carmonii SC, Carmini A, Carmine M A*. Vgl. Apokr. S. 312. — 31 eingedenk seines Ursprungs] „weil nämlich der Drache stärker ist als der Eber" Gutschmid, Verlegenheitsauskunft. Wir müßten wissen, um wen es sich handelte, und die Verhältnisse genauer kennen, um den Satz zu verstehen. — 32 verstummen vor ihrer Kraft] SA; ihre Kraft fürchten CM. — ihre Füße zur Flucht wenden] SA; + und ihr Angesicht nach Norden C, werden ihr Angesicht nach Norden wenden M. — 33 auflauert] subsessor SA, ein Belagerer (obsessor) sie belagern CM. — 34 Osten] SA; und Westen CM. — Uebersetzung von 34 fraglich, Gutschmid übersetzt ähnlich. Angenommen ist dabei, daß nubes Plural und illorum Schreibfehler für illarum ist; facies ähnlich wie 28 gedeutet. Man kann auch übersetzen: „Siehe — eine Wolke von Osten und Norden bis hin nach Süden! Und ihr (der Carmanier) Antlitz ward ganz starr, voll Zorn und Sturm", aber das ist noch schwieriger. Gutschmid deutet die Wolken auf Gotenscharen, die in das Reich einfallen. Wie unsicher jede Deutung ist, wird dem Leser wohl klar sein. — 35 Unwetter] wieder das rätselhafte sidus. Gutschmid: „reichlicher Blitz". — 36 Hinterbug] SA; die Kniekehlen CM. — 39 Wer hier gemeint ist, kann niemand sagen. — einschließen]

recludent SA, repellent „zurücktreiben" CM, nach dieser Lesart vermutet James in SA Verderbnis aus retrudent „zurückstoßen" — die er ... aufsteigen lassen] nach SA, wo sich der Satz auf 34 zu beziehen scheint; und ihn zurücktreiben und er wird im Zorn eine Wolke aufsteigen lassen CM. — entstanden war] natum SCM, nach A* noto, also von Osten, Süden und Westen; in 34 war allerdings der Norden und nur in CM außer dem Osten der Westen genannt. — wird verletzt werden] so in allen Handschriften, vielleicht ein Uebersetzungsfehler. — 40 Unwetter] (sidus) SA; Finsternis CM. — jeden Hohen und Erhabenen] SA; alles Hohe und Erhabene CM. — Die Bachtäler] weisen nicht nach Aegypten, höchstens nach dem äußersten Süden. — 42 Mauern] Burgen? muri = τεῖχη? — Bäume] ligna: wörtliche Uebersetzung von ξύλα. — ihr Getreide] SA, wobei „ihr" auf die Bewohner der Städte und Burgen geht; die Kräuter der Felder und ihren (der Felder) Weizen CM. — 43 Babylon] bildlich für Rom. — 44 bei ihm (Rom)] SA; an einem Platz CM. — bis sie... zerstören] Zusatz nach CM. — 45 Hier ist deutlich, daß die Wolken und Wasserbäche nur Bilder für Menschen sind. — 46 Asien] Kleinasien, seine „Töchter" sind wohl bildlich die Städte, Babylon = Rom; das Ganze nach Offb. Joh. 17 5 und 18 10 ff. — 47 Schandgewerbe CM, zur Hurerei SA, wohl verdeutlicht. — 48 Listen] SA; um ihren Mächtigen und Fürsten (Kaisern) zu gefallen und damit du berühmt würdest und gefielest durch ihre Hurerei CM. Ob diese Worte per homöoteleuton in SA ausgefallen sind, ist mir nicht so sicher wie James. — 49 sollen...töten] SA; fehlt in CM. — 50 deiner Macht] SA, deines Antlitzes CM. — 51 a nach SA, CM verderbt. — deine Mächtigen und Liebhaber] SA; deine mächtigen Liebhaber CM. — 52 SA, hätte ich so . . . geeifert CM. — 53 lachend] CM; sprechend über SA, Schreibfehler. — 55 in deinen Schoß] CM, SA lassen es aus. — 56 tust] CM; tun wirst SA, wohl Schreibfehler; denn nirgends sonst liegen die Schandtaten in der Zukunft. Der Verf. gibt sich keine Mühe, die Rolle Esras zu spielen. — 58 Die Berge als letzte Zufluchtsstätte Mc. 13 14, Mt. 25 16, Lk. 21 21. — 59 Infelix primaria venies SC (M), A propter priorem miseriam; A hat hier bis 16 33 oft abweichenden Text. James vermutet propter priora miserrima = ἐν πρώτοις ἐλεεινός. — 60 verhaßte] oditam A, odiosam C, vielleicht ein Schreibfehler für otiosam. SM = die müßige, üppige. — Die Stadt] ist vielleicht Ephesus. Wer die Zerstörer sind, ist auch nicht deutlich. Wenn sie auf dem Rückweg von Babel-Rom nach Asien kommen, scheinen sie als Orientalen gedacht. Der Text steht in diesem Satze freilich keineswegs fest, wenn auch das Uebersetzte nach A und CM im ganzen das Richtige sein mag. S bietet: wenn sie nach dem zerstörten Babylonien wieder zurückkehren. — 61 Stroh] A, Stoppeln SCM.

16 1 härenem Tuch] fehlt in AC. — 6 wenn Stroh ... worden ist] A, Gildas, in Stoppeln, die eben Feuer gefangen haben SCM. — 14 f. und wer wird ... die Erde] SCM; und wer wird sich nicht fürchten? Vor seinem Angesicht ist die Erde . . . A, Gildas. — 15 die Fundamente] SCM, das Getreide der Erde (oder des Landes) A. — 22 emporsproßen] SCM; emporblühen A, Gutschmid konj. „sich verdoppeln" (geminabuntur für germinabunt). Er meint, hier für die Zeitbestimmung Daten gewinnen zu können: „Es liegt auf der Hand, daß der Verf. während der guten Zeit schrieb, die den Glauben erweckte, es hätten die Uebel ein Ende" (S. 20). Das ist richtig; aber was er dann von Aehnlichkeit unserer Stelle mit den Briefen des Dionysius von Alexandrien aufzählt, ist entweder zu wenig oder zu allgemein oder Stil der Bußpredigt wie der Gedanke, daß die Menschen sich trotz der Plage nicht bekehren. — 24 Die Hss. bieten consoletur „trösten". — 25 Keiner] SM, kein Bauer AC. — 27 SCM, A: die Traube wird sich neigen zur Lese; aber wer wird sie anbinden? — 30 an den einzelnen Bäumen] fehlt in A. — 31 sorgfältig] C leistet sich den Scherz, ein „zu wenig" dazuzusetzen. — 36 Es beginnt jetzt die Mahnung an die Christenheit, nachdem die Drohrede an ihre Bedrücker zu Ende ist. — 37 SA, weichet nicht von dem Herrn und seid nicht ungläubig dem ... CM. — 40 Die Stelle ist sowohl in SA wie

in CM nicht ganz deutlich. Die Uebersetzung mag ungefähr den Sinn treffen. — 41 Fremdlinge] Diesen altchristlichen Gedanken (vgl. 1. Petr. 2 11, 1 1. 17, Eph. 2 19, Hebr. 13 14, 12 22 ff., Hermas Gl. I, 2. Clem. 5, 1) bieten SA, CM dagegen: seid bereit zum Krieg, passet euch dem Leiden an, seid so als wäret ihr Bewohner der Erde! Ein Gedanke, den in Röm. 12 11 Rec. und Luther haben und dem der andere zu Grunde liegt, nur für das entgegengesetzte Verhalten ausgenutzt. SA bieten wohl das Richtige, wie aus dem Folgenden zu schließen, wo der Gedanke und wohl auch der Wortlaut von 1. Kor. 7 29 ff. eingewirkt zu haben scheint. — 47 Darum sollen ... wissen] in SA ausgefallen. — 48 Beute macht. Dem] CM, Beute macht, so lange sie ... schmücken. Umso mehr ... SA. — 50 Buhlerin] nach SA zu vermuten und nach dem Zusammenhang zu lesen, CM wie eine Buhlerin eifert wider ... — 51 welcher ... heimsucht] CM; welcher die (=Gerechtigkeit) (oder den) verteidigt, die (oder der) jede Sünde .. aufsucht (aufdeckt, straft) SA. —52 Werken] SA; und ihren bösen Gedanken CM. — 54 noch ... gehandelt] CM; fehlt in SA. — Feuerkohlen] Spr. Sal. 25 21 f., Röm. 12 20, hier mit ganz origineller Wendung. — 56 Es werde die Erde] SA; es werde der Himmel und er ward, es werde die Erde ... CM. — 57 gegründet wurden] SA; geschaffen wurden CM. — 58 seinen Inhalt] SA; seine Fundamente CM. — 59 die Welt] CM; das Meer SA. SA haben die schwierigere Lesart, die aber vielleicht bloß Schreibfehler ist. — 62 ihm Atem ... erforscht] SA; ihm Atem und Verstand des Lebens gegeben hat. Und den Atem kennt der allmächtige Herr, der alles gemacht hat und das Verborgene erforscht, und im Verborgenen das Gewisse (findet) CM. — 65 wahrhaftig ... erforschen] SA, scrutinando scrutinabit Nachahmung einer hebräischen Konstruktion mit absol. Infinitiv, Biblicismus. — zur Schau vorüberführen] Uebersetzung nicht sicher: traducet vos omnes SA, in illa (facta) CM, nach dem Folgenden sehr wahrscheinlich. — 66 Tage] am Gerichtstage. — 67 und seiner Engel] SA; des Herrn und seiner Herrlichkeit CM; educabit SA. — 69 Nach CM, SA haben mißverstanden. Diese Verfolgung ist nach allem bereits da und wird in der beschriebenen Weise ausgeübt. — 71 Die Stelle ist unübersetzbar, der Text unerkennbar: erit enim locis locus et in vicinas civitates S, erit enim in (zugefügt) locis (orig. —cus) et in vicinis civitatibus (orig. —tis) A, erit enim (+ in M) locis per vicinas civitates CM. — 74 Probehaltigkeit meiner Auserwählten] SA; + und ihr treues Dulden CM. — Vgl. 1. Petr. 1 7. — 75 Hier ist der Hauptzweck, um dessen willen das Ganze geschrieben ist, deutlich ausgesprochen. — 78 eingeschnürt] SA; eingeschlossen CM. — Ganz deutlich ist weder dieser Text von S, noch der von ACM, die statt „seine Saat“ „sein Pfad“ lesen (statt semina semita); noch andere Textschwierigkeiten sind damit verbunden, so daß die Uebersetzung nicht sicher ist.

XXII.

Christliche Sibyllinen.

(J. Geffcken.)

VI.

Das Gedicht ist ein häretischer Hymnus, über den ich das Nötige in TU N. F. VIII 1 S. 31 f. gesagt zu haben glaube, eine Arbeit wahrscheinlich des 2. Jahrhunderts n. Chr.

6 Daß Christus unter einer Feuererscheinung getauft wurde, ist eine alte häretische Anschauung, worüber der Kommentar meiner Ausgabe (Leipzig 1900)

S. 130 zu vergleichen ist. — 11 das ungehorsame Volk (Jes. 65 2) ist ein stehender Ausdruck der Sibyllen. — 15 aus einem Ranzen] so (πήρης) las Laktanz und ähnlich (σπείρης) die eine m. E. bessere Handschriftenklasse, die andern haben ῥίζης: aus einer Wurzel. v. Wilamowitz zieht dieses vor, ich bin mehr für jenes; es ist ja die ganze Zeit nur von den Wundern des Herrn die Rede. Vgl. sonst meine Bemerkungen in TU N. F. S. 31. — 18 f. Adam und Eva sahen den Herrn in seiner Präexistenz. — 19 ist greulich gefaßt; von einer Gegenseitigkeit ist doch keine Rede. Der Sibyllist will sagen: beide, Adam und Eva, von denen die eine aus der Seite des andern stammte, sahen ihn; er spart sich aber ein singularisches Unterscheiden und setzt den einfachen Plural mit ἀπ' ἀλλήλων. — 20 die Erde] d. h. nicht die Menschheit, sondern jenes belebte, fast persönliche Wesen im heidnisch-griechischen Sinn, wir würden sagen: die Natur, die da πᾶσα γέλασσε, wenn die seligen Götter die „heilige Hochzeit" begehen, oder ein Götterkind geboren wird. Dieselbe rein heidnische Anschauung hat besonders auch die VIII. Sibylle 475 f. Ebenso zeigt die poetische Schilderung des Protevangelium des Jakobus 18 (siehe Apokr. S. 61) die ganze Natur in wacher Stille der Geburt des Herrn entgegenharrend.

25 In den Hss. steht εἰς ὕβριν καὶ πνεῦμα. Mendelssohn vermutet εἰς ὕβριν καὶ πῶμα.

27 Das Kreuz kommt in den Himmel: so will es das Petrusevangelium V. 39 (Apokr. S. 31 35), und andere Nachrichten halten daran fest.

VII.

Das VII. Buch ist von allen Sibyllenbüchern durch sein oft mystisches Wesen verschieden. Bei den anderen Sängen ruft der schlecht erhaltene Text die meisten Unverständlichkeiten hervor, hier ist es auch der absichtlich dunkle Inhalt. Glücklicherweise sind wir wenigstens so weit, daß wir den gnostischen Einschlag (vgl. 71. 76—91, besonders 139 ff. und dazu meine Bemerkungen in TU S. 34 f.) mit Deutlichkeit erkennen. Es ist also eine häretische Schrift, deren Stellung im einzelnen die Theologen bestimmen mögen und werden.

4 Delos' Irrfahrt auf den Wellen war eine alte Sage, auch das Orakel bei Herodot VI 98 spielt darauf an. — 6 das gegen dich flammende Feuer] eigentlich falsch das κατὰ σοῦ übersetzt; es heißt im Grunde: das von dir herab (vom Aetna) brennende Feuer.

7—12 sind Reste einer Erinnerung an Noah. Wilamowitz sieht darin nur Randnotizen, die aus dem ersten Buche (183. 125. 193—195) stammen sollen. Ich habe darüber in TU S. 35 gehandelt und will hier nur noch einmal daran erinnern, daß m. E. einer solchen Anschauung u. a. das einführende und eine weitere Erzählung vorbereitende τις in 8 widerspräche.

16 über die Lesung vgl. meine Ausgabe S. 134.

24—28 ist eine ganz seltsame, sonst durchaus nicht belegte Vorstellung. — 24 ὁ γεννηθεὶς ist überliefert, Bleek las γεννητής, das ich hier übersetze. — viel durch Sterne] ἄστρ' ὃς πολλά (ὃς ἄστρα π.) überliefert, ich lese ἀστράσι πολλά. — 27 messend] d. h. der ganzen Länge nach sie mit Feuer bedeckend. Die Vorstellung ist, wie angedeutet, durchaus ungewöhnlich. — 34 Flüsse ausgießen] ποταμοὺς (ποταμοῖς) φαίνουσιν (ἐμφαίνουσιν) überliefert, ποτ. προχέουσιν Buresch.

38—50 Es ist hier dunkel, wie oft in diesem Buch, aber m. E. doch noch erkennbar eine Erinnerung an die Kämpfe der Römer mit den Parthern vorhanden. Zuerst wird von dem Trieb aus der neuen Wurzel, die einstmals allen Nahrung gab, gesprochen. Der neue Trieb, das sind die Parther, die aus persischer Wurzel kamen. An die Wurzel Jesse ist nicht zu denken, darum habe ich auch 38 „Schößlingen" (ich vermute κλήμασιν, Hss.: τὴν κτίσιν) gesetzt. Dann kommt eine Lücke. Nun wird fortgefahren: wenn andere über das streitbare Persergeschlecht (vgl. unten im einzelnen) herrschen, d. h. wenn neue Könige kommen. Damit wird dann die alte Tradition von asiatischer Blutschande verbunden (vgl. meine Ausgabe S. 135). Nun

erwartet man: dann wird die Strafe kommen, aber jetzt ist die Rede von dem Römerkriege, und gerade dann sollen die Römer unterliegen, deren Feldzeichen in ganz dunklen Versen geschildert wird. So werden Parther resp. Perser und Römer gescholten. — 40 um die Fülle der Zeit] ἀμφὶ χρόνοις ἔσται πλέον Hss., ἀμφὶ χρόνον ἔ. π. lese ich. — 41 über der streitbaren Perser Geschlecht: Πέρσαι μαχίμων (μάχιμον) φῦλον die Hss., Περσῶν φῦλον μαχίμων lese ich. — Zu 43–45 habe ich in meiner Ausgabe S. 135 die Belegstellen angeführt und gezeigt, wie dies Motiv in der Apokalypsenliteratur verallgemeinert wird. — 50 überliefert: ἐκπρομολόντα φέρον γε ἀεὶ (φέρουσ' αἰεὶ) σημεῖον ἀνάγκης; Mendelssohn und ich fanden unabhängig von einander ἐκπρομολὸν τὸ φέρον γ' αἰεὶ σημεῖον ἄναγνον. Das Heiligtum der Legion, der Adler, ist dem Christen m. E. als Götzenbild anstößig. Doch wandeln wir hier auf unsicherem Boden. — 52 Vom Austrinken des Grabes zu sprechen, scheint sehr albern, aber der Sibyllist hat ursprünglich das Bild nur von der Hochzeit brauchen wollen, eine allenfalls in solcher Literatur noch zulässige Verbindung. — 54 und Klappern] καὶ κρόταις τ' die Hss., κροτάλοισίν τ' Buresch.

55 Kolophon, d. h. Klaros, das im 2. Jahrhundert n. Chr. noch große Verehrung genoß. Der Sibyllist spricht mit dem Neide des Konkurrenten. — 58 Ἄργος Wilamowitz, αὐτοῖς Hdss. — 59 den Hunden und Vögeln, unter den Schwertern] καὶ κυσὶ καὶ πτανοῖς ὑπὸ ῥομφαίαισι vorzüglich Wilamowitz, ὦ κυσὶ καὶ ποταμοῖς καὶ ῥ. Hdss.

64 letztes Land] ὕστατον Meineke ὕπατον Hss. — 69 Urheber, Logos dem Vater geworden war] αὐθέντης γεγένητο λόγος πατρὶ Alexandre αὐθ. (ἐ)γένετο λόγῳ πατρός Hss. — 71. 72 vgl. die (gnostischen) Parallelstellen in meiner Ausgabe S. 137. — 76–91 ist ein gnostisches Mysterium, wie ich in den TU S. 34 f. ausgeführt habe. Der Hausherr läßt vor seinen Angehörigen eine wilde Taube unter Gebet fliegen und gießt Wasser ins Feuer, um die Jordantaufe (vgl. VI 6) nachzuahmen; ähnlich mystisch verfährt er bei der Aufnahme eines Armen.

79 wilde Taube] ἀγρίηνα πετεινά die Hss., ἀγρίην σοι πέλειαν lese ich. Die wilde Taube ist nötig, weil ihr schnelles Verschwinden am ehesten das πνεῦμα nachahmt. — 82 ff. ist schwer zu verstehen. Ueberliefert ist ὥς σε λόγον (λόγος) γέννησε πατήρ, πάτερ ὄρνιν ἀφῆκα | ὀξὺν ἀπαγγελτῆρα λόγων λόγον ὕδασιν ἁγνοῖς | ῥαίνων σὸν βάπτισμα... Wer wird angeredet? Was ist der Sinn des Mysteriums? Die Taube ist das Sinnbild des gotterzeugten λόγος, ist Logos selbst; sie soll die Gebetsworte des Hausherrn, der die Feuertaufe nachahmt, zu Gott bringen. Also schreibe ich ὥς σ. λ. γ. π., ὥς ὄρνιν ἀφῆκα. Vgl. meine Ausgabe S. 137. — 90 Gib beides] d. h. Geld und Nahrung. — 91 Danach ist eine Lücke, in der stand, daß der Mann den Gegenstand seiner Bitte mit sich nahm (oder mit ihm davonzog, wenn wir ἀπήγαγεν intransitiv fassen).

93 lückenhaft, entweder fehlt etwas vor ἁγνόν oder nach ἀδούλωτον, weniger wahrscheinlich nach ἐλεγχθέν. Was ich geschrieben: die durch Feuer sich in ihrem Sproß erwies, ist Vermutung; überliefert ist περὶ γέννας ἐλεγχθέν. An die Gehenna und ihre Prüfung ist m. E. nicht zu denken, was sollte die hier? Ich schreibe daher, auf die Feuertaufe im Jordan Bezug nehmend: πυρὶ γέννᾳ ἐλεγχθέν = die Majestät (σέβας), die durch Feuer in ihrem Abkömmling d. i. dem Logos sich erwiesen hat.

97 Der „zehnte Zeitraum", die „zehnte γενεά" ist sibyllinische Rechnung, vgl. meine Ausgabe S. 27 zu II 15.

100 Mygdonien wird Verderben gedroht wegen der dort sprudelnden heißen Quellen, das ist echt sibyllinisch: vgl. III 461. V 118. 124.

112 Die du einst glanzvoll strahltest] überliefert λαμπρόν ποτε καὶ μαρμάραν σε (μαρμαῖρον); ich lese λ. π. μαρμαίρουσα.

125 nicht mit Sternen erleuchtet, sondern im Feuer erliegt] so versuche ich, mit einem sehr flauen Wortspiel und etwas fehlerhafter Konstruktion die Ausdrucksweise des Sibyllisten wiederzugeben: οὐκ ἄστροις, ἀλλ' ἐν πυρὶ κεκμηῶτα, die Wilamowitz S. 139 meiner Ausgabe treffend erklärt. — 126 f. vgl.

Wilamowitz' Emendation und Interpretation ebenda. — 131 zum dunkeln Rauch... sich verwandelte] ἀλγηθέντα oder ἄλγεα θέντα Hss., ἀχλυνθέντα Wilamowitz. — 137 nicht ihr Leben ändern] οἵ βίον ἀλλάξουσι Hss., ich habe οὐ βίον ἀ. emendirt.

139 f. Anteil... Achtzahl (κλῆρος ... ὀγδοάς) sind gnostische Begriffe, wie ich S. 140 meiner Ausgabe zeige. — 141 Wie man das hübsche „unerbittlich" (ἀπειθής) in ein plattes „lichtlos" (ἀφεγγής) umändern konnte, ist mir unerfindlich. 145 dein Geschlecht] diese Anrede ist ebenso wie 150 dich belehren (ὅστε διδάξει, ὥστε δ. Hss.) ganz allgemein zu fassen, gemünzt auf den Angeredeten, den Hörer. — 151–168 sind z. Tl. verzweifelt unklar. Was ich darüber habe ermitteln können, sehr verbesserungsbedürftige Thesen, findet sich in den TU S. 37. Die Sibylle als große Hure ist jedenfalls merkwürdig genug. Es wird hier ganz von dem halbwegs heiligen Charakter der Sibylle abgesehen und mit Nachdruck betont, daß sie als Heidin eigentlich auch nichts tauge und daher Strafe zu erwarten habe.

III 1—45.

Das Proömium des sogen. III. Buches enthält zwar keineswegs direkte Anzeichen für christliche Herkunft, da es aber eine nicht geringe Aehnlichkeit mit den in den ‚Fragmenten' 1 und 3 vertretenen Predigten an die Heiden besitzt, diese Fragmente aber aus christlichen Trugschriften des 2. Jahrhunderts (vgl. meine Untersuchung darüber in den TU S. 69 ff.) zu stammen scheinen, so möchte ich auch hier einen in das sonst jüdische III. Buch eingedichteten oder vielmehr ihm angedichteten Passus erblicken. Die Wunder der Schöpfung, wie sie von 20 ab gepriesen werden, gehen wohl auf jüdisch-stoische Einwirkung zurück; vgl. meine Ausgabe S. 47.

1–7 ist traditionelle Formel in der Sibyllistik. Die Prophetin, die da singt, weil sie muß, weil Gott es ihr befiehlt, leidet schwer unter dem Zwange des überirdischen Geistes. Sie weiß selbst ja nicht, was sie sagt, sie ist nur das Gefäß der Gottheit, und der müde Mensch in ihr lehnt sich auf gegen den Willen des Höchsten. So hat es auch schon die alte Sibylle des Heidentums getan, damit gewann sie, zuerst absichtslos, dann freilich sehr bewußt, das Herz der Menschen. Auch wir stimmen wohl, wenn wir diese endlosen, oft auch wenig interessanten Prophetien lesen, mit der Sängerin ein in den Ruf: genug!

1 Der Text ist korrupt: Ὑψιβρεμέτα, μάκαρ, οὐράνιε, ὃς ἔχεις τὰ Χερουβίμ; ich lese Οὐράνιε, ὑψιβρεμέτα, ὃς ἔ. τ. χ.

11–32 vgl. die vielen Belegstellen aus patristischer, wesentlich apologetischer Literatur in meiner Ausgabe. — 25 Adam heißt bei der Sibylle τετραγράμματος, weil sein Name, wie sie gleich selbst kommentirt (26), die ἀντολίη, die δύσις, die μεσημβρίη und den ἄρκτος bedeutet. Derselbe jüdische Einfall ist im slavischen Henochbuch 30 S. 29 Bonwetsch zu finden: Und ich setzte ihm einen Namen von vier Bestandteilen, vom Osten, vom Westen, vom Süden, vom Norden. Das übernahmen dann die Christen; vgl. die Stellen in meiner Ausgabe S. 48. — 33 und bangt nicht] τηρεῖτε Hss., οὐ τρεῖτε oder οὐ τρέμετε ich, ληρεῖτ' ἐς Mendelssohn und Wilamowitz. — 41 der reich ist und besitzt] πλουτῶν καὶ ἔχων Hss., πλοῦτον κατέχων? — 45 die Witwen buhlen mit andern Männern und haben keine Richtschnur des Lebens: soweit ist der Text in Ordnung. Dann folgt in den Hss. ἀνδρῶν αἳ λαχοῦσαι, woraus Meineke machte ἀ. λελαχοῦσαι. Ich übersetze demnach: wenn sie Männer bekommen haben, d. h. nachdem sie einmal so liederlich geworden, halten sie sich auch in der Ehe nicht. Man könnte auch ändern: ἀνδρῶν λελαθοῦσαι: ihrer Männer vergessend.

III 63—96.

Die Schilderung der letzten Dinge ist in dieser Zusammenstellung nicht uninteressant; mannigfach begegnet sich die Ausführung mit dem 8. Buch (75—80 vgl. VIII 194. 200, 82 vgl. VIII 233. 413, 86 vgl. VIII 339, 89 f. vgl. VIII 423 f. Auch

mit dem II. (jüdischen) Buche sind einzelne Berührungen zu konstatiren, worüber meine Ausgabe das Nötige bringt.

68 Beliar kommt aus Sebaste, d. h. aus Samaria. Das ist eine Widerspiegelung Simons des Zauberers, wie ich in den Preußischen Jahrbüchern 1900 S. 391 f. ausgeführt habe. Er hat (66) die Macht, Tote aufzuwecken, wogegen sich sonst viele christliche Zeugen auflehnen. — 69 f. wird er auch die gläubigen Israeliten verführen. In II 169 wird man nicht ganz klar, ob die ὅσιοι, die ἐκλεκτοί und πιστοί bloß unterworfen werden oder auch verführt. Das δεινὸς δ'αὐτοῖς χόλος ἥξει (170) würde die letztere Annahme nahe legen, wenn diese ganze Poesie in ihrer Zerfahrenheit überhaupt die Anwendung der gewöhnlichen Methode zuließe. Jedenfalls herrschen 175 wieder die ἐκλεκτοί. Hier an unserer Stelle ist aber kein Zweifel, daß die Auserwählten verführt werden. Die ganze sonstige Tradition zieht dies mit einem, „wenn es möglich ist" in Zweifel; s. meine Ausgabe S. 50. — 75 ff. Das apokalyptische Weib (vgl. auch VIII 194. 200) scheint mir, wie ich zu 77. 78 in meiner Ausgabe unter Hinweis auf 179 bemerkt habe, Rom zu sein. Warum sie eine Witwe heißt, weiß ich nicht; an Kleopatra zu denken, überlasse ich anderen, ebensogut könnte man auf Neros Mutter Agrippina verfallen. — 82 Das Aufrollen des Himmels gleich einem Buche ist nach Jes. 34 4 zum Inventar dieser prophetischen Schriften geworden (vgl. VIII 233. 413). — 84 f. Der Feuerstrom hat seine letzte Quelle in der stoischen Ekpyrosis. — 92 auch der große Aeon ist stoisch: Zeller, Die Philosophie der Griechen[3] III 154 ff., dann haben wir ihn im slavischen Henoch 65 S. 52 Bonw.

Daß dem Freunde wirklicher Poesie die Augen ob der dichterischen Schönheit der Sibyllen nicht mehr gleich Ewald aufleuchten, wird wohl niemand bestreiten. Aber eine Stelle wie 93—96 möchte ich einmal ausnehmen. Der Jubelruf über das Wiedererscheinen Christi verdient in seiner Form Lob. Und 96 ist sogar nicht ohne Tiefsinn. Freilich könnte man, wie ich vorgeschlagen habe, um diesem Dichter nicht zuviel zuzutrauen, ändern: τηνίκ' ἄρ αὐτὸν πρῶτον ἐπέγνων κ. τ. λ. „und da erkannten sie erst seine ganze Macht". Vielleicht wäre das dem sonstigen Geiste dieser Poesie angemessener, aber poetischer ist unstreitig die Lesart der Hss.

VIII.

Das VIII. Buch ist eine wahre Mustertafel der Sibyllistik; denn alles ist darin vertreten, Haß gegen Rom, ein Stück Kaisergeschichte, Nerosage, Eschatologie, heilige Geschichte usw. Von großem Interesse ist hier jedenfalls der Haß des Christentums auf das üppige Rom, der in der Heftigkeit seines Ausdruckes gelegentlich (34) fast an gracchische Leidenschaft erinnert (vgl. S. 143 meiner Ausgabe).

6—11 Die Aufzählung der einzelnen Reiche ist ein häufiges Motiv in der sibyllinischen Poesie, vgl. III 159—161. IV 49 ff. XI 19—314. Nach 18 ist natürlich eine Lücke anzunehmen. — 19 Größeres] hier ein ziemlich überschüssiger Komparativ.

46 f. steht da: πάντων ὧν ἐσεβάσθης δαίμονας ἀψύχους, νεκύων εἴδωλα καμόντων. Man darf hier nicht den Genetiv πάντων von δαίμονας abhängig machen: „die Geister derer, die du verehrtest", sondern muß vielmehr ein Anakoluth annehmen, so zwar, daß das nur durch Attraktion verdunkelte Objekt von ἐσεβάσθης: ὧν hier wieder frei wird und als Akkusativ hervortritt. — 49 Nach Emendation von Wilamowitz. Diese Gottheiten werden feierlich auf einen Thron gesetzt.

50 f. 15 Kaiser regieren über Rom von J. Cäsar bis auf Hadrian incl. — 52 ist in den Hss. verderbt aus einer Form, wie sie XII 163 zeigt. — 59 Der Verfasser versucht ein plattes Wortspiel: αἴλινος, sagt er, ist die Zeit, wenn der αἴλινος (Anspielung auf Aelius) zu Grunde geht.

65 ff. Hier sah Wilamowitz eine Verwechselung mit den drei Kaisern nach Neros Tode vorliegen. Das glaube ich nicht; wir haben vielmehr in den dreien, die Gottes Namen erfüllen, die Antoninen Ant. Pius, M. Aurel, Ael. Verus zu erkennen. Wieso sie Gottes Namen erfüllen, d. h. ihre Namen dem Zahlenwerte des

Namens Gottes gleichkommen, ist unklar. Der πρέσβυς ἀνήρ braucht natürlich kein alter Mann zu sein, sondern ist nach dem sonstigen Sprachgebrauch der Sibyllen ein ehrwürdiger Mann. Ueber die Erwartung vom kommenden Nero 70 ff. habe ich in den Gött. gel. Nachrichten 1899 S. 456 ff. gesprochen. — 72 Die Rückgabe des geraubten Geldes an Asien ist sibyllinisch, vgl. III 350—55 (heidnisch!). IV 145—48. — 73 Das Feldherrngewand mit dem breiten Purpurstreifen: ich lese: πλατυπόρφυρον ἡγεμονήων ζῶσμ', wo die Hss. φῶς bieten. — 84 Dies ist ein altes apokalyptisches Motiv, wie ich auf S. 146 meiner Ausgabe vermerke. — 88 Der rötliche Drache ist wohl Nero; die Aehnlichkeit mit der Apokalypse des Johannes δράκων μέγας πυρρός ist unverkennbar. Das nächste: ὁπόταν ἐπὶ κύμασιν ἔλθῃ | γαστέρι πλῆθος ἔχων muß doch wohl davon verstanden werden, daß der Drache oder die Schlange irgend etwas Greuliches gebiert; daß sie zu den Wogen des Meeres kommen soll, ist mir bei dieser Zusammenstellung undenkbar. — 89 „ernährt" (θρέψει) halte ich, θλίψῃ Alexandre. — 99 lückenhaft.

Das Eschatologische der Verse 107 ff. ist, wie der Kommentar meiner Ausgabe S. 147 zu 110—121 vermerkt, wesentlich in stoischer Anschauung begründet. Die Ausmalung der Seligkeit, so selten und dürftig gegenüber den grimmigen, fast lüsternen Phantasien über die Höllenqualen, stammt aus heidnischem Denken. Die Einzelausführung ist freilich von der christlichen Sibylle so schlecht wie möglich gearbeitet worden. — 118 stört mit einem hier unzulässigen Schilderungsmoment, desgleichen 118 und 119 (die List). — 120 Schwerlich richtig bemerkt Wilamowitz: Der Jammerpoet wollte μάχῃ, nicht μάχαιρα sagen. — 121 Der gemeinsame Aeon erinnert an die Stelle III 92. — Nach 121 fehlt ein Stück. Unmittelbar vor 122 ist zu ergänzen: und allesamt und sonders schleppt.... — Vor 128 fehlt etwas wie III 57: vor kurzem noch wurdet ihr, Städte, gegründet und schmücktet euch alle aus. — 127 der Barbar oder ein anderes Volk] sehr gedankenlos.

131—138 lasse ich hier aus, da sie eine Art Hymnus auf die Antoninen enthalten, also ein eingesprengtes Stück aus anderer, vielleicht heidnischer Literatur bedeuten.

139 ist wieder eine Lücke, in der das Subjekt zu „herannaht" (139) stand und von Nero die Rede war, der hier absolut antichristliche Züge trägt. Darüber s. meinen oben genannten Aufsatz. — 141 der Ares den Ares aussaugen] der eine Ares ist das Heer Neros, der andere Ares sind seine Feinde. — 148—150 eine Gematria: 948 (im Zahlenwerte = der Quersumme von Ῥώμη) Jahre soll Rom bis zu diesem seinem Ende durch den Nero redivivus gestanden haben, also ungefähr im Jahre 194 würde der Sibyllist den Untergang der Stadt kommen sehen, wenn solchen Leuten überhaupt ein richtiges Rechnen zugetraut werden könnte. — 151—159 enthalten ein viel älteres heidnisches Orakel, wie ich S. 444 f. meiner genannten Abhandlung gezeigt habe. Ich unterdrücke indes weder dieses noch 160—166, um hier einmal einen deutlichen Begriff dieses Gemengsels zu geben. — Daß der Kaiser, wie der Sibyllist dunkel sagt, aus dem asiatischen Lande auf den troischen Wagen steigt, heißt, daß er als Römer ein Trojaner war und das Imperium führt, wie mich Diels bescheidet. Die „verborgene Herkunft" (153) wird erklärt durch eine ebenfalls heidnische Stelle des V. Buches (140), wo der Kaiser der angebliche Sohn des Zeus und der Hera heißt. — 158 Der Hund ist Galba. — 160–166 (168) sind ältere griechische Orakel, die nicht hieher gehören (vgl. meine Ausgabe S. 150); in diese Stelle sind wieder 164. 165 eingeschwärzt. — 166 von Sand muß.... nämlich: es erfüllt werden, wie ich des Wortspiels halber ergänze.

169 ff. der heilige Herrscher (169) ist Elias; vgl. meine oben genannte Abhandlung S. 458. Interpretation findet die gesamte Stelle durch Commodian, wie ich dort ausgeführt habe. — 176 der unselige Herrscher von früher ist Nero, der einst als wirklicher Mensch, nun als Antichrist regiert. — 177 verderbe] danach eine größere Lücke, in der Elias stand.

181 Giftpflanzen] so übersetze ich σπορίμων ἰῶν.

182—189 ein versprengtes Fragment über die Schlechtigkeit der Menschen.

191 viele Sterne nach der Reihe] πολλὰ μὲν ἑξῆς ἄστρα korrupt die Hss., ἀλλὰ δ' ἐπέξεισ' ἄστρα Wilamowitz; ich denke eher an den apokalyptischen Vergleich von den Blättern des Feigenbaumes (Jes. 34 4 und dann sehr häufig in apokalyptischer Literatur) und vermute: φύλλα μὲν ὡς συκῆς.

194 Die „Abscheuliche" ist das aus der Offenbarung des Johannes 18 bekannte apokalyptische Weib (vgl. 200), über die ich keine religionsgeschichtlichen Vermutungen weiter spinnen will, ebensowenig wie über den heiligen Knaben (196), noch gar über das hölzerne Haus (198). — 196 Hauptübeltäter] Hss. δολοφῶν (. . φῶν) . . . . ὀλοόφρονα, ich lese χολοφῶνα . . . . ὁ.

199 Das zehnte Geschlecht ist steter sibyllinischer Ausdruck; vgl. darüber meine Ausgabe S. 27 zu II 15. — 212—217 zahlreiche Lücken.

214—216 solches häufig in der Apokalyptik: vgl. auch meine Ausgabe S. 34 zu II 157.

Die Akrostichis.

Die akrostichische Form ist das Kennzeichen für die „Echtheit" sibyllinischer Sprüche; vgl. darüber Dionysius arch. IV 62, 6 (aus Varro) und auch Cicero de divin. II 54, 111. 112. Das Material darüber bei Diels: Sibyllinische Blätter S. 111 ff. Unsere Akrostichis ist, wie man sieht, eine doppelte, die Worte Ἰησοῦς Χρειστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ, die man aus den ersten Buchstaben der Verse zusammensetzt, bilden wieder in sich die Akrostichis Ἰχθύς. Die Verse 244—250, die akrostichisch das Wort σταυρός bilden, sind natürlich Zutat, wenn auch schon eine recht frühe, wie Eusebius (S. 153 meiner Ausgabe) zeigt. Weshalb nun die Christen darauf kamen, eine Sibylle akrostichisch reden zu lassen, scheint klar. Die Sibylle hatte bisher ohne Regel gesungen. Die Heiden glaubten ihr bekanntlich nicht, sie hielten sie mit mehr oder weniger Recht für eine Fälscherin (Origenes gg. Celsus VII 53. Euseb. Constantins Rede vor d. h. Vers. 19). Da griffen denn auch die Christen zu dem alten Mittel, ihre Orakel mit dem Siegel der Echtheit zu stempeln, und führten für die Eschatologie, diese wichtigste Verkündigung ihrer Prophetin, die Akrostichis ein. Gewirkt hat sie ungeheuer auf die Gläubigen. Eusebius citirt sie (vgl. meine Ausgabe S. 153), Augustin erzählt, er habe sie in schlechter lateinischer Uebersetzung gelesen, und er fährt fort, sein Freund Flavianus habe sie ihm später einmal in bessere Form übertragen (de civ. dei XVIII 23). Aus Augustin schöpfte man dann im Mittelalter, die Verse finden sich bei der tiburtinischen Sibylle (S. 187 Sackur) und auch in den Carmina Burana (p. 81 Schm.); das Dies irae, dies illa Solvet saeclum in favilla Teste David cum Sibylla hat Augustins lateinische Verse vor Augen. — Daß wir hier keine Akrostichis zurechtgekünstelt haben, wird uns wohl niemand übelnehmen, denn in diesem Falle hätten wir überhaupt Verse bauen müssen. — 224 Daß die Menschen ihre Götzen wegwerfen sollen, ist Tradition und findet sich schon III 606. — 228 foltern] eine andere Handschriftenklasse liest anstatt ἐλέγξει: ἑλίξει, aber 229 beweist die Richtigkeit der ersten Lesart. — 234—238 vgl. meine Anmerkung über den zweifelhaften Ursprung dieses eschatologischen Schilderungsmomentes auf S. 156 meiner Ausgabe. — 239 Die Trompete] das ist die tuba mirum spargens sonum bei Thomas de Celano, „wenn die letzt Drommet erklingt, die auch durch die Gräber dringt", wie wir singen. — 240 der einzige wirklich stimmungsvolle Vers der Stelle. — 242 des Königs] lese ich mit Laktanz (βασιλῆος), nicht wie die sonstige Ueberlieferung will: die Könige (βασιλῆες); denn die haben hier gar keine Verwendung. — 243 der Feuerstrom stammt aus der jüdischen Sibylle III 54. II 196. — 244—245 die Gläubigen tragen als Siegel, als σφρηγίς (Offb. 7 2) ein Kreuz auf der Stirn. — Das „süße" Horn: so übersetze ich τὸ κέρας τὸ ποθούμενον. — 247 die zwölf Quellen sind die zwölf Apostel. — tauft] eigentlich falsch übersetzt, es steht φωτίζον da; dies ist aber seit der 2. Hälfte des 2. Jahrh. der stehende Ausdruck für die Taufe (S. 156 meiner Ausgabe).

251 alte Symbolik, wie die von mir citirten Stellen zeigen.

264 ähnlich VI 3. VII 68 f. von der Präexistenz. Der Logos als Berater des höchsten Gottes ist altchristlich, vgl. S. 158 meiner Ausgabe zu 264 ff. — 268 unsere] d. h. die von uns gebildete Gestalt. — 272 πάντα λόγῳ πράσσων, hier natürlich nicht mit dem Logos. — 274 ποσὶν εἰρήνης πίστει τε πατήσας Laktanz, π. εἰρήνῃ πίστει τ. π. eine Handschriftenklasse (die anderen korrupt) und danach die Vulgata. — 278 zur Hoffnung der Völker] hieher könnte man beziehen, was die sogen. Tübinger Theosophie S. 122 Z. 16 ff. von der Gleichzahl der Körbe und der Jünger sagt. — 282 ist alte Formel, wie ich S. 160 meiner Ausgabe vermerkt habe. — 291 interpolirt, von der besseren Ueberlieferung ignorirt. Die heilige Jungfrau ist die Gemeinde: 2. Kor. 11 2. — 294 ff. Hier beginnt eine wüste Symbolik. — 296 mit dem Rohre] apokryph, vgl. das Petrusevangelium V. 9 (Apokr. S. 30 18). 297. 298 sind dunkel; ich lese καλάμων ἄλλων .... ψυχῇ. Dem Sibyllisten, der allegorisch nur zu stammeln vermag, traue ich zu, daß er zu dem Rohre, mit dem der Herr geschlagen wird, eine Parallele in dem Rohre Johannes des Täufers (Mt. 11 7) erkennt, das die Seelen der Menschen auf das Gericht hinwies. Vgl. meine Ausgabe S. 161. — 302 Das Umfassen der Welt, durch die Kreuzigung versinnbildlicht, ist bekannt: Irenäus adv. haer. II 372 Harv. Laktanz div. inst. IV 26, 36. — 303 I 367 f. VI 24 f. und die Anmerkung in meiner Ausgabe. Beachte auch das Tempus der Vergangenheit! — 305 ff. vgl. I 376 ff. — 308 Die Interpretation und Uebersetzung von Wilamowitz. — 310 Zur Hadesfahrt vgl. PA III 232 sq. — 312 drei Tage lang schlafend] natürlich nicht doketisch zu interpretiren, dagegen spricht der ganze Zusammenhang. — 320 Die Wunden-Symbolik findet eine Art Parallele in der von mir in meiner Ausgabe angeführten Stelle des Irenäus III 11, 11.

324 ergänze ich κακὰ vor πολλά. — 326 Ich lese, wo die Hss. entweder Unsinn bieten: πραῢν πρᾶος ἥξει ἵνα τὸν ζυγὸν ἡμῶν, oder selbst konjiciren: πρᾶος πᾶσι φανεὶς ἵνα τοι ζυγὸν ἔνπερ ὑπῆμεν (vgl. auch Laktanz): αὐτὸς πραῢς ἰδοὺ ἥξει, ἵνα τὸν ζυγὸν ἡμῶν. — 335 lese ich: ἀλλ' ὕμνον στόματος συνετοῦ τότε ἐκπροφέροντος, wo die Hss. haben: ἀλλ' ὕμνον στομάτων συνετῶν τότε ἐκπροφέροντες oder ἀλλ' ἁγίου στόματος θυμῷ προφέροντες ἴασιν.

339 für ἤματα πάντα liest Wilamowitz ἀήματα πάντα. Aber zur Nacht gehört der Tag, und die Absicht des Dichters ist doch, das graue Einerlei des allgemeinen Chaos darzustellen. — 340 gestaltlose Masse: Friedlieb. — 342—348 ist Reproduktion alter jüdischer Vorstellungen: vgl. meinen Kommentar S. 164. Ebenda s. auch die weiteren Parallelen. — 345 ersprießlichen Laut (χρήσιμον ἦχον): Friedlieb. — 349—351 vgl. Wilamowitz' Vorschlag in meiner Ausgabe; ich halte meinerseits 351 für unecht; dasselbe gilt vielleicht von 352. — 353 häufigeres apokalyptisches Motiv, wie meine Ausgabe lehrt. — 357 f. Die Vorstellung ist jüdisch: 4. Esra 7 101 und auch christlich, wie mein Kommentar zeigt.

359—428 ist schwerlich einheitlich; doch läßt sich kaum mit voller Sicherheit sondern. Soviel aber scheint mir gewiß, daß die Handschriftenklasse (Ω genannt), die die albernen Verse 371. 372. 376 nicht hat, auch mit Recht 384—386 ausläßt. Auch die Wiederholung von 384 in 393 f. scheint mir ein Zeugnis von mehrfacher Behandlung desselben Stoffes. Hineingearbeitet ist ferner in den ersten Teil ein auch bei Herodot erhaltenes delphisches Selbstzeugnis des Apoll (Herod. I 47 vgl. 361. 378). Welcher von beiden Sprüchen besser klingt, der kurze, helltönende hellenische oder der bombastisch überladene des Christen, ist wohl klar. — 371. 372 sind in den Hss. verdorben, ich lese im 2. Verse: ἐλθοῦσίν τ' ἐπὶ βῆμα. — 382 πάντες δ' αὐτοῦ ἔχοντες: πάντ' ἐν ἐμαυτῷ ἕ. schlage ich vor. — 383 Καὶ ὡς ἐμὰς τιμὰς oder καὶ ὡς (χὡς) αὐτοῦ τιμὰς die Hss., Rzach sucht zu bessern: χὡς ἐς ἐμᾶς τιμάς. — 387 Lichter] dazu vgl. auch den slavischen Henoch 45, 3 S. 40 Bonwetsch. — 390 vgl. 383 ff. II 82. — 397 κωφοὶ καὶ ἄναυδοι lesen die Hss. und Ausgaben, ich halte meine Lesung κωφοῖς καὶ ἀναύδοις für nötig. — 398 kennen sie nicht als Ziel des Guten: ἀγαθὸν τέλος ἀγνοιοῦσιν vortrefflich Wilamowitz; ἀγαθὸν ὅλως ἀγνοοῦσιν die beste

Handschriftengruppe. — 399–401 Hier haben wir es mit den berühmten „zwei Wegen" zu tun, einer jüdischen Schrift, die von den Christen recipirt ward; vgl. die Didache 1, 1. Barnabasbrief 18. — 403 vgl. Sib. II 96. — 406 eigner Anstrengung Erwerb] so Friedlieb richtig; vgl. auch Sib. II 272. — 409 Ich habe die von der besseren Klasse gebotene Lesart σπείρων νῦν ἐς ὕδωρ gewählt, wogegen die zweite Serie das farblose σπεῖρον ἐπ' εὐσεβίῃ hat. — 412 vgl. Sib. II 213. III 87. — 418 vgl. 233. III 82. — 428 überliefert ist καὶ δόκιμοι παρ' ἐμοὶ τότε χωρήσουσιν ἅπαντες. Ich halte energisch daran fest, daß vor diesem Verse eine Lücke ist, in der das Schicksal der Guten, deren sorgenloses Dasein die nächsten Verse nicht ohne eine gewisse Kraft der Empfindung schildern, behandelt war. — 424–427 vgl. II 325—327. III 89 ff.

Ueber die Schilderung Gottes in 429 habe ich in meiner Ausgabe S. 169 das Nötige gesagt. Mir scheint diese Form im letzten Grunde heidnisch zu sein. 430 ff. Diese bei den Apologeten häufige Schilderung der Gotteswerke (vgl. III 20 ff.) ist wohl ebenfalls zuletzt auf stoisches Vorbild zurückzuführen. — 430 überliefert ist οὐρανοῦχος ἰσχύι μετρῶν, ich lese οὐρανοῦ ἰσχύει μετρεῖν: Gott mißt den Feuerhauch des Himmels, d. h. er mäßigt ihn, wie ähnliches die folgenden Verse sagen. — 433 nach ῥοιζήματα ergänzt Wilamowitz τ' ἄγρια πόντου. — 436 Lesung von Wilamowitz, wie meine Ausgabe zeigt. — 437 fehlt ein Wort über die Engel, die Verwalter der göttlichen Kräfte; mit αὐτοί (437) können m. E. nur diese gemeint sein. — 439 Lesung von Wilamowitz: πρὸ κτίσεως πάσης σοῖσι στέρνοισι πεφυκώς, die Hss. bieten σῷ παιδὶ πρὸ κτίσεως πάσης (πᾶσι) στέρνοις ἴσοισι πεφυκώς. Dann aber wäre der Vater σύμβουλος, was nicht geht. Vor 439 ist dann natürlich Lücke. — 450 Nach ἄστρων haben die Hss. οὖρσα, danach Lücke. Ich glaube, meine Lesung οὐρανοφοίτων trifft das richtige. — Nach 449 ff., die die ewige Schöpfung und ihre Erscheinungen und die daran sich anschließenden Abstrakta als dem Menschen dienstbar zusammenfassen, fallen 453–455 mit der Aufzählung der Tiere, die doch nimmer zur κτίσις ἀΐδιος gehören, völlig aus der Rolle und dürften interpolirt heißen.

456–479 gehören zu den Glanzstellen dieser dürftigen Dichtung. Die Verse haben volkstümlichsten Charakter, Gabriel heißt θεός, wie ähnliches auch sonst vorkommt (vgl. meinen Kommentar S. 171), die Beschreibung der zagenden, dann sich fassenden und lächelnden Maria stammt vielleicht aus apokrypher Quelle (vgl. meinen Kommentar zu 467) und ist wirklich hübsch gelungen; es ist fast noch ein schwaches Leuchten hellenischer Anmut wahrnehmbar. Die Schilderung wenigstens, wie Erde und Himmel sich freut, ist sicher heidnische Kunst, wie ich zu VI 20 ausgeführt habe. Aehnlich schildert auch Theognis 5—10 die Geburt des Apollon. So etwas ist sehr wichtig. — 478. 479 von den Hss. in umgekehrter Reihenfolge überliefert; die Umstellung ist richtig von Rzach vorgenommen.

480–500 enthalten wieder Moralisches wie 330 ff. — 483 f. hält Wilamowitz für schwer verderbt und erkennt eine Erweiterung eines anfänglichen τοὔνεκα καὶ Χριστοῖο ἐπικλεόμεσθα σύναιμοι. — 490 unheilbar verderbt: ἀτὰρ οὐδ' ἄρα τοὺς ἀναθήμασι κοσμεῖν, Rzach setzt das auch von mir wiederholte ἀργοῖς ein. — 492 Schwache Christen schickten also zum Opferfeste der Taurobolien Schafblut, um die Strafe abzuwehren. — 500 Nach πινυτόφρονα bricht der Gesang ab.

I 319—400.

326–327 ist christliche Nachbildung einer jüdischen Stelle desselben Buches 141—145. S. darüber meine Ausgabe S. 12 f. — 339 daß in den Wassern Licht empfange aus VIII 247. — 351–355 aus VIII 205—207. — 357–359 aus VIII 275—278.

360–380 z. Tl. aus VIII 287—320. — 385 von Wilamowitz als Interpolation getilgt. — 389 der König von Rom ist natürlich der Kaiser, der bei den Griechen und daher auch bei den Sibyllen nur βασιλεύς heißt.

II 34—153.

Die Vorstellung vom sittlichen Kampfe ist stoisch-jüdisch, wie Philo de agric. 24 f. p. 317 M. zeigt. Dann übernahm sie das Christentum: 1. Kor. 9_{24}. Hebr. 12_{1}. 2. Tim. 4_{7} u. a. Vgl. darüber meine Ausgabe S. 28.

Die Mahnverse 56—148 fehlen in der einen Klasse unserer Handschriften. Sie decken sich größtenteils mit Versen des sogenannten Pseudo-Phokylides, ein Lehrgedicht, das Bernays, nachdem man es lange verkannt hatte, als jüdisch erwies, (Ueber das Phokylideische Gedicht. Ein Beitrag zur hellenistischen Literatur. Berlin 1856). Heute ist man eher geneigt, das Poem für christlich zu halten, und in der Tat beweist der Gebrauch, den die Sibylle von ihm macht, wenigstens seine große Beliebtheit bei den Christen. Es ist von der Sibylle vielfach interpolirt worden (die Zusätze deuten meine Klammern an); die Eindichtungen sind, wie so oft in dieser Poesie, die keine ist, stupide nach Form und Inhalt, doch fehlen auch einzelne bessere Stellen (vgl. z. B. 79) nicht. Im übrigen vgl. meine Ausgabe.

71 Sämereien hat keinen Sinn; für σπέρματα setzt Bernays τέρματα mit Berufung auf 5. Mos. 27_{17} ein. — 73 Das Laster der Knabenliebe perhorrescirt der Jude und nach ihm der Christ mit gleicher Energie des Abscheus. Der Aristeasbrief 152 macht es namhaft, die jüdische Sibylle III 185 rügt es an den Römern, dann haben wir die bekannte Stelle 1. Kor. 6_{9} (1. Tim. 1_{10}) und andere Stellen christlicher Literatur (vgl. S. 30 meiner Ausgabe). — 79 Die Vorschrift findet sich zuerst, wie es scheint, in der Didache 1, 6: ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη εἰς τὰς χεῖράς σου μέχρις ἂν γνῷς, τίνι δῷς. Vgl. sonst meine Ausgabe. — 96 vgl. auch Pseudo-Heraklit, Brief 7. — 105 steht so bei Pseudo-Phokylides: πάντες γὰρ πενίης (ξενίης Bernays aus den Sib.) πειρώμεθα τῆς πολυμόχθου; was die Sibylle daraus macht: πάντες γὰρ ξενίης πειρήσονται (so Rzach, περιρήσσονται Hss.) πολυμόχθου vollends der Zusatz in 106 Anf. scheint Unsinn. — Die Lehre, daß alle Menschen auf der Erde eines Blutes sind, ist der Stoa verwandt; vgl. meine Ausgabe S. 32. — 109 f. ist einem Spruche des Theognis (1155) nachgebildet. Theognis oder wenigstens eine Sammlung der Theognidea genießt Beliebtheit bei den Christen. — 135 Eine Begierde, die leise beginnt: das ist Unsinn. Der Sibyllist las das treffliche ὑπερχόμενος (die aufsteigt) als ὑπαρχόμενος. Aendern darf man so etwas aber nicht — 136 habe ich versucht, das flaue Wortspiel ὀργὴ δ'ἐστὶν ὄρεξις flau wiederzugeben. — 140 Ein Lüstling] ἡδὺς ἀγανόφρων Sib., Ps.-Phok.; ich habe daraus gemacht: ἡδυπαθῶν ἄφρων. — 145 Anständiges Wesen] so gebe ich den Begriff σωφροσύνη wieder, der im Laufe der Zeit für die Griechen zum Inbegriffe des Mannes comme il faut geworden ist, was wir heute einen anständigen Menschen nennen, und was im 18. Jahrhundert bei uns honnête hieß.

II 238—347.

Die Verse über das Weltgericht schließen an eine jüdische Schilderung an, die sich vielfach mit anderen apokalyptischen Schriften der Israeliten berührt; die einzelnen Stellen habe ich in meiner Ausgabe namhaft gemacht. Auch dieser jüdische Passus kann schon von den Christen bearbeitet worden sein; sichere Anzeichen dafür aber fehlen, und so wird man gut tun, erst von 238 an die christliche, judenfeindliche (vgl. 248) Dichtung beginnen zu lassen. Die Sündenkataloge, die hier entrollt werden, sind sehr häufig in der christlichen Literatur (vgl. dazu meine Ausgabe S. 40); von Interesse ist, daß der Dichter, ebenso wie die Apoc. Pauli 58, auch Presbyter und Diakonen in der Hölle mit harten Strafen bedenkt; ähnlich zeigen mittelalterliche Gemälde in der Hölle Bischöfe und Priester. Wichtiger ist, daß 331 ff. im Sinne des Origenes die Ewigkeit der Höllenstrafen geleugnet und daß den Frommen im Himmel Macht gegeben wird, die Verdammten loszubitten. Diese Auffassung hat dem Sibyllisten freilich eine wütende Invektive eines alten Abschreibers eingetragen, die sich in der einen Gruppe unserer Handschriften erhalten hat. Im übrigen ist die Sibylle in diesem ganzen Abschnitte wenig selbständig,

so stammen 305—312 aus VIII 350—358, 318–321 aus VIII 208—212, 322–324 aus VIII 110 f. 121, 325—327. 329 aus VIII 424—427; 340—344 ist in Anlehnung an VIII 151—155 entstanden.

240 habe ich für die große Säule nirgends ein Analogon gefunden. Es wird der Gerichtspfahl sein. — Nach 264 fällt Lücke, ich ergänze: (ansehen) die Person und ungerecht richtend, den Reichtum (265 scheuend). — 265 verderbt in unseren Hss., vgl. meine Ausgabe; der Sinn ist aber an dieser wenig tiefsinnigen Stelle ziemlich klar. — 266 Lücke. — 267 Lücke. — 268 die Wucherer erschienen auch in Steindorffs Eliasapokalypse (S. 61, 15, 14) wie in der Offenbarung des Petrus V. 31 in der Hölle. — 273 aber dabei schelten] ähnlich der Barnabasbrief 19, 11 οὐδὲ διδοὺς γογγύζεις = Didache 4 vgl. Hermas sim. IX 24, 2. — 295 Das feurige Rad kenne ich nur aus den Thomasakten 55 Apokr. S. 503. — 333 und er wird dies tun] törichtes Füllsel. — 337. 338 der Acherusische See ist beim Elysium; dieselbe Topographie des Jenseits haben wir auch in der Apoc. Pauli p. 51.

III 372.

Ein elender Vers, den ich nur aus Konjektur gewonnen habe, in den Hss. steht: μακάρων κενεήφατος δσσον ἄγραυλος. Ich denke mir μακάρων κεν ἔῃ φάτις ὡς ἐν ἀγραύλοις.

III 776.

Eingeschwärzt von christlicher Hand. Christus wird selbst (Joh. 2 21) als Tempel gedeutet. Auch Laktanz hat schon 775 mit frommem Truge etwas umgestaltet und auf Christus bezogen.

V 256—259.

Die Verse verraten sich schon durch ihre elende Prosodie als interpolirt; gemeint ist natürlich nicht, wie einige wollten, Josua, sondern Jesus.

XII 28—34.

Erscheint innerhalb einer jüdischen Schrift; vgl. darüber das zu meiner Ausgabe gehörige Heft der ‚Texte und Untersuchungen‘.

XIII 87 f. 100—102.

Durch Wilamowitz' vortreffliche Besserung in 87 (πίπτων Hss. πιστῶν Wil.) erkennt man, daß es sich um Decius' Verfolgung handelt.

Die ‚Fragmente‘.

Die mitgeteilten Fragmente sind uns bei anderen Schriftstellern, und zwar ganz nur bei Theophilus ad Autol. II 36. 3, 2 erhalten, doch fehlen Citate daraus auch bei sonstigen Kirchenvätern nicht. Ich habe in den TU S. 69 ff. den Beweis zu führen gesucht, daß diese „Fragmente“ nie Teile eines Sibyllenkorpus gewesen seien, obwohl Frgt. 1 den Anspruch erhebt, im Eingange des Ganzen gestanden zu haben, sondern ad hoc fabricirt in einer christlichen Trugschrift, wie deren im 2. Jahrhundert n. Chr. entstanden, ihren Platz gehabt haben. Ich habe den Beweis aus der Tendenz und der Form der Fragmente wie nach ihrer Fundstelle innerhalb recht verdächtiger anderer Literatur zu erbringen versucht, und will ohne mich hier irgendwie auf die Sache näher einzulassen, nur ganz kurz darauf hinweisen, daß eine solche Argumentation, wie sie Fr. 2 und 3 zu Anfang zeigen, allem sonstigen Stile der Sibyllen fernsteht, daß ferner die Fragmente 1 und 3 einerseits sich untereinander nachahmen wie auch andererseits nur eine weitere, kunstvollere Ausführung des Buches III 8—35 enthalten. Obwohl nun diese ‚Fragmente‘ ihren christlichen Charakter durch III 47 (erlosen das Leben: Mt. 19 29. Mc. 10 17) aufs deutlichste verraten, hat sie Blaß trotzdem (in Kautzsch'

Apokryphen und Pseudepigraphen II 184 ff.) unter die jüdischen Sibyllen mitaufgenommen. Die anderen Fragmente (in meiner Ausgabe 4—8), die mir, nebenbei gesagt, ebenfalls verdächtig sind, lasse ich wegen ihrer gänzlichen Unwichtigkeit aus.

1.

10—13 Der Vergleich stammt aus griechischer Literatur und scheint zuerst bei Xenophon memor. IV 3, 14 aufzutauchen, erscheint aber auch dann in spätjüdischen Schriften: Chullin 60 a. Unsere Stelle ist eine rein hellenistische Weiterbildung des einfachen Satzes III 17. — 14 die Adern und Fleisch im Knochengefüge sind: ἐν ὀστείοισιν φλέβες καὶ σάρκες ἐόντες Nauck; der cod. des Theophilus liest: ἐνοσ τησσα φλ. κ. σ. ἐ. — 34 Vielleicht ist zu lesen νιφετοῦ (νιφετοὺς Hs.) κρύσταλλα: und des Schnees Kälte.

2.

2 da würde es wohl der Götter usw. ἂν θεοὶ Rzach, οἱ δὲ θεοὶ (korrigirt in εἰ δὲ θ.) der cod. des Theophilus.

3.

Frgt. 3 setzt 2 gewissermassen fort. — 8 mit Leben nährt er die Kriechtiere: ἑρπετὰ .... ψυχοτροφεῖται Gfroerer, ἑ... ψυχοτροφεῖτε der cod. des Theophilus. — 10 die die Luft erregen: ταράσσοντ' ἀέρα Castalio, ταράσσοντα ἀ. cod. τ' ἐρέσσοντ' ἀ. Struve. — 13. 14 will Wilamowitz tilgen, aber 15 bezieht sich doch zu deutlich auf beide vorhergehende Verse, besonders auf die „nicht zu erfassenden“ Dinge. Nur in 14 ist das und dem Manne..... untergeordnet aus Dittographie von 12 entstanden. — 23. 24 nimmt nicht....... allen Verstand, wenn: αἴσθησιν ἀφαιρεῖ εἰ Alexandre, καὶ ἐστησιαφαιρηει cod. — 25 anstatt das....unendliche Himmelsgewölbe zu bewohnen: κατ' ἀπείρονα ναίειν Wilamowitz, κατὰ πιον μαναίειν cod., κατὰ πίονα ναίειν Fell und Wolf. — 32 Verführet: δόλῳ ἡγητῆρες Wilamowitz, δολοήτορες cod. — 35 süßer: fehlt im cod., ergänzt von Opsopoeus. — 36 ausgießt: danach Lücke. — 37 lenke deinen Pfad: τρίβον... ἀνακλίνοις Rzach, τρ. ἀνακλινοῖ cod., τρ. ἀνακλῖναι Alexandre. — 39 so recht ungemischt: μάλ' ἄκρητον Auratus, μαλὰ κρατῶν cod. — 45 mit lügenhaften: ψευδέσιν Buresch, ψεύδεσιν cod. und die Ausgaben.

F.

Apostelgeschichten (Legenden).

Zur Einleitung.

(E. Hennecke.)

Beachte für den ganzen Abschnitt als **Abkürzungen** nach der gewählten Reihenfolge der Apostelakten: A. P., A. Th., **Mart. P.**; A. **Pe.**. **Mart. Pe.**; **A. J.**; **A. An.**; **A. Tho.** — sowie die zur Abkürzung gewählten Buchstaben der Autorennamen in den Lit.angaben vor den einzelnen Akten!

Zur **Literatur** (Apokr. S. 346 A. 1) ist inzwischen getreten die (Apokr. S. VI. 358 angedeutete) Ausgabe der A. P. durch C. Schmidt: Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeb., Uebersetzung, Untersuchungen und koptischer Text, Leipz. 1904[1]. Jedoch beschränkt sich der von der Veröffentlichung erhoffte Aufschluß wesentlich auf die A. P. selbst; die Ergebnisse des trefflichen Zeugenverhörs, das Schmidt in seiner Schrift ‚Die alten Petrusakten' (Leipz. 1903) — diese Schrift (=Sch) im folgenden überall gemeint, wo keine ausdrückliche Buchangabe! — über die apokryphen Apostelgeschichten und ihre Abfassung anstellte, werden dabei vorausgesetzt, aber auch die anzuzweifelnde These von dem katholischen Charakter dieser Literaturgruppe [vgl. Apokr. S. 13* f. A. 2] festgehalten.

---

[1] S. 55* f. 236—240 findet sich als Anhang das Bruchstück eines **apokryphen Evangeliums** aus derselben Hs., „das am Schluß auf den übrig gebliebenen Blättern vom Schreiber hinzugefügt war" [umgekehrt gehen in der Hs. Apokr. S. 42—44 Evangelien vorher und folgt eine Apostelgeschichte]; nur ein Blatt erhalten (Uebersetzung S. 237 f.). Der Herr fordert hier seine Jünger (mit Bezug auf Mc. 11 $_{23}$) zum Glauben an seine Wunder auf, die er summarisch aufzählt [vgl. oben S. 152]. Nach einem bekräftigenden Zuruf des Simon „unterscheidet der Herr die Wundertaten, die er selbst . . verrichtet, von jenen, die nur aus dem Motive der augenblicklichen Heilung zwecks Erweckung des Glaubens an den, der ihn gesandt hat (Joh. 5 $_{24}$), entspringen. Wiederum ergreift Simon das Wort und bittet um Erlaubnis zum Reden. Er erhält auch diese, aber plötzlich wird aus dem bisherigen Simon der uns geläufige Petrus, und wird vom Verfasser auch diese auffallende Tatsache in einer Bemerkung dahin aufgeklärt, daß der Herr sie von jenem Tage an mit Namen genannt habe . . . . Die Frage des Petrus betrifft den Gedanken, ob es noch größere Wundertaten gebe als die Totenauferweckung und die Speisung der Menge. Der Herr bejaht dies und preist diejenigen selig, die von ganzem Herzen glauben. Da erhebt Philippus seine Stimme und fährt im unmutigen Zorn den Herrn an ob der Dinge, die er sie lehren" will (Schmidt a. a. O. 239, sieht das Ganze „als tertiäres Produkt" an, „das ohne jeden Wert ist"; S. 240: „Nicht zu erkennen ist, ob es sich um ein apokryph-kirchliches, oder um ein häretisches Machwerk handelt" — vgl. Apokr. S. 37 f.).

Bonnet hat Aa II 2 (1903) zu einzelnen Apostelgeschichten noch Hss. angemerkt, die er Aa II 1 nicht berücksichtigen konnte (p. XXXIII, vgl. Ehrhard S. 168), und p. XXXIV ff. Lesarten und Verbesserungen nachträglich angefügt. Ueber die einzelnen Apostelakten hat sich von seinem Standpunkte aus noch verbreitet O. Pfleiderer, Das Urchristentum ²(1902) II 120 ff., und eine Uebersicht über den Stand der Forschung gegeben Bardenhewer I 414 ff. So wenig wie früher H. Lietz, Der gnostisch-christliche Charakter der apokr. Apostel-Geschichten und -Legenden (ZwTh 1894, S. 34—57), sind neuerdings Couards Referate über einzelne Apostelsagen (NkZ 1903) als wissenschaftlich selbständig zu erachten. Harnack II 2 (1904) S. 169 ff. bringt nichts Neues.

(2.) Aeltere Spuren einer Verwendung von Sätzen der kanonischen AG. notirt Holtzmann, Lehrb. der hist.-krit. Einl. in d. N. T., ²(1886) S. 419, Belegstellen seit Irenäus (bis etwa 200) Zahn G. K. I 194 f. A. 4. — Z. 37—39 des Muratorischen Fragmentisten bezieht nach Zahn mit der Lesung semota auch Schmidt (S. 105) auf die Actus Vercellenses, während James p. XI dazu auf die Namensähnlichkeit Lukas-Leucius verwies und semote = „an besonderer Stelle, in einem besonderen Buch" faßte (dagg. Zahn, Forsch. VI 202 A.).

Ueber „die Apostel" als kanonische Autorität s. Jülicher, Einl. in das N. T., S. 373 ff.; die Bedeutung der Zwölf für den Gedanken der universalen Mission vgl. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I³ 153 ff. A. 1 und dessen ‚Mission' (H. schließt die Missionslegende, die „bis ins 16. Jahrhundert gedauert" hat, also die apokr. AGG. als Quellen für seine Darstellung aus). Einzelne Stellen bei Zahn G.K. I 264 A. 3 f. Den Nachrichtenbestand dieser apokryphen Literatur nach ihren verschiedenen Quellenschichten unter Einschluß sonstiger patristischer Ueberlieferungen behandelt übersichtlich Duchesne, Les anciens recueils de légendes apostoliques, im Compte rendu du IIIe Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Bruxelles, Ve Section (Sciences historiques), Brux. 1895, p. 67—79 (p. 74 die von Gelzer und v. Dobschütz zu erwartende Ausgabe des Katalogs der Propheten, Apostel und 70 Jünger erwähnt, vgl. Diekamp, Hippolytos von Theben, S. LXI A. 1). Zum Begriff „Legende" überhaupt s. v. Dobschütz in RE XI (1902), S. 345 ff. — A. Hilgenfeld hat in seinen Acta Apostolorum (Berol. 1899, p. 197—227: Actus apostolorum extra canonem receptum) eine knappe Zusammenstellung altchristlicher Zeugnisse, insbesondere auch der Ps.-Clementinen, zu einzelnen Haupttatsachen und -ereignissen der kanonischen AG. geliefert, aus der ich die topographische Nachricht bei Joh. Malalas chronogr. X hervorhebe: Μετὰ δὲ ἔτη τέσσαρα τῆς ἀναστάσεως κτλ. μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τὸν ἅγιον Παῦλον ἀπὸ Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης (κηρύξαντα ἐκεῖ πρῶτον τὸν λόγον ἐν τῇ ῥύμῃ τῇ πλησίον τοῦ Πανθέου τῇ καλουμένῃ τοῦ Σίγγωνος ἅμα Βαρνάβα) καὶ ἐπὶ τὴν Κιλικίαν ἐξελθεῖν ὁ Πέτρος ἀπὸ Ἱεροσολύμων ἐν τῇ αὐτῇ Ἀντιοχείᾳ παρεγένετο κτλ. (folgt der Streit Gal. 2 11; p. 219, vgl. Zahn, Forschungen III 57 f.). ‚Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2 11 ff.) bei den Kirchenvätern' handelte F. Overbeck: Programm zur Rektoratsfeier der Univ. Basel 1887.

(3.) Die altkirchlichen Zeugnisse über die apokryphen AGG. sind übersichtlich zusammengestellt von Zahn am Ende seiner ‚Acta Joannis' (1880). Die beste zusammenhängende Besprechung hat seitdem C. Schmidt (1903), S. 27—77, geliefert und dabei zugleich das Leuciusproblem einer eindringenden Behandlung unterzogen, seine Ergebnisse dann ‚Acta Pauli' S. 112 f. noch einmal kurz zusammengefaßt: „1) Die Manichäer haben ein fünfteiliges Korpus von πράξεις ἀποστόλων zusammengestellt, nicht selbst die einzelnen πράξεις verfaßt, und dieses Korpus an die Stelle der von ihnen verworfenen kanonischen Apostelgeschichte zu setzen versucht, während die Priscillianisten seinen kanonischen Gebrauch neben den Acta durchsetzen wollten. 2) In diesem Kampfe mit der Großkirche sind die genannten Akten mit dem Charakter des Häretischen resp. der häretischen Verfälschung durch einen gewissen Leucius belegt worden. 3) Der Name des Leucius resp. Leucius Charinus (Photius) ist den Johannesakten entnommen, in denen er sich

als Begleiter und Augenzeuge der Taten des Apostels einführt, und ist von dort irrtümlicherweise auf die ganze Sammlung übertragen. 4) Aus diesem Grunde sind auch die Paulusakten, welche nach Philastrius (lib. de haer. c. 88) und Photius (Bibliotheca cod. 114) an letzter Stelle dem Korpus hinzugefügt waren, mit dem Verdikt des Häretischen versehen worden. 5) Auf Grund der in der Kirche ausgebildeten These (Leo I, Turibius von Astorga, Johannes von Thessalonich), daß die Wundertaten der Apostel echt, diesen aber zur Täuschung der Gläubigen häretische Doktrinen in den Reden beigemischt wären, sind auch die Paulusakten nach diesem Rezept bearbeitet, so daß von ihnen als letzter Rest die an dem jedesmaligen Todestage vorgelesene Passio (und die Theklaakten) übrig geblieben ist. 6) Gnostische Paulusakten neben den von Origenes, Hippolyt, Eusebius citirten katholischen Akten haben zu keiner Zeit existirt, wie Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II 75 f., zu statuiren vermeinte".

Während ich, wie meine Ausführungen Apokr. S. 350 ff. zeigen, diesen Thesen fast durchweg zuzustimmen vermag, habe ich doch, zumal mit Rücksicht auf Schmidts oben erwähnte Hauptthese von dem katholischen Charakter der ältesten apokryphen Apostelgeschichten, noch einige Bemerkungen anzuschließen: (zu 1) Erst Photius nennt die 5 apokryphen AGG. vollständig zusammen und schreibt sie einem bestimmten Verfasser zu (Apokr. S. 352). Es fragt sich, wie die älteren Zeugnisse auszulegen sind, in denen nur einige dieser AGG. zusammen genannt werden, bezw. wann die Sammlung, welche Photius vorlag, angestellt sein wird. Während Zahn (Acta Joannis, p. LXXV) nur die A. J., A. An., A. Tho. als Bestandteile „der Sammlung, welche dem Photius vorlag und welche gelegentlich noch in größerer Vollständigkeit vorkam", ansah und dieses 3teilige Werk dem Leucius zuschrieb (p. LXXXI), hat schon Lipsius den älteren Ursprung der fünfteiligen Sammlung nachgewiesen (I 77 ff.) und nur die Möglichkeit offen gelassen, daß die einzelnen ihr zugehörigen Akten „bei den älteren gnostischen Parteien nur als einzelne Schriften im Umlaufe waren und erst von den Manichäern zu einer Art von Gegenkanon vereinigt wurden" (S 83; vgl. S. 117 über Leucius Charinus, „den wirklichen oder angeblichen Verfasser der πράξεις Ἰωάννου . ., auf dessen Konto spätestens im 4. Jahrhunderte, vielleicht aber schon bald nach Zusammenstellung der περίοδοι τῶν ἀποστόλων, die ganze Sammlung gesetzt wurde"). Dabei kann Lipsius' Behauptung von dem Vorhandengewesensein älterer, gnostischer A. P. (s. Schmidts These 6) und seine zu frühe Datirung der Philippusakten als inzwischen überwunden bei Seite gelassen werden. Ebenso braucht den Ausführungen A. Dufourcqs, die für die Frage der apokryphen Schriftstellerei auf katholischer Seite (seit Leo) großes Interesse verdienen (De Manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris, Thesis, Paris 1900, seinem Lehrer Duchesne — s. oben S. 352 — gewidmet, in diesem Zusammenhange darum nicht nachgegangen zu werden, weil er die eigentliche Frage nach der Entstehung der ältesten AGG. von dem rückwärts gerichteten Standpunkte seiner speciellen Behandlung jüngerer Quellen aus nur mehr streift und dabei übrigens die Entstehung jener katholischen Surrogate mir allzu einseitig auf antimanichäisches Interesse zurückzuführen scheint (p. 53 ff. über die Verbreitung des Manichäismus, der um 400 die Anhänger anderer Kulte in sich vereinigte). Schmidt weist nun ausdrücklich die Zusammenstellung des Korpus den Manichäern zu, was aber wieder in Frage gestellt würde, wenn sich sein Hinweis (S. 130 A. 1) auf Orig. comm in Gen. III (bei Euseb. h. e. I 1) als Zeugnis der 5teiligen Sammlung bestätigte. Jedenfalls ist der Manichäer Faustus Kenner des vollständigen Korpus (S. 46 f.; vgl. Bruckner, Faustus von Mileve, Basel 1901, S. 64, und S. 40 Gründe für die Verwerfung der kanonischen AG.). Für die Benutzung dieser Apokryphen durch die Priscillianisten, deren „Annahme und Behandlungsweise des neutest. Kanons" sie nach Döllinger (Gesch. der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter, München 1890, S. 55) als „Vorgänger oder Stammväter der Katharer" hinstellt (vgl. noch Keßler in RE XII, 1903, S. 226), liefern die von Schepß 1889 (CSEL XVIII)

herausgegebenen Traktate Priscillians (III: l. de fide de apocryphis) keine unmittelbare Ausbeute. (zu 2) Der Fälschung durch Häretiker gedenken sowohl Philastrius (Sch 43 f. Apokr. S. 351; Marx CSEL XXVIII, cf. p. VIII, schreibt Filastrius), bei dem man auch bereits Kenntnis des vollständigen Korpus annehmen darf, wie Priscillian (Sch 138 f.; vgl. oben S. 2), letzterer aber mit Bezug auf andere apokryphe Schriften. Vielleicht ist seine Nichterwähnung der AGG. ein Anzeichen dafür, daß er für seine Person doch nicht wagte, sie gleich anderen Apokryphen neben den kanonischen Büchern ausdrücklich zu empfehlen. Philastrius übt, an den jüngeren abendländischen Zeugen gemessen, noch verhältnismäßig weitgehende Konnivenz, wenn er nur die non intelligentes von der Lektüre ausschließen möchte, da ihre Lesung unwillkürlich im Sinne der manichäischen Lehrweise (s. Sch 132, gegen Lipsius) verlief (das addere und ferre wird nicht von Veränderung des Urtextes im Sinne von Offb. 22 18 f., sondern von der naiven Auslegung der non intelligentes zu verstehen sein, die der freilich gleichfalls naiven Lektüre des Philastrius nicht zusagte). Das Urteil klingt noch auffallend günstig und verrät die Nachwirkung der unbefangenen Hinnahme solcher Stoffe durch ältere Vertreter des Abendlandes wie Commodian, über dessen Zeit und Bildungsmittel wir noch nicht genügend unterrichtet sind. Später haben dann, nach dem Vorgange des Turribius[1] von Astorga, armselige katholische Bearbeiter apokryphen Legendenstoffes wie die Verf. des sogen. Mellitus-Prologs und (von diesem wiederum abhängig) des sogen. Melito-Prologs den Wunderstoff und die Lehre ausdrücklich unterschieden und jenen für zulässig erklärt, diese (spec. die manichäische Lehre von dem doppelten Princip) aber als häretisch verurteilt (Sch 61 f.). Um jenes willen hielt sogar noch Turribius die Möglichkeit der apostolischen Abfassung (er meint Apostelschüler, vgl. Philastrius) offen, während Augustin im Hinblick auf die Nichtannahme der Schriften durch die Kirche sie andauernd bestritt. Schmidt folgert mit Recht aus dem verstärkten Auftreten der Gegenzeugnisse vor und nach 400, daß die kanonischen Ansprüche, welche die Manichäer (und Priscillianisten) in Bezug auf diese Literatur erhoben, den Vertretern der Großkirche Anlaß zu ihren abweichenden Aeußerungen wurden, deren schärfste bei Leo begegnen. Es ist mir aber sehr fraglich, ob eine Verstattung der Privatlektüre auch im Sinne Augustins gelegen hätte, der übrigens doch nur Ausschnitte aus der Literatur kennt (Eingangsabschnitt der A. Tho.; Hymnus der A. J. und Schlußabschnitt aus diesen, vgl. Apokr. S. 352. 424. 430). Und es erscheint mir als das Gegenteil von einem reaktionären Standpunkt (Sch 119) in der Beurteilung der Sachlage, wenn die milde Ansicht des Philastrius, welche ich aus den verhältnismäßig noch wenig ausgebildeten und abgeklärten theologischen Anschauungen des Abendlandes erklären möchte, auf die ganze vorherige Zeit ausgedehnt und sogar die Aussage des Eusebius h. e. III 25, 6 f. in dieser Richtung verwendet wird (Sch 119 f.). Bei den maßgebenden Vertretern griechischer Theologie seit etwa 200 (zu welcher Zeit man sich über die Grenzen des dogmatisch Zulässigen allerdings noch nicht einig war: Clemens Alex.; monarchianische Evangelienprologe usw.), soweit jene überhaupt von den Stoffen Kenntnis genommen, begegnen wir, von den Urteilen über die A. P. abgesehen, nur mehr oder weniger schroffen Verurteilungen der apokryphen Akten, der schroffsten bei Amphilochius von Ikonium. Es genügt, auf Epiphanius zu verweisen, der die einzelnen Akten nur im Gebrauch verschiedener Sekten kennt (Apokr. S. 459). Aber auch das überaus ungünstige Urteil des Eusebius (a. a. O.: ἥ τε γνώμη κτλ. πλεῖστον ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπᾴδουσα, ὅτι δὴ αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει σαφῶς παρίστησιν· ὅθεν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ καταταχτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον) kann seiner Beweiskraft nicht beraubt werden (vgl. v. Dobschütz in ThLZ 1903, Sp. 353, trotz der Entgegnung ‚Acta Pauli' S. 184, denn mit dem Kerygma Petri liegt es anders; hier kennen wir den Inhalt als gut katholischen, was aber min-

[1] Diese Schreibweise ist nach Prof. Wissowas Ansicht, wie mir Prof. G. Ficker freundlichst mitteilt, die bessere gegenüber Turibius.

destens auf die A. J. und A. An. nicht zutrifft; mit den A. Pe. mag es im 4. Jahrh., auch bei Eusebius, etwas anders stehen; die eigentümlich komplicirte Abzweckung des Schreibens, vgl. Apokr. S. 350 f., erschwert hier die Beurteilung). Man kann auch nicht sagen, daß jenes Urteil nach Maßgabe des Nicänums gebildet sei, sondern es verrät das volle Bewußtsein des inneren Wertunterschiedes zwischen diesen und den kanonischen Schriften, und die Schärfe der Verurteilung durch Eusebius steht zu der an Papias geübten doch in keinerlei innerem Verhältnis. Daß nach Eusebius „kein kirchlicher Schriftsteller die Johannes- wie die Petrusakten erwähnt" und „keine direkten Citate unter solenner Einführungsformel wie bei den Paulusakten sich nachweisen lassen" (Sch 131), trifft doch in der Tat, von den wenigen Ausnahmefällen um 200 (s. o.) und etwa Commodian abgesehen, für die Zeit des Eusebius, ja bis gegen das letzte Viertel des 4. Jahrh. zu und darf für die Frage nach der Verbreitung der apokryphen Produkte keinesfalls ignorirt werden! Den Satz: „Wie Wasser vom dürren Boden mit Begierde aufgesogen wird, so nahmen die Zeitgenossen die Romane mit glühender Verehrung auf" (Sch 155), vermag ich selbst für die Anfangszeit nur bedingt zuzugeben, er kommt erst in umfassenderem Sinne zur Geltung, als man auf Hintertreppen, d. h. dem Wege der Kürzungen und Bearbeitungen, die Stoffe in die Kirche einzuführen begann (5. Jahrh.). Auch die Entlehnung der literarischen Form von der kanonischen AG (worin ich Schmidt, S. 154 und ‚Acta Pauli' S. 185, gegen v. Dobschütz beipflichte), kann doch, ernsthaft genommen, nichts gegen den gnostischen oder doch häretischen Ursprung dieser Literatur besagen. Man darf nur gnostisch nicht in dem Umfange nehmen, in welchem Lipsius die Einordnung dieser Stoffe vollzog, noch überhaupt im Sinne einer einheitlichen systematischen Ausprägung fassen — darin ist Schmidt, dem verdienstvollen Entdecker und Bearbeiter genuin gnostischer Literatur, (S. 126) unbedingt recht zu geben (nicht aber in dem Rekurs auf den Apostel Paulus S. 129, da liegen doch zweifellos Stufenunterschiede vor) —, sondern nur in dem abgeblaßten Sinne, in welchem das „Gnostische" den Hintergrund für die Abfassung bildet, auf dem sich alles Mögliche, Mysterienreligion, Magie, ausgeprägtester Doketismus und Enkratismus und sonstige Mißbildungen, die sich mit dem „Katholischen" höchstens auf den Grenzlinien berühren, in seltsamem Beieinander finden. Die Entscheidung über die specielle Zugehörigkeit dieses oder jenes Verfassers der Apostelakten liegt schließlich in der Frage nach dem Nebeneinander der großen religionsphilosophischen Systeme und Bräuche des 2. und 3. Jahrh. beschlossen. Nur die sorgfältige innere Beurteilung jedes Stückes, wie sie durch Einzelinterpretation und Vergleichungen im Fortgange der Forschung, wenn auch durch gegensätzliche Auffassungen hindurch gewonnen werden kann, kann hier weiter helfen. „Gnostisch" im eigentlichen Sinne sind diese Schriften nicht, aber noch weniger katholisch, wenn anders man dabei beharrt, als Normen des Katholischen im 2. Jahrh. einen Polykarp und Irenäus und im Vollsinne nicht einmal einen Clemens Alex. zu betrachten. (zu 3) Im engen Zusammenhang mit den zu 2 erörterten Fragen steht die Frage nach dem Verfasser dieser Literatur, den nicht erst Photius kennt (oder den Verfassern). Als solcher gilt bei den abendländischen Zeugen seit etwa 400 n. Chr. Leucius (Photius: Leucius Charinus[1]), sei es in unbestimmter Beziehung auf irgendwelche Apostelakten (Aug. de actis c. Felice Manich. — v. J. 404 n. Chr. — II 6, opp. VIII 347, und Euodius de fide ctr. Manichaeos 4, l. c. append. col. 25), sei es bei der Aufzählung einzelner Apostelakten (Innocenz an Exsuperius i. J. 405 n. Chr.; Turribius ep. 5; Ps.-Mellitus

[1] Vgl. den Doppelnamen Karinus et Leucius in den lat. Recensionen des sogen. Descensus ad inferos Sch S. 63, was v. Dobschütz ThLZ 1903 Sp. 354 auf die alte Grundschrift des Descensus zurückführt. Dufourcq p. 35 meint, Leucius habe nie Charinus geheißen, sondern der Zuname sei von Photius irrtümlich aus den Acta Pil. beigefügt. Das wird er schwer aufrecht erhalten können. Ueber Leucius handelt auch Zahn, Forschungen VI 194 ff.

Sch S. 60), sei es endlich mit Bezug auf das ganze 5teilige Korpus (Photius; vgl. Decret. Gelas. nach Aufzählung einzelner Apostelakten, verschiedener Evangelien und des Hirten: Libri omnes quos fecit Leucius discipulus diaboli, darauf 2 manichäische Schriften genannt; über sonstige Kenntnis dieses Korpus s. o. S. 353, dazu Johannes von Thess. um 680 Sch S. 65 f.). Die bei dem mittleren Fall aufgeführten Belege lassen Leucius als (wirklichen oder angeblichen) Verfasser der A. J. erscheinen, wie Schmidt von neuem nachweist (der von Dobschütz ThLZ 1903, Sp. 354 f., geltend gemachte handschriftliche Beleg kommt dagegen nicht auf), während Euodius von Uzala[1] a. a. O. 38 (l. c. append. col. 33: CSEL XXV 968 f.) Leucius als Verfasser der A. An. belegt (s. dort; anders Innocenz). Daß mehrere der apokryphen AGG. schwerlich von der Hand desselben Verfassers stammen können — Zahn hat es unter nachdrücklicher Berufung auf Innocenz[2] von den A. Pe. und A. J. behauptet, desgl. James, s. dagegen Sch S. 77—99 —, ist aus inneren Gründen sicher. Augustin redet ctr. adversarium legis et proph. — 420 n. Chr. — c. 20 (§ 39), ed. tertia Veneta, Bassani 1797, t. X 684: MPL XLII 626, allgemein von „Fabelschustern". Der Nachweis Schmidts von der literarischen Abhängigkeit der A. Pe. von den A. J. ist mir persönlich sehr einleuchtend, das Gleiche wird man in Bezug auf das Verhältnis der A. Tho. zu den A. Jo. behaupten können (anders Ficker Apokr. S. 386; die A. Tho. nehmen übrigens eine Sonderstellung ein, weil sie, wie nunmehr auch Raabe zugibt, ursprünglich syrisch verfaßt sind, vgl. James II p. X über die Verschiedenheit ihres Stils von dem der A. J., und umfassender H. Reinhold in der Apokr. S. 12* A. 1 citirten Dissertation). Fraglicher erscheinen mir die von Schmidt S. 50. 53 f. angestellten Erwägungen über die doppelte Bezeugung des Fragments Apokr. S. 464 A. 1 durch Augustin-Euodius (s. u. zu A. An.), wodurch die Tatsache der Zuweisung der A. An. an Leucius seitens des Euodius (c. 38) doch nicht aus der Welt geschafft wird. Als indirekte Zeugnisse wären der Erwähnung des Namens in dem Descensus ad inferos (s. o.) außer zwei von Trechsel, Ueber den Kanon . . . der Manichäer, S. 61 verzeichneten Fällen, die ich im Augenblick nicht verificiren kann, anzuschließen: Acta Pil. 40 (Aa II 2, p. 19 8 cf. 93 12): ein Λεύκιος in Azotus; jüngere A. Tho. bei James II, s. p. XLIII. XXXVI f. Noch entlegener ist es, wenn Leucius als dem Schüler des Manes (vgl. Turribius) von Ps.-Hieron. Sch S. 62 die Herausgabe einer Schrift de ortu Mariae et nativitate atque infantia Salvatoris zugewiesen oder er als Verfälscher einer

---

[1] † 16. Okt. 424. — Die Form des Ortsnamens ist noch unsicher. Bardenhewer, Patrologie, S. 453 schrieb Uzalis, ebenso v. Dobschütz, Christusbilder (TU N. F. III), S. 117* und Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II, p. 380 (Geistlicher von U. gegen 420 Verfasser des Traktats de miraculis sancti Stephani, Euodius gewidmet); Bardenhewer I dagegen Uzalum [?]; Stéph. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie II 274 A. 1 erwähnt Uzali bei Karthago (Reliquien des hl. Stephan in einer memoria an der Kirche; auf dem Konzil v. J. 484 unter Hunerich begegnet ein Bischof Sacconius Uzalensis [oder Uzialensis], CSEL VII 117), dagegen I 172 A. 1 Uzelis (Oudjel) 37 km westlich von Constantine (Cirta). Nach Mitteilung von M. Ihm (an G. Ficker) kann die Form Uzelitani im Corp. Inscr. lat. VIII p. 589 auf Uzelis hindeuten, aber ebensogut auf Uzel, Uzela (es handelt sich um den Ort bei Cirta; vgl. noch Gsell II 47 A. 6).

[2] „Cetera autem quae vel sub nomine Matthiae sive Jacobi minoris vel sub nomine Petri et Johannis quae a quodam Leucio scripta sunt [vel sub nomine Andreae quae a Nexocharide (oder Xenocharide) et Leonida philosophis] vel sub nomine Thomae, et si qua sunt talia (oder alia), non solum repudianda verum etiam noveris esse damnanda" (Zahn G.K. II 245 f.). Ich möchte eine Stelle aus Epiphanius haer. 30, 23 (ed. Dindorf II 117) daneben stellen, wo es von den Ebioniten heißt: Τῶν δὲ ἀποστόλων τὰ ὀνόματα εἰς τὴν τῶν ἠπατημένων ὑπ' αὐτῶν πειθὼ προσποιητῶς δέχονται, βίβλους τε ἐξ ὀνόματος αὐτῶν πλασάμενοι ἀνεγράψαντο, δῆθεν ἀπὸ προσώπου Ἰακώβου καὶ Ματθαίου καὶ ἄλλων μαθητῶν. ἐν οἷς ὀνόμασι καὶ τὸ ὄνομα Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐγκαταλέγουσιν, ἵνα πανταχόθεν φωρατὴ γένηται ἡ αὐτῶν ἄνοια. Epiphanius war 382 in Rom.

anderen de transitu Mariae von Ps.-Melito Sch S. 61 bezeichnet wird. Die frühere Erwähnung seiner Person in unverdächtigem Zusammenhange bei Epiphanius oder in weniger verdächtigem bei Pacian hat Schmidt (S. 31—41) als auf dunkler Kunde von Leucius resp. seiner Hauptschrift, den A. J., beruhend nach- und die von Zahn an diese Erwähnung geknüpften Folgerungen einer in katholischen Kreisen als kleinasiatischen Johannesschülers in hohem Ansehen stehenden Persönlichkeit des Namens (S. 76 f.) noch einmal abgewiesen. Auffällig bleibt das späte Auftreten des Namens (seit dem letzten Viertel des 4. Jahrh.) auf jeden Fall, auffällig die Tatsache, daß im Zusammenhang mit apokryphen Apostelakten der Name zuerst (und hauptsächlich) bei den Lateinern auftaucht, auffällig endlich (trotz Schmidts Erklärung; vgl. übrigens Zahn G.K. II 857 ff.) der Umstand, daß Photius das ganze Sammelwerk dem Leucius (den er allein mit Doppel-Namen nennt) zuwies, während die A. J. bei ihm doch nicht an erster Stelle genannt sind! Man möchte hiernach fast vermuten, daß der Name Leucius erst bei den Lateinern aufgekommen (und L. erst ein Mann des 4. Jahrh., cf. Jones I 303 f.) sei, zumal da er sich schon um 250 in Nordafrika belegen läßt (folgende Stellen sind mir aufgestoßen: Concil. Karthag. = Sententiae episcoporum vom 1. Sept. 256, Nr. 31: Leucius a Thebeste, s. Hartel Cypriani opp. I 448; Acta Montani etc. 11, ed. Franchi de' Cavalieri Röm. Quartalschr., Suppl. 8, 1898, p. 77 14: „in quo nobis occurrerunt Cyprianus et Leucius"; Wieland, Ein Ausflug ins altchristl. Afrika 1900, S. 157 erwähnt einen Martyr Leucius zu Timgad i. J. 305, der mit verschiedenen anderen zu Bosa gestorben, wozu G. Ficker in einer Notiz an mich vermutet, daß die Nachricht auf die Passio S. Mammarii martyris in Afrika, bei Mabillon, Vetera Analecta, Paris 1723, p. 178—180 zurückgehe, wo wirklich p. 178 ein Leucius genannt wird als Christ wohl in civitate Vagensi [d. h. zu Vaga]). Aber „Leucius" ist gräcisirte Form von „Lucius" (Lipsius I 84, mit den Belegen A. 2), wie M. Ihm (durch freundliche Vermittlung Fickers) bestätigt: „Den betr. Namen (Lucius) gaben die Griechen regulär mit Λεύκιος wieder: so massenhaft bei Schriftstellern und auf Inschriften (daneben nicht minder häufig Λούκιος). Wenn also Leucius in lat. Hss. steht, dürfte das immer ein Beweis für Uebersetzung aus dem Griechischen sein; lat. Leucius ist mir unbekannt, auf Inschriften, soviel ich sehe, nicht nachweisbar. Stamm leuc- ist sonst im Keltischen bekannt (Leucetios, Leucimara [cf. Leusiboram? Hieron. ep. 75, 3 — basilidianische Ketzer in Spanien] etc.), aber auch hier kein Leucius". Die von mir beigebrachten lateinischen Belege werden also so zu erklären sein, daß die betreffenden Personen griechischer Abkunft waren oder aus irgend welchem anderen Grunde die der griechischen Schreibweise entlehnte Namensform bevorzugten. Die Annahme, das mindestens die (griechisch geschriebenen) A. J. schon im 2. Jahrh. auf Leucius zurückzuführen seien, wird dadurch nicht ins Unrecht gesetzt und übrigens indirekt auch durch Epiphanius (s. o.) bestätigt. Weitere Vermutungen über das geschichtliche Verhältnis des Leucius zu Johannes anzustellen, erscheint angesichts des Mangels sonstiger Nachrichten für die Anfangszeit müßig. Im N. T. wird AG. 13 1 ein Lucius von Kyrene neben andern Propheten und Lehrern zu Antiochia, Röm. 16 21 ein Lucius neben Timotheus u. a. Mitarbeitern des Paulus genannt. Beide haben mit Johannes nichts zu tun.

(4.) Zu Apokr. S. 355 A. 1 vgl. noch N. Müller in RE IV (1898), S. 63 ff. (Art. ‚Christusbilder'). J. E. Weis-Liebersdorf (kath.), Christus- und Apostelbilder, Einfluß der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen, Freiburg i. B. 1902, S. 30—40: Der jugendliche Christus in den gnostischen Apostelgeschichten [die Bezeichnung im Anschluß an den veralteten Standpunkt von Lipsius; W. führt ältere und jüngere AGG. zusammen an und verweist S. 40 auf das Fehlen des jugendlichen Christus in den A. P.]: „Die Gestalt eines zarten Jünglings oder Knaben dürfte nach gnostischen Begriffen die bestmögliche Verflüchtigung der Körperlichkeit des Herrn und Veranschaulichung seiner göttlichen Natur gewesen sein" (S. 40) [?]. Wichtig und dankenswert ist sein Hinweis auf die Stelle Orig. in Matth. comm. 100 (MPG XIII 1750), die in Uebersetzung gegeben wird (vor Citaten aus

den Acta Perpet. et Felic. und Cyprian). Es handelt sich um den Kuß bei der Gefangennahme Jesu (Mt. 26 47 ff.); Orig. vergleicht zu 55 Joh. 18 20 und fährt dann fort: „Venit ergo traditio talis ad nos de eo“, daß nicht nur zwei Formen von ihm, eine, wonach ihn alle sahen, eine andere, wonach er bei seinen Jüngern auf dem Berge verwandelt wurde, „sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus. Et cum fuisset ipse, quasi non ipse omnibus videbatur“. Anführung des Manna-Vorganges. „Et non mihi videtur incredibilis esse traditio haec, sive corporaliter propter ipsum Jesum, ut alio et alio modo videretur hominibus, sive propter ipsam Verbi naturam, quod non similiter cunctis apparet.“ Sie kannten ihn nicht, trotzdem sie ihn öfter gesehen hatten, „propter transfigurationes ipsius“. Diese gnostisirende Auffassung erinnert entschieden an die A. J. (und A. Pe.), wiewohl wir keinen Beleg ihrer Kenntnisnahme durch Origenes besitzen. Auch Clemens Alex. bedient sich bei seiner ausdrücklichen Bezugnahme auf einen Passus der A. J. (Apokr. S. 423) des Ausdrucks „Ueberlieferungen“: Fertur ergo in traditionibus etc. Die Origenes-Stelle auch schon bei Thilo (Halle 1847) p. 27.

(5.) Jüngere Formen apostelgeschichtlicher Literatur in orientalischen Sprachen: J. Vetter beabsichtigt, „nach und nach die reichhaltige Sammlung apokrypher Apostelgeschichten, welche das mittelalterliche Armenien gekannt hat, zu veröffentlichen“; er gibt im Oriens christianus I 220 ff. zunächst das gnostische Mart. Pe. aus Pariser Hss. und im Jahrgange 1903 die ‚Akten Petri und Pauli‘. Vgl. A. Baumstark, Die Petrus- und Paulusakten in der lit. Ueberlieferung der syrischen Kirche, Lpz. 1902, u. a. Die arabische Hs. 539 der Bibliothek des Katharinenklosters auf dem Sinai (Studia Sin. III, London 1894) ist ein Sammelband von allerhand AGG. Was Tichonrawow russisch veröffentlicht hat, war mir nicht zugänglich. Die Proben, die Franko als „Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des N. T.s“, nämlich I zu den Ps.-Clementinen und II zu den gnostischen Πράξεις Πέτρου, in ZnW III (1902) gegeben hat, mindern die Hoffnung, auf diesen Wegen zu weiteren Aufschlüssen über die ältesten AGG. zu gelangen, eher ab. — Zu der Stelle aus Porphyrius über Petrus in Rom (Apokr. S. 357 A. 1) vgl. noch Sch S. 167—171.

XXIII.

Paulusakten.

(E. Rolffs.)

a. Literatur.

Ueber Titel, Umfang und Geschichte des Gesamtwerkes orientiren Preuschen bei Harnack I 128—31 u. Harnack II 1, 491—93; besonders eingehend und zuverlässig Zahn, G.K. II 2, S. 865—92, vgl. auch Bardenhewer I (1902) S. 424—28. Die Bestätigung der von Zahn aufgestellten Hypothesen in den wichtigsten Punkten bringt C. Schmidt, Die Paulusakten. Eine wiedergefundene altchristliche Schrift in koptischer Sprache (Neue Heidelberger Jahrb. 1897, S. 217 ff.); Zahn berichtet darüber NkZ VIII (1897) S. 933—40: Die wiedergefundenen Akten des Paulus. Als Ergänzung dazu dient Harnacks Anzeige: Die Entdeckung bezw. Identificirung der Πράξεις Παύλου (ThLZ 1897 Nr. 24). Derselbe handelt über ein weiteres Fragment der A. P. in dem Aufsatz: Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die ‚Acta Pauli‘ (TU N. F. IV 3, 1899), worin er zugleich eine interessante Hypothese über die kanonische Geltung der A. P. in Gallien (um 400) vorträgt. In den Patristischen Miscellen (TU N. F. V 3, S. 100—106) versucht er dann den Nachweis, daß große Stücke der Actus Petri cum Simone ursprünglich zu den A. P. gehört haben müssen. Er stützt sich dabei auf ähnliche Beobachtungen, wie

sie Zahn, Die Wanderungen des Apostels Johannes (NKZ X 3, S. 215—18) gemacht hat, ohne weiter gehende Schlüsse daraus zu ziehen. Dazu sind zu vergleichen die Bemerkungen von C. Schmidt, Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur (TU N. F. IX 1). Eine Reihe von Fragmenten der A. P. hat James, Apocrypha anecdocta (TSt II 3, 1893, p. 47. 54—57) aus kirchlichen Schriftstellern verschiedener Zeiten zu ermitteln versucht. Einzelne Stücke, die man den A. P. mit einiger Wahrscheinlichkeit zurechnen kann s. b. Dobschütz, Das Kerygma Petri (TU XI 1, 1893, S. 124—135). Unmittelbar vor Drucklegung dieser Anmerkungen ist erschienen C. Schmidt, Acta Pauli aus der Heidelberger Koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgeg. (Leipzig, Hinrichs 1904), ein Buch, das mehr durch Beseitigung irriger Hypothesen als durch Beschaffung neuen Materials über den Charakter der A. P. wertvollen Aufschluß bringt.

Ueber die Acta Pauli et Theclae, gedruckt Aa I 235—272, s. Zahn G.K. II 2, S. 892—910. Harnack I 136 f. II 491—508. Für die Textkritik ist neuerdings unentbehrlich v. Gebhardt, Die lateinischen Uebersetzungen der Acta Pauli et Theclae nebst Fragmenten, Auszügen und Beilagen (TU N. F. VII 2). Bei ihm (S. LXI) findet man ein griech. Fragment (enthaltend c. 9), das B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri P. I, London 1898 p. 91 mitgeteilt haben. Auf das von Gebhardt S. 128—136 aus dem Codex A VI 4 der Bibliotheca civica Queriniana zu Brescia mitgeteilte Fragment der A. Th. (c. 1—18) gründet Corßen (Die Urgestalt der Paulusakten, ZnW 1903, S. 22—47) die Hypothese, daß der vorliegende griechische Text eine tendenziöse Ueberarbeitung der ursprünglichen A. P. sei. Kaum erwähnt zu werden braucht Wohlenberg, Die Bedeutung der Thekla-Akten für die neutestamentliche Forschung (ZkWL Bd. IX. 1888, S. 363—82), dessen Aufstellungen sich durch die neueren Forschungen durchweg als unhaltbar erwiesen haben. Einen syrischen Text hat W. Wright, Apocryphal Acts of the Apostels, London 1871, vol. I p. 127—69 publicirt. Die englische Uebersetzung gibt er vol. II p. 116—145. Ueber die Thekla-Akten in syrischer Uebersetzung berichtet A. Baumstark, Die Petrus und Paulus-Akten in der literar. Ueberlieferung der syrischen Kirche, Leipz. 1902, S. 31 f. Grundlegend für die neueren Forschungen über dieses Bruchstück ist die Monographie von Schlau, Die Akten des Paulus und der Thekla und die ältere Theklalegende, Leipzig 1877. (Angezeigt von Th. Zahn, GgA 1877 Bd. II, S. 1292—1338). In seinem Urteil über die theologische Haltung und die kirchengeschichtliche Bedeutung der Schrift schließt er sich im wesentlichen an das an, was Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche [2] 1857, S. 292—94 darüber ausführt; das ist sehr viel richtiger als die Charakteristik von Lipsius II 1, S. 488 ff., der unter dem Vorurteil steht, daß die A. Th. gnostischen Ursprungs seien. Ueber den Inhalt und die Verbreitung der Legende ist zu vergleichen Joh. Stilting in den Acta Sanctorum Sept. VI, p. 536 ff., sowie H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert (1900), S. 182 und J. Gwynn im DchB IV (1887), p. 882—896. Historische Reminiscenzen hat zuerst Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten (Rhein. Mus. f. Philol. XIX 1864, S. 177—79) darin entdeckt. In der von ihm eingeschlagenen Richtung geht Ramsay, The Church in the Roman Empire 1893 S. 375 ff. weiter, indem er aus den Akten einen ursprünglichen Kern von geschichtlichem Wert auszuscheiden sucht; ihm sekundirt Conybeare, The Apology and Acts of Apollonius and other Monuments of Early Christianity (1894), p. 49—60, der die Schwierigkeiten, die der gegenwärtige Text der historischen Kritik bereitet, durch den von ihm entdeckten armenischen Text zu heben hofft (s. dazu Lüdemann ThJB XIV (1894) S. 171. 188—190). Skeptischer über den geschichtlichen Wert urteilt Rey, Etude sur les Acta Pauli et Theclae 1890. F. Cabrol, La légende de sainte Thècle, Paris 1895 war mir nicht zugänglich. Zu vergleichen sind die Bearbeitungen der Akten von Basilius und Simeon Metaphrastes, herausgegeben von Pantinus: Basilii Seleuciae in Isauria episcopi de vita ac miraculis D. Theclae virginis martyris Iconiensis libri duo. Simeonis Methaphrastae Logothetae

de eadem martyre tractatus singularis. Antwerpen 1608 (MPG tom. 85, 477. tom. 115, 841) sowie der Λόγος ἐγκωμιαστικός das Niketas v. Paphlagonien (MPG 105, 320).

Für den apokryphen Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern ist einzusehen: Fabricius II 791—796. III 667—685. Grundlegend ist Rinck, Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther, Heidelberg 1823; er bietet den armenischen Text in einer äußerst zuverlässigen deutschen Uebersetzung. Daß er den Briefwechsel für authentisch hielt, war eine Marotte, die von Ullmann (Heidelberger Jahrbb. der Literatur 1823 Nr. 34. 35) bündig und schlagend abgetan wurde. In ein neues Stadium traten die Untersuchungen, als Carrière und Berger, La correspondance apocryphe de Saint Paul et des Corinthiens (1891) eine von ihnen in Mailand aufgefundene lateinische Uebersetzung herausgaben, abgedruckt von Harnack, ThLZ 1892 Nr. 1, der sehr bald der von Bratke besorgte Abdruck einer zweiten, in Laon entdeckten lateinischen Uebersetzung folgte ThLZ 1892 Nr. 24. Das geschah in demselben Moment, als Zahn G.K. II 2, S. 592—611, den Kommentar Ephraems zu dem Briefwechsel in einer von Kanajanz besorgten deutschen Uebersetzung veröffentlicht und die von La Croze (Thes. epist. III 237) erstmalig aufgestellte Hypothese erneuert hatte, daß der Briefwechsel ein Stück der A. P. sei. Kurz vorher hatte Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, neu übersetzt und nach seiner Entstehung untersucht (Theol. Quartalschr. 1890, S. 610 ff.) die Untersuchung aufgenommen, um in dem Programm: Der apokryphe dritte Korintherbrief (1894) sämtliche bekannten Texte abzudrucken und die Ergebnisse der Kritik zusammenzufassen; eine Ergänzung dazu bildet die Abhandlung: Eine rabbinische Quelle des apokryphen dritten Korintherbriefs (Theol. Quartalschr. 1895, S. 622—633). Die Frage nach der dogmengeschichtlichen Bedeutung dieses Fragments wird von Berendts, Zur Christologie des apokryphen 3. Korintherbriefs (in den ‚Abhandlungen Al. v. Oettingen zum 70. Geburtstag gewidmet‘ München 1898) gestellt und durch den Nachweis einer nahen Verwandtschaft der durch dasselbe vertretenen Anschauungen mit 2. Clem. und Hermas beantwortet.

Das Martyrium Pauli, abgedruckt Aa I 104—117 und in einer erweiterten Recension Aa I 23—44, ist von Lipsius II 1, S. 270 f. als gnostisch angesprochen, von Zahn, G.K. II 2, S. 872 ff. nach seinem Zusammenhang und Charakter richtig gewürdigt. Was Lipsius über die römische Pauluslegende und ihr Verhältnis zur Petrussage ausführt (II 1, sowie ‚Die Quellen der römischen Petrussage‘ 1872), ist orientirt an der Anschauung der Pseudo-Clementinen und daher veraltet. Nachrichten über Paulus s. bei Hilgenfeld, Acta apostolorum graece et latine (1899) S. 197 ff. (Actus apostolorum extra canonem receptum); aus früherer Zeit Kunze, Praecipua patr. ecclesiast. testimonia, quae ad mortem Pauli spectant (1848). Der geschichtliche Tatbestand seines Martyriums ist von Erbes, Die Todestage der Apostel Paulus uud Petrus und ihre römischen Denkmäler (TU N. F. IV 1, 1899) eingehend untersucht; vgl. von dems., Die Gräber und Kirchen Pauli und Petri in Rom (ZKG VII 1, 1884); eine abweichende Auffassung bei Harnack, II 1, 238—243 und R. Steinmetz, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus (1897).

b. Die A. P. in den Kanonverzeichnissen.

Eusebius (h. e. III 25, 4) beobachtet bei der zweiten Gruppe seiner Antilegomenen (νόθοι) die Reihenfolge: A. P., Hermas, Offenb. Petri, Barnabas, Didache, Offenb. Joh., welch letztere er übrigens vorher schon unter den Homologumenen aufgeführt hat. Einen ähnlichen Rang nehmen die A. P. schon früher ein im Kanonverzeichnis des Codex Claromontanus (wahrscheinlich aus dem 3. Jahrh.): Barnabas, Offenb. Joh., AG., Hermas, A. P., Offenb. Petri. Im ‚Verzeichnis der 60 kanonischen Schriften‘ aus dem 6. Jahrh. hat sich die Sachlage bedeutend zu ihren Ungunsten verschoben; sie stehen unter 25 Apokryphen an 19. Stelle, in der Nachbarschaft von Offenb. Petri, Barnabas, Offenb. Pauli u. a.; die Wertschätzung ist

hier etwa die gleiche wie in der Stichometrie des Nikephorus, wo unter den neutestamentlichen Apokryphen außer den ‚Wanderungen' des Petrus, des Johannes, des Thomas, dem Thomasevang., der Didache, den Briefen des Clemens, Ignatius, Polykarp, dem Hirten an erster Stelle ‚die Wanderungen des Paulus' erscheinen, deren Identität mit den A. P. durch die Stichenzahl 3600, die der im Clarom. angegebenen nahezu 3560 gleichkommt, sicher gestellt ist.

Die abendländischen Kanonverzeichnisse, das Muratorische Fragment ebenso wie das Decretum Gelasianum kennen die A. P. nicht; beachtenswert ist, daß das letztere statt dessen die Actus Pauli et Theclae aufführt. Unter abendländischem Einfluß steht zweifellos Athanasius, der in seinem 39. Festbrief ebenfalls die A. P. nicht erwähnt. Eusebius h. e. III 3, 5. 6, bietet Anhaltspunkte dafür, daß der Widerstand des Abendlandes gegen die A. P. von Rom aus genährt wurde. Er kann den Hebräerbrief nicht unter die echten Paulusbriefe setzen, weil er nicht verschweigen darf, daß von seiten der römischen Gemeinde Widerspruch dagegen erhoben wird. Dann fährt er fort: „Aber auch nicht einmal seine <des Paulus> sogenannten Akten habe ich unter die unbestrittenen aufgenommen", — um zum Schluß auf die vielfach erhobenen Zweifel an den ‚Hirten' des Hermas zu kommen, der gerade in der römischen Gemeinde besonders geschätzt wurde. Darnach ist es nicht unwahrscheinlich, daß er sich in genanntem Zusammenhang mit einer römischen Tradition auseinandersetzt und also auch die A. P. einem römischen Urteil preisgibt. Interessant ist die Feststellung von C. Schmidt (Die alten Petrusakten S. 52), daß bei den Manichäern in Nordafrika und bei den Priscillianisten in Spanien ein Korpus von Apostelakten, umfassend die Akten des Petrus, Andreas, Thomas, Johannes und Paulus, vorhanden war, dessen Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon unter Verdrängung der kanonischen Apostelgeschichte von den Häretikern erstrebt wurde.

c. Die in der koptischen Uebersetzung erhaltenen Fragmente der A. P.

Nach siebenjähriger, mühsamer Arbeit ist es Schmidt (Acta Pauli, Leipz. 1904) gelungen, die Papyrusfetzen der koptischen Hs. soweit zu ordnen, daß sich übersehen läßt, was die neuentdeckte Uebersetzung für unsere Kenntnis der A. P. austrägt. Leider erscheint die Ausbeute recht gering; es sind zwar eine Reihe bisher unbekannter Scenen zu Tage gefördert; aber nicht eine einzige Perikope ist völlig intakt. Trotzdem ist genug neues Material herbeigeschafft, um unser Urteil über die verlorene Schrift in wesentlichen Punkten zu berichtigen und zu klären. Abgesehen von den bekannten drei Stücken: der Theklageschichte, dem Briefwechsel mit den Korinthern und dem Martyrium des Paulus, bietet der Kopte 7 Fragmente, die umfangreich genug sind, um den Zusammenhang der Erzählung wenigstens erraten zu lassen, während eine Anzahl anderer Fragmente nicht mehr als einzelne unzusammenhängende Worte enthalten.

1. Der bekannte Anfang der A. Th. findet sich auf S. 6 der koptischen Hs. Auf den vorhergehenden Seiten wird erzählt, wie Paulus in Antiochien — Schmidt hat mit sehr beachtenswerten Gründen wahrscheinlich zu machen gesucht, daß hier das syrische Antiochien gemeint sei — den Sohn eines offenbar jüdischen Elternpaares Anchares und Phila vom Tode erweckt. Von Anchares daraufhin in sein Haus aufgenommen, bleibt er acht Tage bei ihm, bis die Juden von seinem Gastfreund verlangen, daß er ihn aus der Stadt vertreiben solle. Aber Paulus scheint sich schon freiwillig entfernt zu haben. Als Anchares sich nun zu Jesus bekennt, wird der Apostel von den Juden zurückgeholt und unter argen Mißhandlungen aus der Stadt gestoßen. Am Abend kehrt er dann noch einmal zurück, um von Anchares, der sich fastend in sein Haus eingeschlossen hatte, Abschied zu nehmen und nach Ikonium zu wandern.

2. Die Scene in Myra (Apokr. S. 377) bringt der Kopte in ziemlicher

Ausführlichkeit. Darnach wirft sich Hermokrates, der Hydropiker, Paulus zu Füßen und fleht ihn um Heilung an. Paulus heilt ihn „nicht auf Lohn hin, sondern durch den Namen Jesu Christi“, worauf Hermokrates mit seiner Frau sich taufen läßt. Darauf tut sich sein Sohn Hermippus, der schon auf die Erbschaft gerechnet hatte, zusammen mit seinen Altersgenossen zu einem Anschlag auf das Leben des Paulus. Dieser hat inzwischen den zweiten Sohn des Hermokrates Dion, der sich (wie, wird nicht klar) zu Tode gestürzt hat, ins Leben zurückgerufen. Durch ein Traumgesicht vor der ihm drohenden Gefahr gewarnt, empfängt er den mit gezücktem Schwert auf ihn einstürmenden Hermippus mit denselben Worten wie Jesus seine Häscher im Garten Gethsemane. Der Erfolg seines Gebetes um Schutz ist, daß Hermippus erblindet und dadurch sofort zur Erkennntnis seiner Freveltat kommt, um nun seinerseits seine Genossen von ihrem verbrecherischen Vorhaben zurückzuhalten. Paulus steht ergriffen und geht dann fort — wohin läßt sich nicht ermitteln. Hermippus aber wird von den Jünglingen vor das Haus getragen, in dem Paulus lehrt. Dort berührt er die Füße aller Hineingehenden und bittet um ihre Fürsprache bei Paulus. Unter ihnen sind seine Eltern Hermokrates und Nympha, die für Dions Rettung Getreide und Geld zur Verteilung an die Witwen herbeibringen. Sie sind bestürzt, als sie den Sohn sehen in seiner elenden Lage. Wie es scheint, verkaufen sie ihre Güter und verteilen den Erlös unter die Witwen. Darauf betet Paulus mit ihnen um die Genesung des Hermippus. Wirklich wird dieser geheilt und ist der Meinung, daß Paulus ihm seine Hand aufgelegt habe. Der Schluß ist verstümmelt.

3. Von Myra zieht Paulus hinauf nach Sidon und zwar auf dem Landwege, wobei einige Brüder aus Perge sich ihm anschließen. Unterwegs rasten sie unter einem Baum (?), wo sich ein Götzenaltar befindet. Paulus scheint bei der Gelegenheit vor der Befleckung durch Götzendienst zu warnen. Dagegen tritt ein Greis auf und sucht die Zuhörer bei dem alten Glauben festzuhalten, indem er mehrere Fälle anführt, wo der Uebertritt zum Christentum den Tod der Konvertiten zur Folge gehabt habe. Ueber den Ausgang der Auseinandersetzung berichtet die Hs. leider nichts. Nach einer größeren Lücke finden wir Paulus in Sidon wieder, wie er den Einwohnern in einer ernsten Bußpredigt das Schicksal von Sodom und Gomorrha als warnendes Beispiel vorhält und sie auffordert, um seiner Wunder willen zu glauben. Dafür wird er mit den Brüdern Thrasymachus und Kleon in den Tempel des Apollo (d. h. des phönikischen Melkart) eingesperrt und mit kostbaren Speisen versehen, in welcher Absicht, wird nicht gesagt. Paulus aber fastet drei Tage lang und betet in der Nacht inbrünstig um den Schutz Gottes gegen die Widersacher. Da stürzt die eine Hälfte des Tempels ein; als das die Tempeldiener und Strategen gesehen haben, verkündigen sie es in der ganzen Stadt, sodaß alle Bewohner zum Tempel zusammenströmen und sehen, wie Paulus mit den Seinen weint „über diese Versuchung, daß sie sein würden ein Schauspiel für alle“. Auf das Verlangen der Menge werden sie dann ins Theater geführt. Was sich dort ereignet hat, läßt sich leider nicht mehr ermitteln. Es scheinen zur Rettung des Paulus Wunder geschehen zu sein, durch die das Volk umgestimmt ist. Denn zum Schluß wird der Gott gepriesen, welcher Paulus gesandt hat, und ein ge-

wisser Theudes läßt sich taufen. Paulus aber begibt sich von Sidon nach Tyrus.

4. Der Abschnitt über den Aufenthalt des Apostels in Tyrus weist in der Hs. starke Lücken auf. Paulus tritt darin als Exorcist auf und hat mit zwei Männern Amphion und Chrysippus zu tun. In den folgenden Partien macht die Uebersetzung den Eindruck eines großen Trümmerfeldes. Paulus scheint sich darin mit den Juden über den Wert des Gesetzes auseinanderzusetzen; mehrmals wird Moses genannt; an einer Stelle läßt sich der Satz entziffern: „daß der Mensch nicht gerechtfertigt werde durch das Gesetz, sondern daß er gerechtfertigt werde durch die Werke der Gerechtigkeit". Wo wir uns die Scene zu denken haben, deuten die Worte an: „Du befindest dich im Angesichte von Jerusalem." Darnach muß Paulus auf dem Wege nach Jerusalem sein. Da im folgenden der Name des Petrus erscheint, so wird man anzunehmen haben, daß er mit diesem in Jerusalem zusammengeführt ist; die Situation müßte etwa dem Apostelkonzil entsprechen.

5. Das nächste umfangreichere Bruchstück zeigt Paulus als Gefangenen in einem Metallbergwerk, — wo, läßt sich nicht erraten. Es tritt ein gewisser Longinus auf, dessen Tochter Phrontina verurteilt ist, vom Felsen herabgestürzt zu werden. Da er Paulus die Schuld an ihrem Geschick zuschiebt, so will er ihn mit ihr zugleich herabstürzen lassen. Paulus ist durch eine Offenbarung darüber unterrichtet; trotzdem arbeitet er zusammen mit den anderen Gefangenen in großer Freudigkeit. Am dritten Tage wird Phrontina unter dem Wehklagen ihrer Eltern und der Soldaten auf einer Bahre von den Gefangenen hinausgetragen, um vom Felsen gestürzt zu werden. Was weiter geschieht, ist nicht zu ermitteln. Vielleicht sind Phrontina und Paulus zusammen hinabgestürzt, wobei die Jungfrau den Tod findet, während der Apostel am Leben bleibt. Es wird dann erzählt, wie Paulus die tote Phrontina auf seine Arme nimmt und niederkniet in den Schmutz, um für sie zu beten. Da steht sie wieder auf zum Entsetzen der Menge, und Paulus führt sie durch die Stadt zum Hause ihres Vaters. Der Erfolg ist, daß der Gott, der der Phrontina das Leben wiedergegeben hat, von der Menge als der alleinige Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, anerkannt wird. Der Apostel aber bricht auf nach Philippi.

6. Der Bericht über seinen dortigen Aufenthalt ist wieder arg verstümmelt. Nur soviel läßt sich erkennen, daß er in Philippi schon Christen vorfindet. Es muß also von einer zweiten Anwesenheit daselbst die Rede sein. Wie es scheint, ist er nicht lange vorher in Korinth gewesen; vielleicht hat man sich dort die Phrontinageschichte zu denken. In Philippi muß er verhaftet sein; doch ist aus der Hs. über die Veranlassung dazu nichts zu entnehmen. Ziemlich gut dagegen ist der Eingang zu dem Briefwechsel mit den Korinthern erhalten:

„Es waren nämlich in großer Betrübnis die Korinther wegen Paulus, daß er würde aus der Welt gehen, ohne daß es Zeit ist. Denn es waren Männer hinaufgegangen nach Korinth, Simon und Kleobius, indem sie sagten: ‚Es gebe keine Auferstehung des Fleisches, sondern die des Geistes, und daß der Körper des Menschen nicht sei das Gebilde Gottes, und auch von der Welt, daß Gott sie nicht geschaffen habe, und daß Gott nicht kenne die Welt, und daß Jesus Christus nicht gekreuzigt sei, sondern Schein gewesen sei, und daß er nicht geboren sei aus der Maria noch aus dem Samen Davids'. Mit einem Wort vieles war es, was sie haben verkündet (?) in Korinth, indem sie betrogen [viele andere und betrogen] sich selber. Deswegen als die Korinther gehört hatten, daß Paulus in Philippi wäre, schickten sie einen Brief an Paulus nach Macedonien durch Threptus und Eutychus, die Diakonen. Der Brief aber war von dieser Gestalt:" Das Weitere s. Apokr. S. 378.

7. Unter den neuentdeckten Fragmenten dürfte das wichtigste eine Abschieds-

scene sein, die etwa dem Abschied des Apostels von den Vorstehern der Ephesinischen Gemeinde in Milet analog ist. Sie gibt wertvolle Aufschlüsse über den weiteren Verlauf der Erzählung. Paulus spricht: „Die Gnade des Herrn wird wandeln mit mir, damit ich vollende alle Verwaltung, die kommen wird über mich, in Geduld." Sie aber waren betrübt und fasteten. Kleobius aber wurde im Geiste und sprach zu ihnen: ‚Brüder, der .... läßt vollenden Paulus alle Verwaltung, und darnach läßt er ihn gehen hinauf [nach Jerusalem?]; von hier aber soll er .... in großer Unterweisung und Erkenntnis und Aussaat des Wortes, daß man ihn beneidet, damit er gehe aus dieser Welt'. Als aber hörten die Brüder und Paulus dieses da erhoben sie ihre Stimme, indem sie sagten: (Lücke) ....
Aber es kam auf Myrte der Geist, sodaß sie ihnen sagte: ‚Brüder, ... und schaut auf dieses Zeichen, indem ihr (?) ... Paulus nämlich, der Diener des Herrn, wird erretten viele in Rom, und er wird nähren viele durch das Wort, sodaß nicht ist Zahl an ihnen, und er sich offenbart mehr als alle Gläubigen. Darauf wird .... des Herrn Jesu Christi kommen ...... eine große Gnade ist ..... in Rom'. Und dies ist die Weise, wie der Geist redete zu Myrte".

Schmidt hat (S. 199) die in diesen Fragmenten erhaltenen Eigennamen zusammengestellt; es treten im ganzen 65 Personen auf, darunter 16 Frauen:

1. In Antiochien: Anchares und sein Weib Phila. Wie deren gestorbener und auferweckter Sohn hieß, erfahren wir nicht mehr.

2. In Ikonium: Demas und Hermogenes, Titus als Vorläufer des Apostels, Onesiphorus mit seinem Weibe Lektra und seinen beiden Söhnen Simmias und Zenon, Thekla nebst ihrer Mutter Theoklia und ihrem Verlobten Thamyris; der Statthalter Castellius.

3. In Antiochien: Alexander, die Königin Tryphäna mit ihrer Tochter Falkonilla; der Name des Prokonsuls wird nicht genannt.

4. In Myra: Hermokrates und Nympha mit ihren Söhnen Hermippus und Dion; Paulus Gastfreund Hermias.

5. Aus Perge: Die Ehepaare Thrasymachus und Aline, Kleon und Chrysa; außerdem Charinus und Xanthus (?)

6. In Sidon: Theudes.

7. In Tyrus: Amphion, Chrysippus und — ... rimus.

8. In einer unbekannten Stadt: Lix (?).

9. In einer unbekannten Stadt: Kleanthes.

10. In Jerusalem (?): Petrus.

11. In einer unbekannten Stadt: Longinus und Phirmilla mit ihrer Tochter Phrontina.

12. In Ephesus: der Archon Hieronymus und die vornehmen Frauen: Eubula und Artemilla.

13. In Korinth: Die Häretiker Simon und Kleobius; die geistbegabte Theonoe, Stephanus und seine Mitpresbyter Daphnus, Eubulus, Theophilus und Zenon; die Diakonen Thereptus und Tychus.

14. In Philippi: Stratonike, die Frau des Apollophanes.

15. In einer unbekannten Stadt: Kleobius und Myrte.

16. In Rom: Lukas und Titus; Nero; Patroklus, sein Mundschenk; Barsabas, Justus, Orion und Festus, kaiserliche Sklaven; der Präfekt Longinus und der Centurio Cestus; Parthenius und Pheretas.

Interessant ist dabei die Beobachtung von Schmidt, daß ein großer Teil dieser Namen sich auf Inschriften von Smyrna nachweisen läßt. Allerdings sind es doch noch zu wenige, um die Vermutung ausreichend zu begründen, daß der Verf. der Gemeinde in Smyrna angehört habe.

d. Bruchstücke der A. P. von zweifelhafter Authentie.

Zahn hat (G.K. II 2, S. 879) unter Harnacks bedingter Zustimmung (I S. 129)

das von Clemens Alex. strom. VI 5, 42. 43 als Pauluswort eingeführte Citat (Apokr. S. 378 A. 1) den A. P. zugewiesen. Die Einführungsworte bei Clemens lauten (Zahn, G.K. II 827 A. 2): „Denn, daß Gott, wie er das Heil der Juden durch Sendung der Propheten bezweckte, so auch unter den Hellenen die Tüchtigsten vor dem gemeinen Haufen auszeichnete, indem er sie der Sprache nach als einheimische Propheten auftreten ließ, so wie sie imstande waren, die göttliche Wohltat aufzunehmen: das wird außer der Predigt des Petrus der Apostel Paulus klar machen, indem er spricht:" . . . . Nach Beendigung des Hauptcitats fährt Clemens fort: „Darauf fragt er uns mit einem Wort": (folgt der Schlußsatz).

Das Citat wird von Clemens zweifellos als ein Pauluswort von unanfechtbarer Auktorität behandelt, es muß also aus einer Schrift stammen, deren Glaubwürdigkeit für ihn gesichert war. Durch seinen Inhalt kennzeichnet es sich als Fragment einer Missionspredigt, als deren Zuhörer offenbar Griechen gedacht sind, da sie von griechischen Schriften aus argumentirt. Sie scheint eine antignostische Tendenz zu haben, da die Einheit Gottes ausdrücklich hervorgehoben wird und daß die ganze Welt sein Eigentum ist. Diese Tendenz steht mit der Richtung der A. P. jedenfalls nicht in Widerspruch. Da ferner, soweit sich das aus den vorhandenen Bruchstücken erkennen läßt, die Erzählung der A. P. sich dem Geschichtsverlauf der kanonischen AG. anschmiegt, so darf als gewiß angenommen werden, daß in ihnen von der Missionswirksamkeit des Apostels in Griechenland berichtet ist. Endlich entspricht die Wertschätzung, die Clemens der Quelle für sein Pauluswort angedeihen läßt, durchaus der Auszeichnung, mit der Origenes die A. P. behandelt; wir kennen keine Schrift über Paulus, der eine ähnliche Auktorität zuerkannt wäre. [Dazu oben S. 247.]

Ueber eine Rede des Paulus in Athen berichtet Johann von Salisbury (um 1156) in seinem Policraticus IV 3 (nach James I 55): Nachdem er von den Pflichten des Königs gesprochen und Kodrus und Lykurg als Beispiele angeführt hat, fährt er wörtlich fort:

„auf diese Beispiele berufe ich mich um so lieber, weil ich finde, daß der Apostel Paulus ganz dieselben gebraucht hat, als er den Athenern predigte. Es bemühte sich der ausgezeichnete Prediger, Jesus Christus und zwar als dem Gekreuzigten auf die Weise Eingang in die Gemüter zu schaffen, daß er an dem Beispiel der Heiden lehrte, wie aus der Schmach des Kreuzes die Befreiung vieler hervorgegangen sei. Aber auch jenes — so argumentirte er — pflege nur vollbracht zu werden durch das Blut der Gerechten und derer, welche die Würden des Volkes bekleideten. Also konnte zur Befreiung aller, nämlich der Juden und der Heiden, niemand als fähig erfunden werden ausgenommen der, dem die Völker zum Erbteil gegeben sind und die ganze Erde zum Besitz bestimmt ist. Dieser aber könne kein anderer sein als der Sohn des allmächtigen Gottes, behauptete er, da außer Gott niemand Gewalt habe über die Völker und Länder. Während er also die Schmach des Kreuzes predigte, daß er allmählich die Torheit der Heiden zunichte machte, sie unter der Hand an das Wort Gottes und an die Weisheit Gottes und an den Thron der göttlichen Majestät selbst heranführte, richtete er das Wort des Glaubens und die Sprache des Predigers auf. Und damit nicht die Kraft des Evangeliums unter der Schwachheit des Fleisches kraftlos werden möchte —, so setzte er die Taten des Gekreuzigten, die auch durch das Zeugnis der Fama bekäftigt wurden, auseinander, da doch bei allen feststand, daß sie nur Gott vollbringen könnte. Aber weil nach beiden Seiten hin das Gerücht lügt, so unterstützte es eben die Fama, daß seine Jünger Größeres vollbrachten, da am Schatten eines Jüngers die Kranken geheilt wurden von aller Schwäche. Was sonst

noch viel? Die Schlauheit des Aristoteles, den Scharfsinn des Chrysippus, und die Fallstricke aller Philosophen widerlegte der Gestorbene durch seine Auferstehung."

Paulus hat hiernach den Opfertod des Kodrus und die freiwillige Verbannung Lykurgs herangezogen zur Erklärung der erlösenden Wirkung des Todes Christi und also von Voraussetzungen aus, die den Griechen verständlich sein mußten, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu beweisen versucht. Schon James hat gesehen, daß in diesen Gedankengang das von Clemens citirte Pauluswort vortrefflich hineinpassen würde. Haben die A. P. von einer Missionswirksamkeit des Apostels in Griechenland erzählt, wie es im höchsten Grade wahrscheinlich ist, so wird der Verfasser sich kaum die Gelegenheit haben entgehen lassen, seinen Helden in Athen den Vertretern der hellenistischen Bildung gegenüberzustellen. Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, daß Johann von Salisbury die oben mitgeteilte Rede in irgend einer Bearbeitung der A. P. gelesen hat und daß das Citat des Clemens ein Bruchstück desselben ist. Da der Verf. die Methode befolgt, die Lücken in der Erzählung der kanonischen AG. durch eigene Dichtung auszufüllen, so hat er die Rede in Athen vielleicht in den dreimonatlichen Aufenthalt des Paulus in Hellas (AG. 20 3) verlegt, über den sonst nichts berichtet wird. Im Zusammenhang seines Werkes würde dieser Abschnitt also seinen Platz finden zwischen dem Tierkampf in Ephesus und dem Briefwechsel mit den Korinthern. Freilich finden diese Vermutungen durch den Kopten keine Bestätigung. In dem koptischen Text läßt sich nicht die leiseste Hindeutung auf eine Situation erkennen, wie sie Clemens und Joh. v. Salisbury voraussetzen. Aber der Kopte umfaßt nur etwa ein Drittel der A. P.; er bietet auch keinen Anhaltspunkt dafür, wo der Tierkampf zu Ephesus einzufügen wäre, der doch jedenfalls in die A. P. hineingehört. Der negative Befund wäre daher noch nicht entscheidend, — um so weniger als man aus den Spuren einer principiellen Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesetz mit ziemlicher Sicherheit schließen darf, daß in den A. P. auch eine principielle Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie enthalten gewesen ist. Nur scheint das geistige Niveau der A. P. bedeutend tiefer zu liegen als der Charakter der beiden Citate annehmen läßt; die in ihnen entwickelten theologischen Gedankengänge dürften dem Verf. der A. P. unerschwinglich gewesen sein. Aber zu einem abschließenden Urteil führt auch diese Erwägung nicht; möglich wäre es immerhin, daß der asiatische Presbyter vereinzelte theologische Lichtblicke gehabt hat. Irgend etwas müssen die A. P. doch zum Schluß entbalten haben, wodurch sie das Interesse und die Anerkennung eines Origenes und Hippolyt gewannen.

Es ist Apokr. S. 364 unter e behauptet, daß das Citat des Origenes aus den A. P.: hic est verbum, animal vivens sich ihrem bis jetzt bekannten Zusammenhang nicht eingliedern lasse. Auch der Kopte gibt darüber keinen Aufschluß. Anderer Ansicht ist Harnack (TU N. F. V 3 S. 102). Er zweifelt zunächst daran, ob das Wort von Rufin richtig übersetzt sei, und zwar aus sprachlichen wie aus sachlichen Gründen. Bei einer Rückübersetzung in das Griechische würde man auf den sehr schwerfälligen Ausdruck geführt: ὁ λόγος ζῷον ζῶν, der außerdem im Zusammenhange des Origenes völlig nichtssagend sei. Origenes schreibt nämlich: „Wie wir aber eingesehen haben, daß die Weisheit der Anfang der Wege Gottes sei und wie sie geschaffen sein soll, nämlich die Arten d. h. natürlich auch die Anfänge der gesamten Schöpfung vorbildend und einschließend, geradeso ist es auch zu verstehen, daß sie das Wort Gottes sei: in dem Sinne nämlich, daß sie selbst für alles übrige d. i. die gesamte Schöpfung den Sinn der Geheimnisse und Rätsel erschließt, die in der Weisheit Gottes enthalten sind, und daher heißt es von dem Wort, daß es gleichsam der Interpret des Sinnes des Verborgenen sei. Daher scheint mir auch jenes Wort treffend zu sein, das in den ‚Taten des Paulus' geschrieben steht: ‚Dieser ist das Wort, ein lebendiges Wesen'. Johannes aber sagt noch erhabener und prächtiger im Anfange seines Evangeliums": usw. Harnack

findet, daß in diesem Zusammenhang das Citat erst einen Sinn bekommt, wenn man statt animal liest anima in der Bedeutung „Hauch, Schall“, sodaß allerdings stärker als bei der gegenwärtigen Lesart zum Ausdruck käme, daß das Wort nicht bloßer Schall, sondern etwas Lebendiges und Substantielles ist. Der griechische Urtext soll darnach etwa gelautet haben: οὗτός ἐστιν ὁ λόγος ἦχος ζῶν. Darin will Harnack ein Wort aus dem Mart. Petri wiedererkennen (Aa I 96_{8}): ὅστις ἐστὶν τεταμένος λόγος, εἷς καὶ μόνος, περὶ οὗ τὸ πνεῦμα λέγει· Τί γάρ ἐστιν Χριστὸς ἀλλ' ὁ λόγος, ἦχος τοῦ θεοῦ. Origenes hätte also auch dieses Wort aus dem Mart. Pe. in den A. P. gelesen, wodurch ziemlich außer Frage gestellt wäre, daß in dem Mart. Pe. ein Bruchstück der A. P. erhalten ist. Aber abgesehen davon, daß die Korrektur animal in anima durch den Zusammenhang nicht unbedingt gefordert ist, — es bleibt doch sehr auffallend, worauf auch Harnack aufmerksam macht, daß Rufin ἦχος mit anima und nicht mit sonum übersetzt haben sollte, und selbst wenn er ἦχος gelesen hätte, so wäre die Uebereinstimmung zwischen den beiden fraglichen Citaten doch nicht so stark, daß man sie ohne weiteres identificieren dürfte (s. dazu Hennecke, Dtsch. Litt.ztg. 1901, S. 1867). Trotzdem hatte ich es in der Einleitung Apokr. S. 364 als wahrscheinlich bezeichnet, daß das Mart. Pe. sich als ein Bruchstück der A. P. ausweisen werde, zumal es sich in vielen einzelnen Zügen mit den A. P. berührt. Aber diese Berührungspunkte lassen sich durch die ganzen Vercellenser Petrusakten verfolgen. Man findet sich ganz von selbst vor die Frage gestellt, ob nicht in die Actus Petri cum Simone Stücke der A. P. verarbeitet sind. Harnack glaubt wenigstens die cc. 1—3 (Aa I 45—48 Apokr. S. 393 ff.) als aus den A. P. entlehnt ansehen zu müssen. Dieses Stück ist zu lang und zu selbständig, um als Ouvertüre zu den Kämpfen zwischen Petrus und Simon Magus gelten zu können; besonders bemerkenswert ist, daß eine der Devisen der Caena „perministravit Paulus“ durch die Beziehung auf Actus Pe. c. Sim. 1 (Aa I 46_{7}): Paulus dei minister electus est in ministerium tempus vitae suae eine gute und ungezwungene Erklärung finden würde. Aber der Abschnitt läßt sich nicht von der folgenden Erzählung trennen, im Gegenteil, er bildet mit c. 4 gewissermaßen die Exposition des Ganzen; hat er zu den A. P. gehört, so muß auch der Kampf des Petrus mit Simon darin erzählt sein, der cc. 30—32 (Aa I 79—84) seinen Abschluß findet.

Eine Bestätigung dieser Vermutung könnte man aus Commodian carmen apologeticum 623—630 (ed. Dombart p. 155 f.) entnehmen:

Et deus est, hominem totidemque se fecit,
Et quid quid voluerit, faciet: ut muta loquantur.
625 Balaam sedenti asinam suam conloqui fecit
Et canem, ut Simoni diceret: Clamaris a Petro!
Paulo praedicanti dicerent ut multi de illo, (James: liest muli)
Leonem populo fecit loqui voce divina.
Deinde, quod ipsa non patitur nostra natura,
630 Infantem fecit quinto mense proloqui vulgo.

James und mit ihm Harnack (II 1, 55 1 A. 2) sieht in den Versen 627/28 Anspielung auf ein resp. zwei in den A. P. berichtete Wunder: von redenden Maultieren und einem redenden Löwen. Sicher ist die Annahme nicht, aber sie liegt jedenfalls sehr nahe und sie wird bestätigt durch die Beobachtung, daß Commodian seine Quelle an Glaubwürdigkeit der Bibel völlig gleich stellt, da er den redenden Löwen als genau so geschichtlich ansieht wie Bileams Eselin. Das entspricht vollkommen der Schätzung, die Hippolyt den A. P. zu teil werden läßt. Nun ist es eine sehr probable Vermutung, daß er diese Geschichten aus demselben Buche schöpft, in dem er von dem redenden Hunde und dem redenden Säugling gelesen hat, — Erzählungen, die sich in den A. Pe. finden (Apokr. S. 402. 405). Diese Schrift wäre also für ihn mit den A. P. identisch gewesen. Aber zwingend ist die Folgerung allerdings nicht. Man kann bei dem heutigen Stande der Forschung die unleugbar vorhandenen Beziehungen zwischen den beiden Schriften auch mit C. Schmidt (Die

alten Petrusakten S. 82 ff.) durch die Annahme erklären, daß der Verf. der A. Pe. die A. P. stark benutzt hat, ohne sie geradezu auszuschreiben.

Ja, diese Möglichkeit scheint mir zur Notwendigkeit zu werden durch folgende Erwägung. Harnack will es unentschieden lassen, ob in den A. P. die spanische Reise des Apostels erzählt ist, obgleich er es im Hinblick auf die bekannte Notiz im Kan. Mur. (38. 39.) für wahrscheinlich hält. M. E. dürfte er dabei nicht stehen bleiben, solange er daran festhält, daß der Abschnitt A. Pe. 1—3 zu den A. P. zu rechnen ist. Denn es wäre an sich schon schwer verständlich, daß in einem Werke über die ‚Wanderungen' des Paulus zwar seine Abreise nach Spanien, aber nichts von seinen dortigen Erlebnissen berichtet sein sollte. Dazu kommen zwei weitere Beobachtungen. Wenn das Mart. Pe. mit der Bemerkung schließt: „Marcellus .... war bei den von Petrus im Glauben an Christus Gestärkten, indem auch er sie noch mehr stärkte bis zur Rückkehr des Paulus nach Rom", so kann sich das Martyrium des Paulus nicht unmittelbar daran angeschlossen haben; es scheint vielmehr ein Wechsel des Schauplatzes angedeutet zu werden, indem zusammenfassend erwähnt wird, wie sich in der Zwischenzeit die Verhältnisse in Rom gestaltet haben. Damit korrespondirt aufs genaueste der Eingang des Mart. Pauli: „Es waren aber Paulus erwartend in Rom Lukas, der von Gallien und Titus, der von Dalmatien gekommen war. Als die Paulus sah, freute er sich" .... Daraus geht unzweideutig hervor, daß der Schauplatz der unmittelbar vorhergehenden Erzählung nicht Rom gewesen sein kann. Die Phantasie des Erzählers hat vielmehr Paulus auf seinen Wanderungen begleitet und malt nun die Situation aus, die er bei seiner Rückkehr nach Rom vorfindet. Gehört das Mart. Pe. zu den A. P., so muß zwischen dem Tode des Petrus und der Ankunft des Paulus in Rom noch von Taten und Schicksalen desselben in anderen Gegenden berichtet sein. Unter der Voraussetzung, daß A. Pe. 1—3 ein Stück der A. P. ist, kann das nur in Spanien gewesen sein; denn dort mußte sich Paulus nach der Meinung des Verf. von A. Pe. 1—3 während der Zwischenzeit aufgehalten haben. Harnack ist also zu dem Schluß gezwungen, daß die A. P. die spanische Reise enthalten haben.

Diese Reise wird aber durch den Kopten bestimmt ausgeschlossen. Als Myrte die Brüder trösten will über die dem Apostel in Jerusalem drohende Gefangennahme, da weissagte sie (s. o. S. 364): „Paulus nämlich, der Diener des Herrn, wird erretten viele in Rom, und er wird nähren viele durch das Wort, so daß nicht ist Zahl an ihnen, und er sich offenbart mehr als alle Gläubigen". Würde an dieser Stelle ein Hinweis darauf fehlen, daß Paulus bis an die Säulen des Herkules kommen würde, wenn der Verf. die Absicht gehabt hätte, darüber zu berichten? Wer jene Weissagung der Myrte in den Mund legte, kann an eine Reise des Paulus nach Spanien gerade so wenig gedacht haben wie Origenes, als er schrieb (in Gen. tom. III. Eus. h. e. III 1): „Was ist es nötig über Paulus zu reden, der von Jerusalem bis Illyrien die Verkündigung des Evangeliums erfüllt und später in Rom unter Nero den Märtyrertod erlitten hat?" Es liegt hier eine genaue Parallele zu AG. 20 25 vor, wodurch ebenfalls die spanische Reise bestimmt ausgeschlossen wird.

In den A. P. kann also nichts über die spanische Reise berichtet sein, die in A. Pe. 1—3 vorausgesetzt wird; folglich kann dieses Stück nicht aus den A. P. stammen. Da aber das Mart. Pe. mit seiner Bemerkung „bis zur Rückkehr des Paulus" offenbar auf dieses Stück zurückblickt, so dürfte es in seiner jetzigen Form schwerlich zu den A. P. gehört haben. Glaubt man aus dem Origenes-Citat schließen zu müssen, daß sich in den A. P. ein Bericht über den Tod des Petrus gefunden hat, so liegt er im Mart. P. jedenfalls in einer überarbeiteten Gestalt vor. Damit würde man aber schon bei der Annahme von Schmidt angekommen sein, daß der Verf. der Petrusakten die Paulusakten nur benutzt habe. Seine Benutzung derselben könnte allerdings noch immer eine recht intensive gewesen sein. Aber selbst dagegen erheben sich Bedenken, daß ihm die A. P. das Motiv für die Erzählung vom Tode des Petrus geboten hätten. Alles deutet nämlich darauf hin, wie Schmidt richtig hervorgehoben hat, daß im Eingang des Mart. P. die erste Ankunft des Apostels in

Rom geschildert werden soll. Nichts läßt darauf schließen, daß der Verf. von einer früheren Anwesenheit desselben in Rom etwas gewußt habe. Er würde also den Tod des Petrus vor die Ankunft des Paulus in Rom verlegt haben. Dadurch hätte er sich aber mit der allgemein anerkannten Tradition in Widerspruch gesetzt, die mit großer Zähigkeit die Tatsache festgehalten hat, daß Paulus vor Petrus nach Rom gekommen ist. Das wäre zwar nicht ganz unmöglich; aber es ist doch sehr unwahrscheinlich; denn wie hätten bei einem derartigen groben Verstoß gegen eine allgemein bekannte geschichtliche Tatsache die A. P. in ihren Ruf unbedingter Glaubwürdigkeit kommen können?

Nach dem allem sehe ich mich genötigt, meine bisherige Deutung des Origenes-Citates aufzugeben und zu übersetzen: *Von oben her bin ich im Begriff mich kreuzigen zu lassen.* Damit würde ich allerdings auf jedes Verständnis des Wortes verzichten und mich in derselben Lage befinden wie der Verf. des Mart. Pe., der wie ich einer brieflichen Andeutung v. Dobschütz' folgend, annehmen möchte, aus dem unverstandenen Ausspruch zwei Geschichten herausgesponnen hat: einmal die Begegnung zwischen Petrus und Jesus unter dem Tore von Rom und sodann die Kreuzigung mit dem Kopf nach unten.

Ist also in den A. P. von dem Auftreten und der Hinrichtung des Paulus in Rom nichts berichtet, so scheiden für die Rekonstruktion der A. P. zwei Stücke aus, die ihnen Zahn, unter Preuschens und Harnacks vorsichtiger Zustimmung (I 129. II 1, 493), mit großer Bestimmtheit zuweisen möchte. Das erste ist ein Citat, das sich in der pseudo-cyprianischen Schrift de rebaptismate c. 17 (Hartel App. 90) findet. Es ist dort von Häretikern die Rede, die unter Berufung auf Mt 3 11 oder Lk 3 16 die bloße Wassertaufe verschmähen und durch irgend welche Gauklerkünste einen Feuerschein über dem Wasser aufleuchten lassen. Der Verfasser, ein unbekannter afrikanischer Bischof, nimmt an, daß sie sich dafür auf ein Buch mit dem Titel Paulli praedicatio berufen, und berichtet darüber (vergl. Dobschütz, das Kerygma Petri, S. 127): „Es ist aber für diese ketzerische, ja mörderische Taufe, abgesehen von andern, Auktorität jedenfalls auch ein von eben diesen Häretikern selbst gerade wegen dieses Irrtums erdichtetes Buch, das den Titel führt ‚Predigt des Paulus'; in diesem findest du, wie Christus, der doch überhaupt der einzige war, der nicht gesündigt hat, gegen alle Schriften auch ein Bekenntnis seiner eignen Sünde abgelegt, und daß er zur Taufe des Johannes fast wider seinen Willen von seiner Mutter gedrängt worden sei, ferner daß während er getauft wurde Feuer über dem Wasser erschienen sei, was in keinem Evangelium geschrieben steht, und daß nach so langer Zeit Petrus und Paulus, nachdem sie ihr Evangelium in Jerusalem verglichen und ihre Gedanken ausgetauscht und gestritten und über die Art ihres Vorgehens Bestimmungen getroffen hatten, zuletzt in Rom, als ob damals zuerst, sich gegenseitig kennen gelernt hätten, und anderes derart unsinnig und schändlich Zusammengefabelte mehr, was man alles in jenem Buch zusammengetragen findet."

Da die koptischen Fragmente höchst wahrscheinlich über ein Zusammentreffen des Paulus mit Petrus in Jerusalem berichten, während nach der ganzen Anlage der A. P. für eine gemeinsame Anwesenheit beider in Rom darin kein Raum ist, so läßt sich Zahns Vermutung, daß mit der in de rebaptismate citirten Schrift die A. P. gemeint seien, nicht halten. Damit scheidet aber zugleich das andere Stück aus, das Lactanz inst. div. IV 21 aus einer praedicatio Petri et Pauli citirt haben soll und das nach Dobschütz (S. 132) lautet: „Außer vielen anderen Wunderbaren predigten Petrus und Paulus in Rom: Gott werde nach kurzer Zeit einen König senden, welcher die Juden mit Vernichtungskrieg überziehen, ihre Städte dem Erdboden gleichmachen, und sie selbst belagern würde, indem er sie durch Hunger und Durst aufriebe. Dann würden sie sich von den Leibern der Ihrigen nähren und sich unter einander aufzehren; endlich würden sie gefangen in der Feinde Hände kommen und sehen müssen, wie vor ihren Augen ihre Weiber auf das bitterste miß-

handelt, ihre Jungfrauen verletzt und geschändet, die Knaben zerfleischt, die Säuglinge (an Felsen) zerschellt würden; endlich würde alles mit Feuer und Schwert verwüstet und sie als Gefangene auf ewig aus ihrem Lande verbannt werden, darum daß sie (höhnisch) frohlockt hätten über den (geschmähten) geliebtesten Sohn Gottes, an welchem er Wohlgefallen hat".

Zahn selbst gibt zu, daß Lactanz nicht den Titel eines Buches nennt, wenn er das Citat mit den Worten einleitet: „Alles Zukünftige hat er durch das offenbart, was Petrus und Paulus zu Rom gepredigt haben, und diese Predigt ist zum Gedächtnis aufgeschrieben und erhalten geblieben". Er läßt sich aber durch den Ausdruck praedicatio an Pseudo-Cyprian erinnern und vermutet daraufhin, daß Lactanz das von ihm als Praedicatio Pauli bezeichnete Buch kennt, das er ohne weiteres mit den A. P. identificirt hat. Hat sich die erstere Behauptung als unbegründet erwiesen, so ist damit selbstverständlich auch die darauf basirte Hypothese hinfällig geworden. Dobschütz hat einen durchaus richtigen Blick gehabt, wenn er Zahns Vermutungen von vornherein als unhaltbar ansah (S. 132 ff.).

e. Die Thekla-Legende.

Thekla gehört zu den bekanntesten Heiligen der griechischen wie der römischen Kirche. Der Ausgangspunkt und das Centrum ihres Kultus war Seleukia in Isaurien. Basilius von Seleukia (MPG 85, 477 ff.) berichtet, daß Thekla sich einen im Süden der Stadt aufsteigenden Berg als Wohnstätte erkoren habe „wie Elias den Karmel und Johannes die Wüste". An der Stelle, wo sie lebendig im Berge verschwunden sei, sei „ein göttlicher und heiliger Tisch für den Gottesdienst errichtet, ringsum mit Säulen und funkelndem Silber eingeschlossen und ausgestattet". Dann fährt er fort: „Daher findet man ihren Tempel oder vielmehr die Stadt — denn in die Form, das Wesen und die Schönheit einer Stadt ist er übergegangen — niemals ohne Bürger und Wallfahrer, da alle von allen Seiten dahin zusammenströmen; die einen eilen herbei allein um die Stätte zu verehren und dort Gelübde darzubringen und irgend etwas von ihrem Gut der Göttin selbst (divae!) zu schenken und zu weihen, die andern aber um dazu noch für die Krankheiten und die Schmerzen und die Dämonen, von denen sie vielleicht gebunden sind, Heilung und Hülfe zu erlangen". Nach Evagrius (h. e. III 8) hat der Kaiser Zeno, dem die heil. Thekla im Traum erschienen war und ihm Hilfe in seinem Kampf gegen Basiliscus versprochen hatte, nach dessen Sturz (478) ihr in Seleukia einen herrlichen Tempel errichtet und ihn mit vielen kaiserlichen Weihgeschenken ausgestattet.

Von den griechischen Kirchenvätern wird auf die Taten und Schicksale der heil. Thekla häufig angespielt und ihr Name mit Auszeichnung genannt. Methodius v. Olympos (3. Jhrh.) läßt sie in seinem ‚Gastmahl der zehn Jungfrauen oder über die Enthaltsamkeit' an hervorragender Stelle auftreten. Die Vita Theclae von Athanasius und eine Rede Theodors v. Mopsuestе an ihrem Gedenktage sind verloren. Gregor von Nazianz erwähnt ihre Befreiung aus den Händen „ihres tyrannischen Bräutigams und ihrer noch tyrannischeren Mutter" in seiner orat. I adv. Julian., ihre Rettung aus dem Feuer und von den wilden Tieren in den praecepta ad virgines (opp. Paris 1840, tom. II p. 348 v. 190). Gregor von Nyssa rechnet sie in seiner Vita S. Macrinae sororis (opp. Paris 1638, tom. II p. 178) zu den berühmtesten Märtyrerinnen; homil. 14 in cant. cantic. (opp. Paris 1615, tom. I p. 676) erinnert er daran, wie sie die Rede des Paulus in sich aufgenommen und dadurch den äußeren Menschen dem Tode übergeben und alle fleischliche Gesinnung und Begierde ausgelöscht habe. Epiphanius (haer. 79, 5) nennt sie neben Elias, Johannes dem Täufer und der Mutter Jesu und rühmt sie (haer. 78, 16), weil sie ihre glänzende Verlobung auf die Predigt des Paulus hin aufgelöst habe. Chrysostomus sagt hom. 25 in acta apost. (opp. Paris 1731, tom. IX 207): „Höre von der heiligen Thekla; sie gab, um Paulus sehen zu dürfen, ihre Goldsachen hin, du aber gibst, um Christus zu schauen, nicht einmal einen Obolus". Isidor von Pelusium (5. Jahrh.) gibt ihr (lib. I ep. 87) das Prädikat „überall berühmte ewige Säule

der Enthaltsamkeit, das Haupt aller weiblichen Siege und Trophäen". Auf ihr Gebet für Falkonilla kommt Johannes Damascenus (750) in seiner Rede über die, welche im Glauben entschlafen sind (opp. ed. Le Quien Paris 1712 tom. I p. 585) zu sprechen: „Hat nicht die Protomärtyrerin die Falkonilla nach dem Tode gerettet?" Der Patriarch Photius feiert sie in einem Panegyrikus, den Gebhardt a. a. O. (S. 173—182) publicirt hat. Im 5. und 6. Jahrh. gibt es in Konstantinopel drei Kirchen der heil. Thekla; wahrscheinlich hat Zeno der Isaurier seit 478 ihren Kult dort eingeführt; ihr Gedenktag ist hier und im ganzen Orient der 24. September.

Im Abendlande hat sich ihr Kultus mehr strichweise verbreitet. In Nord-Afrika hat Thekla nie irgend welche Bedeutung gewonnen. Nur der Manichäer Faustus beruft sich auf sie (Augustin c. Faust. XXX 4), und Augustin erwähnt sie in de sancta virginitate c. 45 neben der Crispina. Das scharfe Urteil Tertullians über ihre Legende bei ihrem ersten Auftauchen scheint hier nachgewirkt zu haben. Auch in Rom finden sich nur schwache Spuren von einem Thekla-Kultus; erst Clemens VIII soll ihr eine Kirche gebaut haben; bei Johann XIX und Benedict IX ist von einem Kloster der Thekla die Rede (s. Acta Sanctorum Sept. VI 565). Wahrscheinlich hat die Antipathie gegen die A. P., die in Rom sehr stark und hartnäckig war, dem Ansehen der Heiligen, die in jenen Akten eine Hauptrolle spielt, geschadet. Dagegen scheint sie in Oberitalien große Verehrung genossen zu haben. Zeno von Verona (4. Jahrh.) kennt ihr Martyrium bis in alle Einzelheiten. Ambrosius in de lapsu virginis consecratae c. 3. 10 (opp. Paris 1690, tom. II p. 307) rechnet Thekla mit Maria und Agnes unter die größten Heiligen der Kirche: immaculatus chorus puritatis; in de virginitate lib. II § 21 (opp. II 166 f.) erkennt er den Grund für Theklas Kraft zu einem keuschen Leben in dem mündlichen Unterricht des Paulus; in derselben Schrift (tom. II 223) heißt es: At certe Theclam non senectus, sed virtus probavit. Ambrosius hat den Theklakult wie so manches andere unmittelbar aus dem Orient übernommen; in Mailand feiert man daher wie in der griechischen Kirche den 24. Sept. als Gedenktag der heil. Thekla. Auf die Aeußerung des Hieronymus im Brief an Eustochium (ep. 22 ed. Vallarsi tom. I p. 123 D) ist schon hingewiesen (Apokr. S. 360). In Mailand war eine alte Kirche, in der das Haupt der Thekla aufbewahrt sein sollte; sie wurde niedergerissen und die Reliquien in eine neue prächtigere Kirche überführt. Nach einem alten Mailänder Missale von 1522 wird eine eigene Messe der heil. Thekla gehalten, mit einer Präfation, in der ihre Taten kurz dargestellt werden.

Die höchste Verehrung scheint man ihr in Gallien entgegengebracht zu haben. Es ist hier daran zu erinnern, daß sie in der Caena Cyprians, die im 5. Jahrh. in Süd-Gallien entstanden ist, mit den biblischen Personen auf eine Linie gestellt wird (s. Apokr. S. 361 f.). In seinen beiden Orationes beruft Cyprian sich auf Thekla; or. I (Hartel App. 145) heißt es: „Stehe uns bei, wie den Aposteln im Gefängnis, der Thekla im Feuer, dem Paulus in Verfolgungen!" In der or. II (p. 149) liest man: „So befreie auch mich aus dieser Welt, wie du Thekla befreit hast mitten aus dem Amphitheater!" Nach Sulpicius Severus ist dem Martin von Tours Thekla mit Maria und Agnes zusammen erschienen. Acherius in seinem Spicilegium (tom. 12, p. 262) berichtet von einer Erscheinung der Thekla mit Maria zusammen, die Berengar von Verdun gehabt haben soll. In Rheims, Carnuti, Vernon, sowie in der Camalarienser Kollegiat-Kirche in der Auvergne will man Reliquien von ihr besitzen. Die Martyrologien von Beda, Rhabanus Maurus, Abo v. Vienne bringen z. T. ausführliche Nachrichten über ihr Leben. Ihr Gedenktag ist hier allgemein der 23. September (vgl. Acta Sanctorum a. a. O.).

Was ihr diese hervorragende Stellung unter den Heiligen verschafft hat, ist in dem Titel πρωτόμαρτυς καὶ ἀπόστολος ausgedrückt. Niketas v. Paphlagonien sagt von ihr (MPG 105, 329): „Sie ist die erste gewesen, die, wie der große Stephanus bei den Männern, so ihrerseits die Ringbahn durch ihren überschwänglichen Glauben für die Frauen eröffnet hat. Deswegen hat sie auch von Christus mehr Hilfe empfangen als alle andern, weil sie allen Frauen als das glänzendste Urbild (ἀρχέτυπος)

des Martyriums sich zeigen sollte". Schlau dagegen sieht die Ursache für ihre überragende Stellung vor allem in ihrer Würde als ἀπόστολος; man suchte sie so hoch als möglich über alle andern Frauen emporzuheben, damit man aus der Tatsache, daß sie gelehrt und getauft hat, nicht für ein allgemeines Recht der Frauen zu lehren und zu taufen argumentiren könnte. In Wirklichkeit werden verschiedene Umstände zusammengewirkt haben, um ihr zu ihrem einzigartigen Range zu verhelfen. Ist es richtig, daß sie ein Alter von 90 Jahren erreicht hat — und es liegt keine Veranlassung vor, daran zu zweifeln —, so werden ihre persönlichen Beziehungen zu Paulus zu einer Zeit, wo keiner mehr am Leben war von denen, die ihn gekannt hatten, ihr eine große Verehrung verschafft haben, die sich nach ihrem Tode entsprechend gesteigert hat. Ob vielleicht auch mythologische Motive mit im Spiel gewesen sind, daß die Heilige in die Stellung einer besonders mächtigen Lokalgottheit eingerückt wäre, muß dahingestellt bleiben.

Wo man Thekla verehrte, wird man auch ihre Akten gelesen haben. Schmidt (Acta Pauli S. 206 f.) verwechselt Ursache und Wirkung, wenn er die große Verbreitung des Thekla-Kultus aus der hohen Wertschätzung der Gesamtpaulusakten erklären will. Das ist allerdings richtig: wo man wie in Rom die A. P. ablehnte, fand auch der Theklakult nur sehr schwer Eingang. Aber daraus folgt nicht, daß überall, wo man die A. P. schätzte, auch der Theklakult sich etablirt haben müßte. Bei der Einführung eines solchen Kultus waren nicht ideale Faktoren allein ausschlaggebend; es waren vielmehr starke materielle Interessen im Spiel. In Seleukia hat der Theklakult offenbar für die wirtschaftlichen Verhältnisse der Stadt die gleiche Bedeutung gehabt wie etwa für Wiesbaden die Thermalquellen. Nicht die Literaten, die die A. P. abschrieben, sorgten für die Verbreitung des Theklakultus, sondern die kirchlichen Geschäftsleute, die in dem Theklakultus eine Einnahmequelle zu erschließen suchten, sorgten für die Verbreitung der A. P. Gerade die Wertschätzung der letzteren in Gallien, die doch im 4. Jahrh. eine ganz singuläre Erscheinung ist, läßt sich nur erklären aus der Bedeutung, die der Theklakult für das kirchliche und wirtschaftliche Leben dort gewonnen hatte. Uebrigens gibt es doch zu denken, daß trotz der Verbreitung des Theklakultus eine ausdrückliche Bezugnahme auf die A. Th. bei den Kirchenvätern äußerst selten ist. Abgesehen von Tertullian, Hieronymus, der Caena Cyprians und dem Decretum Gelasianum, ist es nur der Ambrosiaster zu 2 Tim. 1 $_{16}$, 2 $_{18}$, 4 $_{10.\,14}$, der eine wirkliche Kenntnis der Akten verrät — er nimmt Bezug auf A. Th. 1, 12. 14 — und die drei Bearbeiter derselben Basilius, Simeon und Niketas. Im übrigen las man die Akten und schrieb sie ab, aber für kirchliche Theologen gehörte es zum guten Ton, nicht davon zu reden.

Wo man sich die Geschichte der Heiligen erzählte, konnte man kaum schweigen von ihrem wunderbaren Lebensende. Die Hss. A B C sowie G M c d haben diesem Bedürfnis Rechnung getragen, am ausführlichsten M; Grabe hat in seiner Ausgabe nach G die Legende über den Abschluß ihres Lebens edirt (vgl. Aa I 269, 271): — — — „siehe, ich stehe an deiner Seite. Dies und noch vieles andere bezeugte sie ihr und redete ihr zu. Ihre Mutter Theoklia aber glaubte nicht, was ihr von der Märtyrerin Thekla gesagt wurde. Als Thekla aber sah, daß es nichts nützte, versiegelte sie ihren ganzen Leib (?), ging zum Tore hinaus und kam nach Daphne und sie trat ein in die Grabhöhle, wo Paulus mit Onesiphorus gefunden war, fiel auf ihr Angesicht und weinte dort vor Gott. Dann trat sie wieder heraus und kam nach Seleukia, und eine lichte Wolke wies ihr den Weg. Und als sie in Seleukia gewesen war, ging sie aus der Stadt hinaus etwa ein Stadium weit. Vor jenen aber graute ihr, weil sie den Götzenbildern dienten und ihre Führerin ließ sich nieder auf dem Berge, der nach Kalaman oder vielmehr nach Rhodeon heißt. Dort fand sie eine Höhle und ging hinein und war dort eine ganze Reihe von Jahren und viele schwere Versuchungen hatte sie zu bestehen vom Teufel, und sie hielt wacker stand mit der Hilfe Christi. Als aber einige von den adligen Frauen von der Jungfrau Thekla gehört hatten, gingen sie zu ihr und ließen sich unterweisen in den Worten Gottes und viele von ihnen entsagten dem Leben und trieben mit ihr Askese. Und ein gutes

Gerücht verbreitete sich überall von ihr und es geschahen von ihr Heilwunder. Als das nun in der ganzen Stadt und der Umgegend bekannt geworden war, brachte man die Kranken aus derselben auf den Berg, und ehe sie noch der Tür sich genähert hatten, über Erwarten rasch wurden sie befreit, von was für einer Krankheit sie auch befallen sein mochten, und die unreinen Geister fuhren schreiend aus und alle erhielten die Ihrigen gesund zurück und priesen Gott, der solche Gnade der Jungfrau Thekla gegeben hatte. Die Aerzte der Stadt Seleukia nun wurden gering geschätzt, nachdem sie ihre Praxis verloren hatten, und niemand wollte hinfort noch etwas von ihnen wissen. Voll Neid und Eifersucht konspirirten sie gegen die Dienerin Christi, was sie ihr wohl tun könnten. Es gab ihnen nun der Teufel einen schändlichen Plan ein. An einem bestimmten Tage kamen sie zusammen und hielten einen Rat, wobei sie mit einander folgende Erwägung anstellten: diese heilige Jungfrau hat Einfluß auf die große Göttin Artemis, und wenn sie etwas von ihr erbittet, so hört sie darauf, da sie selbst eine Jungfrau ist, und es lieben sie alle Götter. Kommt her, wir wollen zuchtlose Männer nehmen und sie betrunken machen mit vielem Wein und wollen ihnen viel Geld geben und ihnen sagen: Wenn ihr sie vergewaltigen und schänden könnt, so geben wir euch noch andere Schätze. Es dachten nämlich die Aerzte bei sich: wenn sie stark genug sind, sie zu schänden, so erhören die Götter oder Artemis sie nicht von wegen der Kranken. Sie handelten nun demgemäß, und die schändlichen Kerle gingen auf den Berg, stürzten sich wie Löwen auf die Höhle und traten gegen die Tür; es öffnete aber die heilige Märtyrerin Thekla, mutig durch den Gott, dem sie vertraute; sie hatte nämlich ihren Anschlag von vornherein erkannt, und sie sprach zu ihnen: Was wollt ihr, Kinder? Die aber antworteten: Wer ist hier die Person namens Thekla? Sie aber sagte: Was wollt ihr denn von ihr? Jene erwiderten: Wir wollen mit ihr zusammenschlafen. Da sagte die selige Thekla zu ihnen: Ich bin eine arme alte Frau, eine Dienerin meines Herrn Jesu Christi und wenn ihr etwas Ungehöriges gegen mich tun wollt, ihr könnt es nicht. Sprachen jene zu ihr: Unter allen Umständen werden wir an dir tun, was wir wollen, und mit den Worten ergriffen sie sie heftig und wollten sie vergewaltigen. Sie aber sprach zu ihnen mit Milde: Wartet, Kinder, damit ihr die Herrlichkeit des Herrn sehet, und als sie von ihnen angefaßt wurde, blickte sie auf zum Himmel und sprach: Gott, du furchtbarer und unvergleichlicher und herrlicher gegenüber deinen Widersachern, der du mich aus dem Feuer gerettet, der du mich nicht dem Thamyris überlassen, der du mich nicht dem Alexander ausgeliefert, der du mich den wilden Tieren entrissen, der du mich im tiefen Wasser gerettet, der du überall mit mir zusammengewirkt und deinen Namen an mir verherrlicht hast, entreiße mich auch jetzt diesen ungerechten Menschen und laß sie mich nicht vergewaltigen und meine Jungfrauschaft zerstören, die ich um deines Namens willen bis jetzt bewahrt habe, weil ich dich liebe und nach dir verlange und dich anbete, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist in Ewigkeit. Amen. Und es geschah eine Stimme vom Himmel, die sprach: Fürchte dich nicht, Thekla, meine wahrhaftige Dienerin; denn ich bin mit dir. Blicke hin und siehe, wo sich's vor dir aufgetan hat; denn dort wird dir ein ewiges Haus sein, dort wirst du deine Würdigung finden. Und als die selige Thekla aufmerkte, sah sie den Felsen geöffnet, so weit, daß ein Mensch hineingehen konnte, und sie tat wie ihr geheißen war, und sie entfloh getrosten Mutes den Verbrechern und ging in den Felsen. Und alsbald schloß sich der Felsen, sodaß nicht einmal eine Fuge zu sehen war. Als jene aber das unerwartete Wunder schauten, gerieten sie außer sich und hatten nicht die Kraft, die Dienerin Gottes zu halten, sondern sie faßten allein ihr Gewand und vermochten ein Stück davon abzureißen. Und das geschah dem Eingreifen Gottes gemäß für den Glauben derer, welche die heilige Stätte sahen, und zum Segen für die späteren Geschlechter, die da glauben an unsern Herrn Jesum Christum aus reinem Herzen. Es mußte leiden Gottes Protomärtyrerin und Apostelin und Jungfrau Thekla aus Ikonium im Alter von 18 Jahren. Mit ihrer Wanderung und der Reise und dem asketischen Leben auf dem Berge aber lebte sie noch weitere 72 Jahre. Als aber der Herr sie zu sich nahm,

war sie 90 Jahre alt, und so geschieht ihre Vollendung. Ihr frommes Gedächtnis aber wird am 24. September gefeiert zur Ehre des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes jetzt immer und in alle Ewigkeit. Amen".

Was hier in breiter Ausführlichkeit berichtet ist, findet sich in kürzerer Fassung in den von Tischendorf bevorzugten Handschriften ABC, vermehrt durch das Mirakel einer unterirdischen Reise nach Rom:

— — „ging sie nach Seleukia und wohnte in einer Höhle 72 Jahre, indem sie Gemüse aß und Wasser trank. Einige aus der Stadt aber, die ihrer Religion nach Hellenen, ihres Gewerbes Aerzte waren, sandten zu ihr gewalttätige junge Männer, um sie zu verderben. Sie meinten nämlich, daß sie eine Dienerin der Artemis sei, da sie Jungfrau war, und daraus die Kraft zu den Heilungen gewänne. Durch die Vorsehung Gottes aber ging sie lebendig in den Fels und verschwand unter der Erde und sie ging nach Rom, um Paulus zu sehen, und fand ihn entschlafen. Nachdem sie aber dort nicht lange Zeit geblieben war, entschlief sie eines sanften Todes und sie wurde begraben etwa zwei oder drei Stadien von dem Grabmal ihres Lehrers Paulus.

Ins Feuer nun war sie geworfen im Alter von 17 Jahren und vor die Tiere im Alter von 18 Jahren, und sie führte ein asketisches Leben in der Höhle, wie es heißt, 72 Jahre, so daß ihr gesamtes Lebensalter sich auf 90 Jahre belief. Nachdem sie aber sehr viele Heilungen gewirkt hat, ruht sie aus an dem Ort der Heiligen, entschlafen am 24. September in Jesu Christo unserm Herrn, welchem sei Ehre und Macht in alle Ewigkeit. Amen".

Es leidet keinen Zweifel, daß die Erweiterung der Legende durch die unterirdische Romreise, durch welche Theklas Grab in die Nähe des Grabmals Pauli an die Straße nach Ostia verlegt wird, in Rom entstanden ist. Wenn als Todestag das orientalische Datum (24. Sept. statt 23.) angegeben wird, so läßt das noch einen weiteren Schluß zu auf die Urheber jener Erweiterung. Nahe bei dem Grabmal des Paulus lag ein Kloster der heil. Thekla, das von orientalischen Mönchen bewohnt wurde; um das Ansehen ihres Klosters zu erhöhen, mußten sie das Grab der Heiligen in ihrer Nähe haben; sie erfanden daher die unterirdische Romreise und behaupteten, Thekla sei nahe bei dem Grabe ihres großen Lehrers beigesetzt; auf sie hat man also den Anhang der Hss. ABC zurückzuführen; daraus erklärt es sich, daß derselbe, trotzdem er in Rom entstanden ist, das orientalische Datum des Todestages beibehält.

Es kann hier nicht die weitere Entwicklung der Legende verfolgt werden; wir wollen nur konstatiren, daß die Phantasie der Theklaverehrer sich vorwiegend darauf gelegt hat, die 72 Jahre ihres Aufenthaltes bei Seleukia mit Wundern auszufüllen und besonders fruchtbar gewesen ist in der Erfindung von Taten und Erscheinungen, durch die Thekla nach ihrem Tode ihre Würde und Macht bewiesen haben soll, dagegen die in den Akten erzählte Geschichte ihres Lebens und Leidens unberührt gelassen hat. Nur auf die eigenartige Umgestaltung der Legende in den Acta Xanthippae et Polyxenae soll hier noch aufmerksam gemacht werden. James hat sich von der Voraussetzung aus, daß in den A. P. die spanische Reise erzählt sei, allerdings mit aller gebotenen Vorsicht für die Möglichkeit ausgesprochen, daß wir in ihnen ein mehr oder weniger stark überarbeitetes Bruchstück der A. P. vor uns hätten. Diese Vermutung ist nach unsern Feststellungen über die spanische Reise hinfällig geworden. Die Akten sind vielmehr eine kümmerliche Dublette der A. Th., die c. 36 ausdrücklich erwähnt werden. Die Thekla-Legende ist im wesentlichen auf spanischen Boden verpflanzt und hat ein Nachspiel in Griechenland bekommen; die beiden Teile stehen in ähnlichem Verhältnis zu einander wie das Martyrium in Ikonium zu dem in Antiochien. Bis auf den Wortlaut ist die Abhängigkeit von den A. Th. nachzuweisen. In c. 7. 8 wird die Erscheinung des Paulus beschrieben ähnlich wie A. Th. 3 (Apokr. S. 369); c. 15 bringt eine Christophanie in der Gestalt des Paulus wie A. Th. 21 (A. 372); ebenda finden sich die Worte aus A. Th. 42 (A. 376): sie warf sich auf den Fußboden. An A. Th. 40 (A. 376) erinnert c. 38: „sie aber

sprach zu Polyxena: nimm die Haltung eines Mannes an, damit nicht wegen deiner Schönheit jemand dich mir entreiße" an A. Th. 26 (A. 373) in demselben Kap. die Worte: „und siehe es zog ein Gewalthaber vorüber, der auf dem Wege nach Hellas war; als der die Jungfrauen gesehen hatte, befahl er Polyxena mit Gewalt auf seinen Wagen zu bringen". c. 37 wird bis aufs Wort getreu die Scene A. Th. 33 (A. 375) geschildert.

Für die Tendenz dieser Nachdichtung gewinnt man einen Anhaltspunkt durch die Beobachtung, daß in mehreren Martyrologien z. B. dem Basilianum und dem Romanum wie auch in griechischen Menologien der 23. September, der Tag der hl. Thekla, zugleich als der Tag der Xanthippe und Polyxena aufgeführt wird. Das ist um so auffallender, als nach Joh. Stilting (Acta Sanctorum Sept. VI 536) Baronius keine spanische Stadt zu nennen weiß, wo ein wirklicher Kultus der Xanthippe und Polyxena geübt worden wäre. Es handelt sich also höchst wahrscheinlich um einen erfolglosen Versuch, den Theklakult in Spanien durch die Verehrung zweier spanischer Märtyrerinnen zu verdrängen.

In der Einl. Apokr. S. 359 ff. ist schon die Frage nach der Entstehung der Legende behandelt. Ich halte an der dort gegebenen Darlegung auch Schmidt gegenüber fest, der die Ansicht vertritt, daß der Verf. der A. P. den Stoff der Theklalegende lediglich aus seiner eignen Phantasie geschöpft habe. Damit ist das religionsgeschichtliche Problem, das die Entstehung des Theklakultes bietet, entschieden zu leicht genommen. Ein solcher Kult, wie er in Seleukia gepflegt wurde, ist sicher nicht in die Erscheinung getreten durch den Entschluß einiger Persönlichkeiten, die die A. P. gelesen hatten; er muß irgendwie in lokalen Traditionen wurzeln, seien sie nun historischer oder mythologischer Art. Entweder hat man in Seleukia früher irgend eine heidnische Diva verehrt, der man später die christliche Märtyrerin unterschob, oder man hat dort das Gedächtnis der christlichen Märtyrerin gepflegt und sie mit der Zeit zur Heiligen gemacht. Weder in dem einen noch in dem andern Falle kann die entscheidende Umwandlung auf Anlaß der A. P. erfolgt sein, da man ihren Verfasser ja sehr bald als „Fabelschuster" entlarvt hatte. Vielmehr muß man die Sache umkehren. Weil man Thekla als Heilige verehrte, darum las man, was er von ihr erzählte, trotzdem man ihn selbst aufgegeben hatte. Er hat eben nur schriftlich fixirt und dichterisch abgerundet, was man sich an ihrem Grabe erzählte. Eine andere Frage ist es, ob er der erste gewesen ist, der diesen Stoff aufzeichnete oder ob er, wie Ramsay will, eine ältere Aufzeichnung überarbeitete. Auf diese Frage müssen wir noch kurz eingehen. Ramsay behauptet Folgendes: 1. Die A. Th. gehen zurück auf eine Schrift aus dem 1. Jahrh. 2. Diese Grundschrift erwähnt geschichtliche Tatsachen, deren Kenntnis vor dem Ende des 1. Jahrh. erloschen sein mußte. 3. Da sie keinen kanonischen Charakter trug und kein populäres Ansehen genoß, so war sie allerlei Veränderungen unterworfen, wodurch die Legende bereichert und ihr Ansehen gerechtfertigt werden sollte. 4. Die Handlung ist „Dichtung und Wahrheit", sie findet statt in Ikonium und dem pisidischen Antiochien während der ersten Anwesenheit des Paulus. 5. Das syrische Antiochien ist schon vor Basilius an die Stelle des pisidischen getreten.

Daß man z. Zt. des Basilius die Handlung in das syrische Antiochien verlegte, allerdings nicht ohne Widerspruch von seiten der Pisidier, — ist schon Apokr. S. 359 hervorgehoben. Nach dem vorliegenden Text hatte man ein gewisses Recht dazu; aber es sind doch bei Lichte besehen nur zwei Züge, die auf das syrische Antiochien deuten; einmal die Bezeichnung des Alexander als συριάρχης (A. Th. 26 Aa I 253 12) und die Lesart c. 23 (Aa I 251 4 f.): ἐν ὁδῷ, ἐν ᾗ ἀπὸ Ἰκονίου εἰς Δάφνην πορεύονται. Hätte der Vf. wirklich Alexander als syrischen Oberpriester sich vorgestellt, so müßte er notwendig das syrische Antiochien als Schauplatz des Martyriums gedacht haben. Aber die Lesart συριάρχης ist sehr schlecht bezeugt, nämlich nur durch die von Tischendorf stark überschätzte Hs. C, während ABEFGm — E ist nach Lipsius, G nach Zahn die beste Hs. — Σύρος τις lesen; man braucht also gar nicht einmal Conybeares Armenier heranzuziehen, um mit Zahn und v. Gebhardt die

letztere Lesart für die allein richtige zu halten; es bleibt vielmehr ganz unbegreiflich, wie Lipsius seinen eigenen textkritischen Grundsätzen entgegen Tischendorfs Lesart festhalten konnte. Es liegt allerdings nahe, das c. 23 genannte Daphne für das berühmte Daphne nahe bei dem syrischen Antiochien zu halten. Das müßte in der Tat dem Verf. vorgeschwebt haben, wenn Schmidt richtig gesehen hat, daß er das syrische Antiochien als die Station im Auge hat, von der aus Paulus seine Wanderung nach Ikonium angetreten habe. Aber abgesehen davon, daß eine lateinische, die syrische und armenische Version das Wort nicht haben, — es ist nicht ausgeschlossen, daß es außer dem berühmten Daphne bei Antiochien ein unbekanntes in der Nähe von Ikonium — denn dort denkt es sich offenbar der Verf. — gegeben hat. Schlimmstenfalls wäre es immer noch richter, mit Zahn Δάφνην in Δέρβην zu korrigieren, als dem in Kleinasien lebenden Verf., der im übrigen eine gute Lokalkenntnis verrät, eine geographische Ungeheuerlichkeit aufzubürden, wie sie die Verlegung des Martyriums nach Syrien sein würde, oder mit Ramsay aus diesem Zuge zu schließen, daß eine Grundschrift durch einen ortsunkundigen Schriftsteller überarbeitet sei.

Allerdings glaubt er noch tiefer greifende Veränderungen nachweisen zu können. Er hält das Verhör der Thekla in Ikonium in der vorliegenden Form für eine Dublette des Verhörs in Antiochien. Der eine Anklagepunkt, daß Paulus ein Christ sei, ist ein Anachronismus; es kann sich nur um eine Anklage auf Zauberei gehandelt haben. Wäre sie wirklich vor dem Provinzialgouverneur erhoben, so wäre Paulus nicht mit einfacher Ausstoßung aus der Stadt davongekommen. Thekla konnte nicht zum Feuertode verurteilt, sondern mußte ihrer Familie zur Bestrafung übergeben werden. Ihr Verhör vor dem Richter kann nur eine Drohung gewesen sein. Einen ganz andern Eindruck machen die Ereignisse in Antiochien. Es wird damals dort eine Tierhetze veranstaltet sein, wozu Alexander der Galatarch, — das muß er nach Ramsay gewesen sein — ebenso wie der römische Gouverneur und die Königin Tryphäna herübergekommen waren. Alexander hielt Thekla — die nach dem ursprünglichen Text Paulus nicht bei sich gehabt haben soll — für eine Hierodule; seine Umarmung war keine Schande, sondern eine Ehre für sie; ihr tätlicher Widerstand gegen ihn als Oberpriester war Religionsfrevel. Bewogen durch die Sympathie der Menge für Thekla, gestattet der Gouverneur der Tryphäna, sie in freier Haft zu behalten, anstatt sie dem öffentlichen Gefängnis zu überweisen. Der Tierkampf ist in seinen Grundzügen nicht durchaus unmöglich; einzelne Momente wie der Sprung in das Bassin mit den Robben charakterisiren sich als spätere Zusätze.

So plausibel diese ganze Konstruktion erscheinen mag, — sie ist trotz aller archäologischen Gelehrsamkeit nichts als Willkür, geleitet von dem Bestreben, einen möglichst großen historischen Kern aus den A. Th. herauszuschälen. Nur in einem Punkt ruht sie auf einer haltbaren Grundlage: das Martyrium in Ikonium gehört wahrscheinlich der Legende in ihrer frühesten Gestalt nicht an (A p o k r. S. 361). Der Abschnitt aus der Homilie Laudatio S. Protomartyris Apostolae Theclae unter dem Namen des Chrysostomus (opp. omn. ed. Montfaucon Paris 1718, hom. II p. 749—51) lautet: „Zu dem allen noch die Gefahren der seligen Märtyrerin! Denn sie sahe die Schönheit des Verlobten, und ließ sich nicht vom Anschauen abziehen. Ihre Mutter lag ihr in den Ohren, indem sie zur Hochzeit drängte, sie aber schrie zu dem Bräutigam im Himmel: Zu dir habe ich meine Augen erhoben, der du im Himmel wohnst. Es überlief sie ihr Bräutigam, mit Gesprächen von der Hochzeit sie kitzelnd, sie aber schlug sich bei sich selbst auf die Seite Christi, indem sie sprach: Meine Seele hat sich an dich gehängt. Es kamen ihre Verwandten zusammen und schmeichelten, sie aber ließ Paulus vor ihr Auge treten, der bezeugte: Ich habe dich zugerichtet für e i n e n Mann: als keusche Jungfrau dich Christus darzustellen. Es baten sie die Dienerinnen unter Tränen, sie aber sang dem Bräutigam das Liebeslied: Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Es drohten die Richter mit den Strafen, sie aber trat alle zu Boden in einer Gesinnung, die da schrie: die Gewaltigen sind nicht den guten Werken, sondern den bösen zu fürchten. Aber als

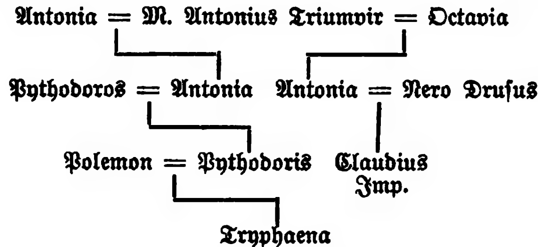
ob auch an den Wegen Denkmäler der Jungfräulichkeit der Märtyrerin erstehen sollten[1], ereignete sich etwas derartiges, was dem Mädchen zur Versuchung werden mußte. Von dem Gerichte freigelassen, ging sie der Fährte des Paulus nach, und von den gerüchtweisen Nachrichten geleitet war sie gutes Mutes, da auch die Wege zu Paulus führten. Es beobachtete aber der Teufel das Mädchen, und als er sie auf der Wanderschaft erspäht hatte, führte er ihren Verlobten gegen sie ins Feld, wie einen Räuber ihrer Jungfräulichkeit in der Wüste. Und da die Edle nun ihren Weg vollendet, erspäht sie zu Pferde nachsetzend von hinten ihr Verlobter, und jauchzt auf, daß er sie ergriffen hat. Sie ist ratlos: Bedrängnis von allen Seiten. Der Kämpfer stark, die Bekämpfte gebrechlich. Wo war in der Wüste die Zuflucht eines Schlupfwinkels? Sich zum Himmel wendend, zu dem, der allen, die ihn anrufen, überall gegenwärtig ist, brach die Jungfrau schluchzend in das Gebet aus: Herr mein Gott, auf dich habe ich gehofft — — —"

Mit Zahn (G.K. II 2 S. 899 A.) diese Darstellung auf ungenaue Reminiscenzen aus den A. Th. zurückführen zu wollen, heißt dem Verf. Gewalt antun. Man muß anerkennen, daß hier eine Relation vorliegt, in der von einem Martyrium in Ikonium zweifellos keine Rede war. Aber damit ist noch keine schriftliche Quelle für die Erzählung statuirt; es kann sich lediglich um eine abweichende mündliche Ueberlieferung handeln.

Was Ramsay zu der Annahme einer Grundschrift aus dem 1. Jahrh. führt, ist der Umstand, daß in den A. Th. geschichtliche Tatsachen erwähnt sind, die im 2. Jahrh. nicht mehr bekannt sein konnten. Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß sich nichts Sicheres darüber ausmachen läßt, wie zäh und wie treu historische Reminiscenzen sich durch die mündliche Ueberlieferung fortpflanzen können. Man kann es oft genug beobachten, daß sich eine stereotype Form derselben bildet, in der gewisse Einzelzüge auf lange Zeit hinaus sich konserviren. Für Ramsay kommen vor allen Dingen zwei Punkte in Frage: die „Königliche Straße" und die „Königin Tryphäna". Ueber die „Königliche Straße" (Ramsay p. 30) ist Apokr. S. 360 das Nötigste gesagt. Mag dieselbe auch seit 74 n. Chr. eingegangen sein, — daß Onesiphorus Paulus entgegengegangen sei bis an den Kreuzungspunkt, wo der Weg nach Ikonium abzweigte, das kann sehr gut gedankenlos weitererzählt sein; gerade wer keine selbständige Lokalkenntnis besaß, wird derartige Nachrichten besonders treu und ängstlich weitergegeben haben, um so mehr als er vielleicht bei der Wiedergabe der übrigen Ereignisse seiner ausschmückenden Phantasie größere Freiheiten gewährte; durch die Ueberlieferung solcher Einzelzüge sucht man den Anschein historischer Treue zu wahren. Sind aber gar die geschichtlichen Reminiscenzen bedeutungsvoll für den Pragmatismus der Erzählung, so kann keine schriftliche Aufzeichnung sie treuer bewahren als die mündliche Ueberlieferung. So ist es mit der „Königin" Tryphäna, die keineswegs „mit unverfänglicher Beiläufigkeit", wie Gutschmidt meint, als eine Verwandte des Kaisers Claudius bezeichnet wird (A. Th. 36), — im Gegenteil, dieser Umstand ist entscheidend für den Fortschritt der Handlung. Tryphäna ist als historische Persönlichkeit nachgewiesen durch eine Münze (bei Visconti, Iconographie grecque tom. II tab. IX 3), deren Avers den jugendlichen Kopf Polemons II., mit einem Diadem und der Umschrift ΒΑϹΙΛΕΩϹ ΠΟΛΕΜΩΝος zeigt, während der Revers in einem Diadem die Inschrift ΒΑϹΙΛΙϹϹΗϹ ΤΡΥΦΑΙΝΗϹ trägt. Gutschmidt hat angenommen, daß hiernach Tryphäna als die zweite Ehefrau Polemons II. zu gelten habe. Aber das ist aus chronologischen Gründen unmöglich. Polemon II. war im J. 37 noch ein Kind, kann also im Jahre 49/50, wo Tryphäna als Witwe erscheint, kaum verheiratet gewesen sein. Tryphäna war vielmehr die Tochter Polemons, Königs von Pontus, die Gattin Kotys', Königs von Thracien, und die Mutter der Könige von Thracien, Pontus und Armenien. Ein Recht hatte sie nur auf die pontische Königswürde, und sie erscheint daher nicht

[1] Der griech. Text lautet: ὡς δὲ ἔδει κἂν ταῖς ὁδοῖς παρθενίας ἀνδριάντας ἀναστῆναι τῇ μάρτυρι.

auf thracischen Münzen. Der Polemon, dessen Bild die fragliche Münze zeigt, ist nicht ihr Gemahl, sondern ihr Sohn. Wahrscheinlich hat sie für ihn während seiner Minderjährigkeit die Regierung geführt und ist von ihm bei Seite geschoben, nachdem er großjährig geworden war. Sie wird sich dann auf ihre Privatbesitzungen in der Nähe von Ikonium zurückgezogen haben. Ihr Verwandtschaftsverhältnis zu dem Kaiser Claudius wird durch folgende Stammtafel veranschaulicht:



Darnach ist ihre Mutter Pythodoris die rechte Cousine des Kaisers Claudius, Tryphäna also eine Nichte zweiten Grades von ihm. Caligula als der Enkel des Antonius hatte dessen Familie auf alle mögliche Weise ausgezeichnet; Claudius setzte diese Politik fort. Tryphäna wird daher auch als verwitwete Königin seine Gunst und seinen Schutz genossen haben. Es entspricht nach Ramsay daher durchaus der historischen Situation, wenn Alexander den Zorn des Kaisers fürchtet, als er glaubt, Tryphäna sei gestorben. Mit Nero (54 n. Chr.) wurden die Verhältnisse total andere; der suchte seinen Vorgänger lächerlich zu machen, indem er gerade das Gegenteil von dem tat, was Claudius getan hatte. Damals verlor Polemon sein Königreich Pontus; für Tryphäna wurde eine Rolle, wie sie die A. Th ihr zuweisen, gänzlich unmöglich. Man konnte daher — meint Ramsay — im 2. Jahrh. gar nicht mehr auf den Gedanken kommen, daß ihr Tod der Stadt den Zorn des Kaisers zuziehen würde. Er schließt daraus auf eine schriftliche Quelle aus dem 1. Jahrh. Dagegen ist zu sagen: Wenn dem Verf. der A. Th. dieser Zug nicht als historische Reminiscenz durch die mündliche Ueberlieferung geboten wäre, so würde er nicht die geringsten Bedenken getragen haben, etwas Aehnliches zu erfinden. Man braucht sich nur daran zu erinnern, was er im Mart. P. an freier dichterischer Erfindung leistet.

Was Ramsay als die Urgestalt der Theklasage aus den Akten ausscheidet: Paulus ohne die Begleitung des Demas und Hermogenes wird von Onesiphorus in sein Haus aufgenommen; er fascinirt Thekla durch seine Predigt und wird daher der Zauberei angeklagt, verurteilt, gegeißelt und aus der Stadt hinausgestoßen; Thekla wird von ihrer Familie mit Bitten und Drohungen bestürmt, daß sie Thamyrus heiraten soll; um sie einzuschüchtern, stellt man sie vor Gericht, muß sie aber freilassen; in Antiochien, wo sie ohne Paulus ist, wird sie von Alexander geküßt, worauf sie ihm sein Gewand zerreißt und wegen Schändung des Oberpriesters zum Tierkampf verurteilt wird; Tryphäna nimmt sie auf; vor dem Kampf wird sie auf dem Käfig einer Löwin ausgestellt; von den Tieren wird sie nicht beschädigt und auf Tryphänas Einfluß hin freigegeben, — das mag durchweg richtig sein, obgleich mehr als ein Bedenken dabei übrig bleibt. „Aber was zwingt zu der Annahme, daß diese ‚Original tale of Thecla' schriftlich aufgezeichnet war? Die Gründe, die Ramsay hierfür anführt, — sind völlig unzureichend. Die Annahme genügt durchweg, daß der Verfasser nicht alles frei erfunden hat, vielmehr auf einer mündlichen Ueberlieferung fußt, die sich ein Jahrhundert hindurch fortgesponnen, und auch einige kleine Züge bewahrt hat" (Harnack II 1, 505).

f. Die römische Paulussage.

Lipsius konstatirt (Quellen der röm. Petrussage S. 132): Zwischen dem gnostischen Martyrium des Paulus und den katholischen Akten des Petrus und Paulus

fehlt es an allen Berührungspunkten — abgesehen von der Geschichte der Plautilla. Er denkt bei dem „gnostischen Martyrium des Paulus“ an den sogen. Linustext (Aa I 23—44), der eine erweiternde Ueberarbeitung des Schlußabschnittes der A. P. (Aa I 104—117 Apokr. S. 380—383) darstellt. Da in dieser kürzeren und ursprünglichen Recension die Geschichte vom Schleier der Plautilla fehlt, so gibt es überhaupt keinen Berührungspunkt zwischen dem Martyrium Pauli und den Akten des Petrus und Paulus (von Lipsius abgedruckt unter dem Titel ‚μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου‘ Aa I 118—177 und ‚πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου‘ Aa I 178—222), den sog. Marcellustexten. Die letzteren behandeln im wesentlichen die Kämpfe des Petrus mit dem Magier Simon und führen Paulus dabei als den Sekundanten des ersteren ein, der eigentlich nur zu bestätigen hat, was Petrus behauptet. Es ist in ihnen also derselbe Stoff verarbeitet, wie in den Actus Petri cum Simone, aber unter ganz anderen Gesichtspunkten. Nach den Petrusakten, die jedenfalls in hohem Maße von den A. P. abhängig sind, besorgt Petrus in seinen Kämpfen mit Simon die Geschäfte des Paulus, in den Akten des Petrus und Paulus ist Paulus nur zur Unterstützung des Petrus da. Lipsius nimmt an: Ursprünglich habe eine ebionitische Grundschrift von Kämpfen zwischen Petrus und Paulus erzählt; als man daran Anstoß nahm, habe eine spätere Zeit Paulus in den Magier Simon verwandelt; endlich habe man das Bedürfnis gefühlt, beide Apostel in völlige Harmonie zu setzen und die Figur des Paulus nachträglich in das Bild der Kämpfe zwischen Petrus und Simon hineingezeichnet. Wir brauchen hier nicht zu prüfen, ob er mit dieser Annahme im einzelnen recht hat. Es genügt uns, zu konstatiren, daß weder die A. P. noch die Petrusakten als Entwicklungsstufen der in den Marcellustexten vorliegenden Gestalt der Sage aufzufassen sind. Es handelt sich vielmehr um zwei disparate Traditionen: um eine petrinische, in der Paulus als Nebenfigur auftritt, und eine paulinische, in der Petrus eine untergeordnete Rolle spielt.

Die paulinische Tradition, wie sie durch die A. P. und die von ihnen abhängigen Petrusakten repräsentirt wird, ist jedenfalls nicht die Tradition der römischen Gemeinde; das beweist die hartnäckige Ablehnung, welche die A. P. in Rom erfahren haben. Den römischen Anschauungen und Tendenzen entspricht vielmehr die petrinische Tradition, in der Paulus hinter Petrus zurücktritt. Damit ist aber nicht gesagt, daß diese letztere der ersteren an historischem Wert überlegen sei. In allen Einzelheiten sind vielmehr beide gleich wertlos. Es kann sich nur darum handeln, ob etwa die geschichtlichen Voraussetzungen bei der einen haltbarer sind als bei der anderen. Die petrinische Legende setzt voraus, daß Paulus und Petrus zu gleicher Zeit in Rom missionirt haben und Märtyrer geworden sind. Dagegen verlegt die paulinische Tradition in ihrer älteren Gestalt, wie sie in den A. P. vorliegt, die Wirksamkeit des Petrus, wenn sie überhaupt von einer solchen weiß, hinter den Tod des Paulus, während sie in ihrer jüngeren Form nach den Petrusakten die beiden um einander herumführt: als Petrus in Rom eintrifft, ist Paulus nach Spanien abgereist, und als Paulus zurückkehrt, ist Petrus tot. Es fragt sich, welche Vorstellung den geschichtlichen Verhältnissen am ehesten entspricht. Harnack (II 1, S. 243 Anm. 1) betont „die Einstimmigkeit und Widerspruchslosigkeit der Tradition, Petrus und Paulus seien zugleich Märtyrer geworden und zwar in Rom unter Nero“. Einstimmigkeit herrscht aber nur darüber, daß sowohl Paulus wie Petrus in Rom gewesen ist und beide unter Nero das Martyrium erlitten haben. Dagegen daß dies gleichzeitig geschehen sei, läßt sich nicht ohne weiteres aus den Zeugnissen entnehmen. Dafür läßt sich außer den völlig unzuverlässigen Citaten aus der ‚Praedicatio Pauli‘ bei Ps.-Cyprian de rebaptismate 17 (s. o. S. 369) und aus der problematischen ‚Praedicatio Petri et Pauli‘ bei Lactanz (inst. div. IV 21 f. oben S. 369) nur Dionysius v. Korinth als Zeuge aufführen (Eus. h. e. II 25, 8 f. Apokr. S. 365): „Denn auch haben die beiden (Petrus und Paulus), nachdem sie in unserm Korinth gepflanzt hatten, uns in gleicher Weise gelehrt. Ebenso aber haben sie auch, nachdem sie in Italien gleichzeitig gelehrt hatten, zu gleicher Zeit

das Martyrium erlitten". Versteht man von dieser Stelle aus sämtliche Nachrichten, die Paulus und Petrus als Lehrer und Märtyrer in Rom zusammenstellen, so gewinnt man allerdings eine einstimmige und widerspruchslose Tradition dafür, daß sie gleichzeitig in Rom gewirkt und gelitten haben. Dann fällt vor allem ins Gewicht der bekannte Abschnitt 1. Clem. 5 f. (pa 36 1 ff. vgl. Apokr. S. 365), der für sich allein genommen, wie Harnack selbst zugibt, noch nicht beweist, daß Petrus und Paulus zu gleicher Zeit mit einer Menge anderer Christen in der Neronischen Verfolgung untergegangen sind. Man kann sich ferner auf Ignatius berufen (Röm. 4 pa 96): „Nicht wie Petrus und Paulus gebe ich euch Vorschriften". Weiterhin kommt in Betracht Irenäus (adv. haer. III 1, 1): „Matthäus breitete unter den Hebräern das Evangelium in ihrer eigenen Sprache auch schriftlich aus, während Petrus und Paulus in Rom evangelisirten und die Gemeinde gründeten", sowie Tertullian (adv. Marc. IV 5): „Laßt uns sehen, was auch die Römer aus erster Hand verkündigen, denen sowohl Petrus als Paulus das Evangelium mit ihrem Blut versiegelt hinterlassen haben" (vgl. de praescr. haer. 36: „Wie glücklich jene Gemeinde, für die die Apostel die ganze Lehre mit ihrem Blute ausgeströmt haben, wo Petrus dem Leiden des Herrn gleichgestellt, wo Paulus mit dem Tode des Johannes gekrönt wird"). Aehnliche Aeußerungen bei Commodian (carm. apol. 820) und Petrus v. Alexandrien haben neben den älteren Zeugnissen keinen selbständigen Wert. Man kann alle angeführten Stellen im Sinne des Dionysius v. Korinth von einer gleichzeitigen Wirksamkeit und einem gleichzeitigen Martyrium des Petrus und Paulus in Rom verstehen, aber an sich ist man durch ihren Wortlaut nicht dazu genötigt. Es ist schon Apokr. S. 365 darauf hingewiesen worden, daß man den Ausdruck κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν bei Dionysius nicht pressen darf. Wie wir heute sagen könnten: Herder und Schiller wirkten gleichzeitig in Weimar und starben um dieselbe Zeit, so konnte Dionysius von dem Wirken und Leiden des Petrus und Paulus in Rom ein Jahrh. später sagen: es fiel in dieselbe Zeit, selbst wenn der eine im J. 62 oder 63 und der andere 64 gestorben wäre und sie nicht gleichzeitig in buchstäblichem Sinne, sondern nur etwa in denselben Jahren dort gepredigt hätten.

Selbstverständlich ist das nur eine Möglichkeit, mit der man erst rechnen wird, wenn sich das buchstäbliche Verständnis als unmöglich erweist. Unmöglich aber würde es sein, wenn nachgewiesen würde, daß Paulus nicht in der Neronischen Verfolgung, sondern schon früher unter dem Richtschwert gefallen sei. Dafür sprechen in der Tat mehrere Umstände (vgl. Apokr. S. 365): 1. Die Todesart, die von den Martern der Verfolgung bestimmt unterschieden wird. 2. Die Richtstätte, die ausdrücklich an die Straße nach Ostia und nicht in die Gärten des Nero verlegt wird. 3. Das Schweigen der kanonischen Apostelgeschichte, das auf einen ungünstigen Ausgang des Prozesses zu deuten scheint. Allerdings könnte hinsichtlich dieses letzteren Punktes eine merkwürdige Koincidenz vorliegen: Das Urteil in dem Prozeß des Apostels, das nach AG. 28 30 zwei Jahre nach seiner Ankunft in Rom gesprochen sein soll, könnte eben im J. 64 gefällt und vollstreckt sein. Das würde voraussetzen, daß Paulus im J. 62 in Rom eingetroffen wäre. Da Paulus von Festus gleich nach dessen Amtsantritt nach Rom gesandt wurde, so ist die Frage, wann Festus den Felix auf seinem Posten in Jerusalem abgelöst hat? Ueber diesen Zeitpunkt herrscht keine Einstimmigkeit. Harnack hat dafür, wie schon O. Holtzmann und Blaß, das Jahr 55/56 ausgerechnet. Er stützt sich dabei auf die Chronik des Eusebius. Sie bemerkt zum 10. oder 11. Jahr des Claudius (10. nach Hieron., 11. nach den codd. APF) = Jan. 50/51 oder Jan. 51/52 n. Chr.: Claudius sandte Felix als Statthalter von Judäa aus. Zum 2. Jahr des Nero (Armen. 14. des Claudius) = Okt. 55/56 n. Chr. heißt es: „Festus folgt dem Felix, unter dem der Apostel Paulus, der in Gegenwart des Königs Agrippa Rechenschaft von seiner Religion ablegte, als Gefangener nach Rom geschickt wird". Da Eusebius die Daten für den Amtsantritt der beiden Vorgänger des Felix, Cumanus und Florus, sowie des Nachfolgers des Festus, Albinus, richtig angibt, so hält Harnack es für unzu-

lässig, wenn Schürer die Daten für Felix und Festus für willkürlich erklärt. Er findet die Bestätigung für die Angabe des Eusebius bei Josephus (antiq. XX 8, 9), der berichtet, Felix sei nach seiner Abberufung von den Juden verklagt worden, sein Bruder Pallas aber habe ihm Verzeihung bei Nero erwirkt. Nach Tacitus (annal. XIII, 14. 15) ist aber Pallas zu derselben Zeit, als Brittanicus die toga virilis empfing d. h. an dessen 14. Geburtstage, in Ungnade gefallen; da Brittanicus 41 geboren ist, so würde man dadurch auf Febr. 55 geführt. Felix müßte also spätestens Ende 54 abberufen sein, da von seinem Abgang bis zur Erhebung der Anklage und ihrer Erledigung durch Pallas immerhin einige Wochen verstrichen sein dürften. Demnach hätte Festus im Spätsommer 54 sein Amt angetreten, da Paulus nach AG 27 9 Ende September oder Anfang Oktober schon längere Zeit auf See ist. Paulus wäre also im Frühjahr 55 nach Rom gekommen und die 2 Jahre seines dortigen Aufenthaltes nach AG. 28 30 wären im Frühjahr 57 abgelaufen. Dann könnte allerdings sein Prozeß unmöglich mit seiner Verurteilung geendet haben; er müßte vielmehr wieder freigekommen sein und seine Wirksamkeit als Missionar wieder aufgenommen haben, um dann nach einer zweiten Gefangenschaft in der Neronischen Verfolgung zu enden. Sonst könnte unmöglich die Tradition, die Dionysius wiedergibt, ihn mit Petrus zu gleicher Zeit sterben lassen.

Aber diese Chronologie leidet unter den größten Schwierigkeiten. 1. Nach Josephus ist Felix von Nero bestätigt und hat noch viele seiner Amtshandlungen unter dessen Regierung vollzogen; da Nero aber erst Oktober 54 Kaiser wurde, so kann Festus nicht im Sommer 54 die Nachfolge des Felix angetreten haben. Harnack möchte daher den Sturz des Pallas auf Febr. 56 verlegen, indem er einen Irrtum des Tacitus annimmt. Pallas sei nicht, wie dieser berichtet, wenige Tage vor dem 14., sondern dem 15. Geburtstag des Brittanicus gestürzt. Aber es ist sehr prekär, die Chronologie des Tacitus anzuzweifeln, die das Sicherste von allem ist. 2. Selbst wenn Festus nicht im Spätsommer 54, sondern erst 55 Prokurator geworden wäre, bliebe eine andere Schwierigkeit ungelöst. Nach AG. 26 27 ist Paulus beim Amtsantritt des Festus bereits 2 Jahre in Haft gewesen; seine Verhaftung wäre also im J. 53 erfolgt; nach AG. 24 10 ist Felix aber damals schon „seit vielen Jahren“ im Amt, während er nach Eusebius erst 51 Prokurator geworden ist, also erst zwei Jahre hinter sich hat. Man mag den Ausdruck „viele Jahre“ noch so wenig pressen, jedenfalls müssen mehr als 2 Jahre damit gemeint sein. 4 Jahre dürften es mindestens gewesen sein, sodaß Paulus frühestens 55 verhaftet und 57 nach Rom überführt wäre. 3. Nach Eusebius' Chronik ist im 7. Jahre des Nero, 61 n. Chr., Albinus der Nachfolger des Festus geworden. Festus hätte seinen Posten demnach mindestens 4 Jahre, nach Harnack aber sogar 5—6 Jahre verwaltet. Dazu steht in seltsamem Widerspruch, daß Josephus (ant. XX 8) über seine Regierungszeit nur in einem Satz berichtet, während er von Felix sehr breit erzählt. Die Verwaltung des Festus kann darnach kaum so lange gedauert haben. 4. Wäre Paulus im J. 59 oder gar schon 58 wieder auf freien Fuß gesetzt, so hätte er bis 64 noch eine 5—6jährige Wirksamkeit vor sich gehabt. Wo hat er sich in diesem immerhin doch nicht ganz verschwindenden Zeitraum aufgehalten? Es ist doch im höchsten Grade auffallend, daß sich uns keinerlei Nachricht darüber erhalten hat. Denn für die spanische Reise gibt es kein unzweideutiges Zeugnis, — Clemens mit seinem τέρμα τῆς δύσεως kann für sich genommen nicht dafür gelten, schon wegen der stark rhetorischen Färbung der Stelle nicht, — abgesehen von der Nachricht im Muratorischen Fragment, die aber, wie Schmidt richtig hervorhebt, ihre Quelle in den Petrusakten haben dürfte (wäre Harnacks Hypothese richtig, das c. 1—3 derselben zu den A. P. gehört haben, so müßte sie auf diese zurückgehen) und daher nicht mehr Glauben verdient als diese. Nimmt man dazu, daß Origenes, der die A. P. gelesen und geschätzt hat und also durch sie auch die spanische Reise kennen müßte, über sie schweigt an einer Stelle, wo er sie notwendig hätte erwähnen müssen, so kann man mit ihr als mit einem historisch auch nur einigermaßen sichergestellten Ereignis durchaus nicht rechnen. Aber selbst wenn man es könnte, — sollte ein so frucht-

barer Schriftsteller wie Paulus in den letzten Jahren seines Lebens so steril geworden sein, daß nichts aus dieser Zeit konservirt worden wäre als einzelne Fragmente, die in die Pastoralbriefe verarbeitet sind?

Diesen Schwierigkeiten gegenüber verdient Erbes' Kritik an dem Datum des Eusebius für den Amtsantrit des Festus ernste Beachtung. Nach Hieronymus datirt Eusebius denselben auf das 2. Jahr des Nero, nach dem Armenier auf das 14. des Claudius; wahrscheinlich war er ursprünglich bei dem 1. Jahr des Nero bemerkt, so daß er in der einen Handschrift sich auf das Jahr vorher, in der andern sich auf das Jahr nachher verschoben hätte. Dafür spräche die Nachricht h. e. II 22: Als dieses (des Felix) Nachfolger wird Festus von Nero entsandt, vor dem Paulus sich verautwortete. Darnach wäre also Festus 55 Prokurator von Judäa geworden. Aber ursprünglich waren die Angaben des Eusebius wahrscheinlich nicht nach Kaiserjahren, sondern nach den Jahren der judäischen Könige berechnet und der Amtsantritt des Festus zu dem 10. oder 11. Jahr des Agrippa notirt. Irrtümlich setzte Eusebius bei seiner Umrechnung in Kaiserjahre Agrippa 10 = Claudius 14, Agrippa 11 = Nero 1, weil er den Regierungsantritt des Agrippa auf das 5. Jahr des Claudius = 45 n. Chr. datirt hatte in der Annahme, daß Agrippa II. unmittelbar auf Agrippa I. gefolgt und also Aprippa 1 = Claudius 5, sei. In Wirklichkeit ließ ihn Claudius erst auf den Tod seines Oheims Herodes v. Chalcis warten, der 48 n. Chr. erfolgte und setzte ihn erst 50 n. Chr. als König ein, sodaß Agrippa 1 = Claudius 10, Nero 1 also = Agrippa 5 und Agrippa 11 = Nero 6 = 60 n. Chr. wäre. Demnach hätte Festus sein Amt im Sommer 60 angetreten und Paulus wäre Frühjahr 61 nach Rom gekommen. Dagegen spricht nicht, daß Pallas, der schon 55 gestürzt ist, sich noch nach dem Rücktritt des Felix, der dann erst 60 von den Juden verklagt sein konnte, erfolgreich für diesen verwenden konnte. Auch Harnack nimmt an, daß er auch nach der Enthebung aus seiner offiziellen Stellung noch längere Zeit auf Nero Einfluß gehabt haben könnte, der ihn erst 62 völlig verstieß und um seines Geldes willen ermorden ließ. Darnach ist Paulus von 61—63 in Rom gewesen. Ist er, wie Erbes will, in seinem Prozeß verurteilt und hingerichtet und starb Petrus im folgenden Jahr in der Neronischen Verfolgung, so konnte ein späteres Jahrhundert den Tod der beiden als gleichzeitig ansehen. Dann haben Paulus und Petrus sich höchst wahrscheinlich in Rom nicht getroffen; denn als Paulus dort eintrifft, ist Petrus noch nicht anwesend, — das zeigt der Bericht von AG.; sollte ihr Verf. es wirklich keiner Erwähnung für wert gehalten haben, wenn er innerhalb der 2 Jahre in Rom aufgetreten wäre? Es scheint demnach die Darstellung der A. P., wonach Paulus das Martyrium erlitten hätte, ohne mit Petrus in Rom zusammengetroffen zu sein, auf einer guten geschichtlichen Erinnerung zu beruhen. Dieselbe Ueberlieferung wollen offenbar die Petrusakten respektiren, wenn sie Paulus aus Rom entfernen, um Raum zu gewinnen für das Auftreten des Petrus. Das ist sehr ungeschickt, da auf die Weise entgegen dem geschichtlichen Tatbestand der Tod des Petrus vor die Enthauptung des Paulus gelegt wird. Es erklärt sich wohl nur aus der Rücksicht auf die A. P., die den Tod des Petrus fälschlich in die Neronische Verfolgung verlegen. Ihre Auktorität scheint für den Verf. der Petrusakten so groß gewesen zu sein, daß er es nicht gewagt hat, Petrus anstatt Paulus in der Neronischen Verfolgung sterben zu lassen. Andererseits hat er sich auch nicht entschließen können, im Widerspruch zu dem Schweigen der AG. ausdrücklich von einer Freisprechung des Paulus zu berichten, er läßt ihn vielmehr mit Hülfe eines bekehrten Schließers entfliehen. So hat man doch wohl die Situation in A. Pe. 1 zu verstehen; diese Auffassung wird bestätigt durch Chrysostomus (in 2. epist. ad. Tim hom X. Montf. XI 722): er stand schon vor Nero und entfloh; als er aber seinen Weinschenken unterrichtete, da wurde er enthauptet. Wie die A. P. dem überlieferten Tatbestande gerecht zu werden suchen, wonach Paulus in einem gesonderten Prozeßverfahren verurteilt ist, und ihm doch den Ruhm zuerkennen wollen, in der weltgeschichtlichen Katastrophe der Neronischen Verfolgung untergegangen zu sein, und welche Verwirrung sie da-

bei anrichten, ist Apokr. S. 365 gezeigt.

Sonst lassen sich kaum irgend welche historische Reminiscenzen in der römischen Paulussage der A. P. entdecken. Daß er Nero persönlich gegenübergestanden haben soll, kann ebenso gut freie dichterische Erfindung sein wie es die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat nach 1. Clem. 5 μαρυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων vgl. mit AG. 27 24. Dagegen ist der Verf. von jeder römischen Lokaltradition völlig verlassen; er kennt weder den Todestag des Paulus — nach Erbes (S. 87 ff.) der 23. Februar — noch seine Richtstätte an der Straße nach Ostia. Nur das scheint er richtig zu wissen, daß Paulus ursprünglich am Orte seiner Hinrichtung begraben war.

g. Die Uebersetzung.

1.

‚Die Taten des Paulus und der Thekla.'

Ueber die Hss. s. Lipsius Aa I Prol. C ff. Preuschen bei Harnack I 137. Lipsius kennt 11 griech. Hss. (A—M) aus dem 10.—14. Jahrh., die sich in drei Familien gruppiren: die erste EIKL, die zweite FGHM, die dritte ABC. Die erste Familie hat den ursprünglichen Text am reinsten erhalten, wie das Fehlen aller Anhänge beweist. Die zweite berichtet ausführlich von der Wirksamkeit und den Schicksalen Theklas auf dem Berge bei Seleukia,, am ausführlichsten M, demnächst G, die Grabe seiner edit. princ. zu Grunde legte. Die dritte erweitert den Anhang von G und M unter Zusammenziehung seines Inhalts in ein kurzes Referat um eine unterirdische Reise nach Rom. Es ist nicht verständlich, wie Tischendorf und Schlau dazu gekommen sind, C allen übrigen Hss. vorzuziehen. Nach Lipsius ist E die beste Hs., ihr zunächst kommen F und G; erst an dritter Stelle kann etwa noch A in Frage kommen.

Neben den griech. codd. benutzt er eine slavische, eine in 4 Hss. erhaltene syrische (sa—d) und drei lateinische Versionen (c. d. m.). Ein festes Prinzip läßt er in ihrer Verwertung für die Textkritik nicht erkennen. Die Grundlagen für eine solche hat erst in Bezug auf die lat. Uebersetzungen v. Gebhardt geschaffen. Er hat in 24 von ihm verglichenen Hss. 3 selbständige Uebersetzungen entdeckt. Die von ihm mit A bezeichnete Uebersetzung ist nur in 2 Hss. (A. B.) erhalten; dagegen haben die Uebersetzungen B und C weite Verbreitung gefunden; man hat sich nicht damit begnügt, sie durch Abschreiben zu vervielfältigen, sondern hat sie durch mannigfache Aenderungen dem jeweiligen Geschmack anzupassen sich bemüht, so daß im Laufe der Zeit sich verschiedene Typen herausgebildet haben — Gebhardt verwendet für sie den Terminus „Versionen" —; B ist durch 3 Versionen (Ba, Bb, Bc), C durch 4 Versionen (Ca—Cd) vertreten. Von den von Lipsius benutzten Hss. repräsentirt er die Version Bc, c (nach Gebhardt 7) Cc h d (Gebhardt: Z) Cd. Lipsius kannte also nur 2 Uebersetzungen B und C in 1 bezw. 2 Vertretern und zwar die beiden am wenigsten zuverlässigen. Durchaus korrekt gibt freilich auch A die griechische Vorlage nicht wieder; aber sie läßt soviel erkennen, daß der ihr vorliegende Text aus einer Zeit stammt, wo „der Strom der Ueberlieferung sich noch nicht in die verschiedenen Arme geteilt hatte, in denen er seit dem 10. Jahrh. fließt." Außer diesen annähernd vollständigen Uebersetzungen, zu denen noch ein kleines Bruchstück E kommt, kennt Gebhardt noch umfangreiche Fragmente von einer vierten (D), die sog. Fragmenta Brixiana, in denen Corßen (Die Urgestalt der Paulusakten ZnW 1903, S. 48 ff.) die ursprüngliche Gestalt der A. P. erkennen will. In der Tat finden sich darin so tiefgreifende Abweichungen von dem griech. Text, daß man diese Fragmente als eine selbständige Redaktion der Thekla-Legende ansprechen muß. Aber was Corßen beibringt, genügt nicht, um zu beweisen, daß sie ursprünglicher ist als unser griechischer Text. Nachdem Schmidt (A. P. S. 217 ff.) die Corßensche Hypothese einer ebenso gründlichen wie vernichtenden Kritik unterzogen hat, kann ich mir alle weiteren Bemerkungen dazu sparen. Gebhardt behält mit seiner Be-

urteilung der Fragmente Corßen gegenüber in allen Punkten recht; darnach begegnet man in diesem Text auf Schritt und Tritt willkürlichen Aenderungen und Zusätzen, so daß das ganze eher den Namen einer Paraphrase als den einer Uebersetzung verdient. Angesichts dieses Tatbestandes dürfte es kaum zu bedauern sein, daß der größte Teil der Uebersetzung verloren gegangen ist. Von geringerem textkritischem Wert sind verschiedene kürzere Fassungen des Inhalts, von denen die eine, Epitome IV, sich ziemlich eng an den Urtext anschließt und die Quelle für die Version Bb abgegeben hat. Eine kritische Vergleichung der Uebersetzungen mit dem bisher bekannten griechischen Text zeigt, daß der letztere in hohem Grade ergänzungsbedürftig ist, zugleich aber ergibt sich daraus, daß keine der Versionen zuverlässig genug ist, um auf ihre Auktorität hin den Urtext emendiren zu können.

Eine gewisse Kontrolle gestattet neuerdings die koptische Uebersetzung. Leider hat Schmidt die Aufgabe, das Verhältnis des Kopten zu den Griechen und Lateinern zu bestimmen, dem künftigen Herausgeber der A. P. zugeschoben und sich auf gelegentliche Andeutungen in seinen textkritischen Anmerkungen beschränkt. Er hält den Kopten für einen vorzüglichen Textzeugen. Damit dürfte er ihn vielleicht etwas zu hoch eingeschätzt haben. Aber soviel ist sicher, daß er in einer Reihe von Lesarten einen Text bietet, der ursprünglicher ist als der griechische Text bei Lipsius. Wo er mit den Lateinern gegen die Griechen übereinstimmt, wird man ihm folgen müssen. Von den Verbesserungen, die v. Gebhardt auf Grund der Latt. vorgenommen hat, werden 10 durch den Kopten bestätigt:

1. c. 7 (Apokr. S. 370 18) sind die Worte „vor dem Angesicht des Paulus zu stehen und" zu streichen;

2. c. 8 (A. 370 22) wird der Zusatz „daß ich sie sehe" von sämtlichen Uebersetzungen einschließlich des Kopten bezeugt.

3. c. 10 (A. 370 30) haben die Latt. statt τί τοιαύτη κάθησαι: quid talis es? und quare talis es?, was der Kopte bestätigt: „Thekla, die mir verlobt ist, warum also?"

4. c. 15 (A. 371 20) haben die Latt. τῷ Παύλῳ nicht gelesen; ebenso liest der Kopte.

5. c. 16 (A. 371 27) sind die Worte „und sofort wirst du ihn verderben" nach den Lateinern „et celerius peribit" und dem Kopten „und er wird sterben in Eile" zu ändern etwa in „und sofort wird er sterben".

6. c. 24 (A. 373 23) ist nach Lat. C und Ko statt „deines geliebten Sohnes", zu lesen „deines heiligen Sohnes", da es wohl zu verstehen ist, daß ἁγίου in das gebräuchlichere ἀγαπητοῦ umgewandelt wurde, nicht aber das Umgekehrte.

7. c. 27 (A. 374 10) haben die Lateiner übeinstimmend hinter damnavit (eam) ad bestias die Worte „Alexandro munus edente". Gebhardt hat daraufhin vermutet, daß die griech. Vorlage hinter θηρία etwa die Worte gehabt habe: Ἀλεξάνδρου τὰ κυνήγια δόντος. Der Kopte bestätigt diese Vermutung, da er an der entsprechenden Stelle den Zusatz bietet: „indem Alexander es war, der sie gefangen", was offenbar eine wahrscheinlich durch den Charakter der koptischen Sprache gebotene oder durch die Unbeholfenheit des Uebersetzers verursachte Umschreibung des lateinischen Ausdrucks Alexandro munus edente ist. Im unmittelbaren Anschluß daran (A. 374 10 f.) ist mit dem Lateiner A und Ko zu lesen: „Die Weiber aber der Stadt schrieen vor dem Richterstuhl". Die letzten drei Worte werden durch Ko und die andern Latt. gegen A geschützt, der sie fortläßt.

8. c. 28 (A. 374 21) gibt der Kopte den Latt. recht mit ihrer Lesart: iniusta fiunt in hac civitate gegenüber den Griechen: ἀνόσια κρίσις γίνεται ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. 374 22 fordert er mit ihnen die Auslassung des Namens „Falkonilla", sowie die Aenderung von ἣν τεθνεῶσα καὶ in ἡ τεθνεῶσα.

9. c. 29 (A. 374 31) muß man jetzt auf Grund der Uebereinstimmung von Ko und den Latt. lesen: „Du Gott der Himmel, Sohn des Höchsten".

10. c. 39 (A. 376 22) hat Gebhardt vermutet, daß die Lesart von E κατηχήσασα αὐτὴν τῷ λόγῳ die ursprüngliche sei. Ko gibt ihm Recht, da er liest: „indem

sie lehrte sie das Wort".

Die meisten dieser Lesarten hat die Uebersetzung bereits berücksichtigt. Mehr läßt sich vorläufig kaum aus dem Kopten und den Latt. zur Korrektur des Lipsius-schen Textes gewinnen. Auf die Auktorität des Kopten allein kann man ebensowenig wie auf Grund der Latt. allein den griechischen Text emendiren. Die Uebersetzung hält sich daher durchgehends an den von Lipsius gebotenen Text. Wenn A. 370 44 „Thekla" statt „Theoklia" steht, so bitte ich das als Druckfehler zu entschuldigen. Dagegen wage ich kaum um Nachsicht zu bitten für das mir nachträglich selbst unbegreifliche Versehen A. 373 31, wo ich übersetzt habe „Ich komme ganz von Sinnen" statt „Ich werde mich scheren". Selbstverständlich habe ich Lipsius' Text an der Hand des von ihm gebotenen Materials einer eingehenden Nachprüfung unterzogen und vor allen Dingen überall da korrigirt, wo Lipsius seine eigenen textkritischen Grundsätze verleugnet, wie c. 26 (A. 373 40), wo er gegen ABEFGm die Lesart συριάρχης festhält (s. o. S. 375) und den Zusatz 'Αντιοχίων πρῶτος, der durch ABE cms, sowie Ko („der der Große war von Antiochien") bezeugt wird, fallen läßt. Ein ähnlicher Fall liegt c. 37 (A. 376 6) vor, wo er mit ABC ms Tisch. σωτηρίας ὅρος liest, lediglich um des Vorurteils willen, daß die A. Th. gnostischen Charakter tragen, anstatt mit E σωτηρίας ὁδὸς zu lesen, was durch FG σωτ. αἰωνίου ὁδός bestätigt und durch die beiden Latt. AC Gebh. wenigstens nicht widerlegt wird. Daß er hier E gänzlich beiseite setzt, ist jedenfalls eine Inkonsequenz gegenüber der Tatsache, daß er c. 1 (A. 369 9) mit ABE ein ganz widersinniges αὐτοὺς festhält gegen CFGHIKL, wo sich das allein sinngemäße αὐτοῖς findet. Ebenso ist es etwa zu beurteilen, wenn er c. 27 (A. 374 18) lediglich auf die Auktorität von s hin βασιλίσσα, obschon in Klammern, aufnimmt, anstatt mit BEFHcm γυνὴ πλουσία zu lesen oder in c. 19 (A. 372 22) gegen EFG und 2 Latt. das notwendige Objekt zu ἐνεφάνισαν: τὸ γεγονός fallen läßt, das auch durch Ko bezeugt wird, oder in c. 25 (A. 373 27) lediglich auf die Auktorität von s hin [καὶ ἄλας] zusetzt. Ein durchaus unberechtigter Radikalismus zeigt sich bei ihm, wenn er c. 7 (A. 370 18) gegen sämtliche Griechen allein auf Grund seiner lateinischen Uebersetzung dc liest τὸν τῆς ἁγνείας λόγον, während sich in sämtlichen griechischen Hss. mindestens der Zusatz τῆς προσευχῆς findet und auch die übrigen Latt. verraten, daß sie das Wort προσευχή in ihrer Vorlage gefunden haben. Nach EGIK müßte es heißen: „das Wort von Gott, wie es von Paulus verkündigt wurde und von der Enthaltsamkeit (G: von der Liebe) und dem Glauben an Jesus Christus und dem Gebet". Das sieht allerdings aus wie eine Erweiterung; die Uebersetzung folgt daher der von Tisch. recipirten Lesart von C τὸν τῆς παρθενίας λόγον καὶ προσευχῆς.

Ueber eine Reihe von Lesarten kann man zweifelhaft sein. c. 1 (A. 369 8) hält sich die Uebersetzung an den durch 5 von einander unabhängige Versionen bezeugten lateinischen Text: nihil mali suspicabatur in eis. Der griech. Text: οὐδὲν φαῦλον ἐποίει αὐτοῖς scheint der Tendenz entsprungen zu sein, Paulus von dem Odium zu entlasten, daß er sich in Demas und Hermogenes getäuscht haben soll. Das erkennt man aus der Umschreibung der Stelle bei Basilius (MPG 85, 492): „Diese beiden aber waren keine guten Männer, indem sie das aber vorzustellen suchten. Sie waren aber bei Paulus, nicht als ob sie unerkannt gewesen wären; vielmehr genießend des Apostels große Menschenfreundlichkeit, damit sie entweder infolge solches Umganges besser werden oder sich selbst schließlich ihrer Torheit anklagen möchten als solche, die in der Bosheit geblieben wären". Er betont also ausdrücklich, daß Paulus sie durchschaut habe und sucht zu erklären, warum er sie trotzdem bei sich behielt. Von hier aus versteht man die griechische Lesart: „Paulus tat ihnen nichts Böses" scil. obgleich er ihre böse Gesinnung kannte. Ursprünglich hatte man ganz naiv erzählt, daß Paulus sich in ihnen getäuscht habe, später scheint man in gewissen Kreisen Anstoß daran genommen und es als eine Herabsetzung des Apostels empfunden zu haben. Allerdings ist der griechische Text durch die syrische und koptische Uebers. gestützt, sodaß v. Gebhardt (p. LXXXVII) nicht mehr wagt, die von ihm Acta martyrum selecta (p. 214 7) vorgeschlagene Lesart ὑπενόει

ἐν αὐτοῖς zu behaupten, sondern sich bei einem non liquet bescheidet. Im übrigen sind Varianten, die nicht nur die Form berühren, sondern zugleich den Inhalt alteriren, recht selten. Kaum dahin zu rechnen ist es, wenn Lipsius liest c. 1 (Aa I 326 1): πάντα τὰ λόγια κυρίου [καὶ τῆς διδασκαλίας καὶ τῆς ἑρμηνείας τοῦ εὐαγγελίου] καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἠγαπημένου, was nicht gerade sehr viel erträglicher wird, wenn Harnack die eingeklammerten Worte fortläßt und mit τὰ λόγια den gen. subj. κυρίου sowie den gen. obj. τῆς γεννήσεως als völlig koordinirte Attribute verbindet, während zu lesen ist nach EIKLM: τὰ λόγια τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας, worauf man ohne Schwierigkeit mit CFGHs fortfahren kann: καὶ τῆς (fehlt bei EIKL, die sonst ebenso lesen) ἑρμηνείας τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως. Die Verwirrung ist lediglich dadurch entstanden, daß man in Anlehnung an den geläufigen Terminus λόγια κυρίου das κυρίου von διδασκαλίας trennte und mit λόγια verband. Vgl. A. 369 9 f. Die von Gebhardt mit A bezeichnete lat. Uebersetzung verwandelt die Genitive in Akkusative und stellt damit einen leidlichen Text her: ita ut omnia verba domini et doctrinam et interpretationes [scripturarum] et nativitatem Christi. Ebenso der Kopte, wodurch die Lesart eine starke Stütze empfängt s. Schmidt S. 27. Wichtiger ist die Frage, ob nicht auf die Auktorität sämtlicher lateinischer (ausgenommen eine Version) sowie der syrischen Uebersetzung hin in c. 14 (Aa I 245 5) die Worte καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες ἀληθῆ, die Lipsius als zweifelhaft einklammert, zu streichen sind. Es ist allerdings auffallend, daß hier eine mehr jüdische Umdeutung des Auferstehungsglaubens zusammengekoppelt ist mit der spezifisch griechischen Auffassung desselben. Aber man darf dem Verf. ruhig einen derartigen amplexus oppositorum zutrauen, ohne ihm als Theologen unrecht zu tun. Da Ko mit den Griechen übereinstimmt, so wird man diesen folgen müssen. Ich kann allerdings die Bemerkung nicht unterdrücken, daß mir das Zeugnis des Kopten schwerer ins Gewicht zu fallen scheint, wenn er mit den Latt. gegen die Griechen, als wenn er mit den Griechen gegen die Latt. zeugt. Seine Vorlage repräsentirt allerdings eine frühere Entwicklungsstufe des Textes als die vorhandenen griech. Hss., scheint aber nicht so alt und ursprünglich zu sein wie die von den Latt., besonders A benutzte Textgestalt. Doch vermag ich diese Ueberzeugung gegenwärtig nicht im einzelnen zu begründen. — Ob Lipsius im Recht war, wenn er c. 36 (A. 375 41) die allein von E gebotene Lesart παρὰ τὴν ἀρήναν ἐπὶ τοὺς ἄβακας der bei ABC παρὰ τὴν ἀρήναν, bei FG παρὰ τοὺς ἄβακας gegenübersteht, — eine Spaltung der Ueberlieferung, die sich auch in den Uebersetzungen wiederspiegelt — bevorzugt, mag eine offene Frage bleiben; dagegen ist es ziemlich sicher, daß A. 375 47 ἡ βασίλισσα nicht ursprünglich ist, da es nicht nur in sämtlichen Uebersetzungen, sondern auch in der Epitome IV und der von Tischendorf hochgeschätzten Hs. C fehlt.

Der Verf. schreibt einen leidlich gewandten und durchsichtigen Stil. Wo die Uebersetzung auf ernstliche Schwierigkeiten stößt, darf man daher in der Regel auf Textverderbnisse schließen. Wenigstens nicht ganz unverdächtig ist c. 21 (A. 372 17) der griech. Text ἐπὶ τὴν ἀνάγκην τῆς θεωρίας; man könnte darin die Spannung und Beklemmung ausgedrückt finden, die durch das grausame Schauspiel erzeugt wird; aber immerhin bleibt der Ausdruck eigentümlich; der Art des Verfassers scheint die einfache Form zweier Latt. ad crudele spectaculum bei weitem besser zu entsprechen; doch wird der griech. Text durch die beste lat. Uebersetzung bestätigt: et omnis turba exivit ad necessitatem spectaculi. Anfechtbar ist ebenfalls die Lesart c. 24 (Aa I 252 3): ὡς δὲ ἐπέστη ἐπὶ τὸ μνημεῖον Παύλῳ κεκλικότι τὰ γόνατα καὶ προσευχομένῳ nach ABE; der Dativ Παύλ. κεκλικ. durchbricht neben ἐπὶ τ. μνημ. die Konstruktion, sodaß sie im Deutschen nicht wiederzugeben ist; die Uebersetzung müßte sich etwa der von Tischendorf nach C aufgenommenen Lesart anschließen: ὅπου ἦν Παῦλος κεκλικὼς προσευχόμενος καὶ λέγων. Aber auch dann bleibt der Satzbau auffallend schwerfällig wegen des langen Vordersatzes. Die Lateiner haben eine bedeutend einfachere Konstruktion; die erste Gruppe liest: Et cum venissent ad monumentum, Paulus genibus positis orabat dicens; die zweite: Cum itaque ad monumentum cum puero

pervenisset, repperit Paulum orantem atque haec dicentem; die dritte ist freier. Da κλίνω auch intransitiv gebraucht wird, so könnte die Vorlage für die erste etwa gelautet haben: ὡς δὲ ἐπέστη ἐπὶ τὸ μνημεῖον Παῦλος κεκλικόσι γόνασι προσηύχετο. — Auffallend ist c. 25 (252 11) der auch durch den Kopten bezeugte Ausdruck: καὶ ἦν ἔσω ἐν τῷ μνημείῳ ἀγάπη πολλή. Er gäbe keinen üblen Sinn, wenn man unter ἀγάπη Liebesmahl verstehen dürfte; aber das bedeutet es nur im Plural. Die von einzelnen Lateinern gebotene Lesart gaudium bezw. gaudium magnum verdient keine Beachtung, da die betr. Hss. den am wenigsten zuverlässigen Typus der Uebersetzung repräsentiren (sie gehören zu der von Gebhardt mit C bezeichneten Gruppe). Es scheint also ein ungeschickter Ausdruck des Verfassers vorzuliegen, für den sich aber eine Parallele in den A. J. (Aa II 1, 181 21) c. 63 findet: καὶ πολλῆς ἀγάπης οὔσης καὶ χαρᾶς ἀνυπερβλήτου ἐν τοῖς ἀδελφοῖς. Kaum zu übersetzen ist der von Lipsius c. 29 (Aa I 256 5) recipirte Text, der auch durch den Kopten bezeugt ist: ἅμα μὲν ἐπένθει ὅτι ἔμελλεν εἰς τὴν αὔριον θηριομαχεῖν, ἅμα δὲ καὶ στέργουσα ἐμπόνως ὡς τὴν θυγατέρα Φαλκονίλλαν εἶπεν. Durch die lateinischen Uebersetzungen werden zwei Möglichkeiten zur Korrektur des griech. Textes nahegelegt. Die Versionen des Typus B lesen: Postquam igitur transacta pompa Trifena Theclam ad domum reduxit, lugebat eam simulque illum diem quo erat ad bestias pugnatura. Amabat enim et diligebat eam ac si propriam filiam Falconillam. Tunc itaque ait ad illam. Darnach hätte man das ἅμα δὲ καὶ etwa durch ein γάρ zu ersetzen. Aber abgesehen davon, daß bei dieser Lesart der Satz ἅμα μὲν bis θηριομαχεῖν offenbar sehr frei übersetzt ist, versteht man bei dieser Uebersetzung nicht, wie der Satz als Motiv für die Bitte der Tryphäna angeführt werden kann. Einen zuverlässigeren Anhaltspunkt bietet die von Gebhardt mit A bezeichnete Uebersetzung: Cum autem ab expugnatione bestiarum recepisset eam, simul lugebat quod in crastina die depugnatura esset cum bestiis, simul autem lugebat filiam suam Falconillam in dolore et dixit. Hiernach wäre ὡς zu tilgen, wie es auch von CFH mit ἐμπόνως zusammen (was aber der Lat. durch in dolore wiedergibt) ausgelassen ist, und στέργουσα in πενθοῦσα zu verbessern, wodurch ein unanfechtbarer Zusammenhang entstehen würde. Als Textverderbnis wird man endlich die Lesart ὑστέρᾳ ἡμέρᾳ c. 34 (Aa I 260 7) ansehen müssen, obwohl dieselbe durch ABEFG bezeugt ist; der Ausdruck könnte nur nach C ὑστεραίᾳ ἡμέρᾳ mit „tags darauf" übersetzt werden. Das ist aber sinnlos. Die Lateiner schreiben übereinstimmend „novissimo die", was eine Aenderung des ὑστέρᾳ in ὑστάτῃ voraussetzen würde.

Einzelne Ausdrücke und Wendungen des Erzählers sind singulär und daher schwierig zu übersetzen. Ganz unverständlich wird er z. B., wenn er c. 1 schreibt καὶ ἐξελιπάρουν τὸν Παῦλον, was wörtlich übersetzt heißen würde „sie suchten Paulus durch Bitten zu bewegen"; da das im Zusammenhang völlig nichtssagend ist, so hat die Vermutung von Schlau viel Ansprechendes, wonach durch das ἐξ nur die Bedeutung des Simplex λιπαρεῖν = perseverare verstärkt werden soll, sodaß es den Sinn des lateinischen obsequebantur bekäme, wie die von Gebhardt mit B bezeichnete Uebersetzung wirklich schreibt, dann wäre aber das τὸν Παῦλον wohl in τῷ Παύλῳ zu ändern, wofür keine Hs. einen Anhaltspunkt bietet. Der im Deutschen nicht wiederzugebende Ausdruck μικρῶς ἐπίρρινον c. 3 (A. 369 31), der von den Lateinern übereinstimmend mit naso aquilino wiedergegeben wird, soll zweifellos besagen, daß die Nase auffiel, ohne jedoch durch ihre Länge das Gesicht zu verunzieren, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß μικρῶς bei C und G fehlt und auch der Metaphrast einfach γρυπόν schreibt; das an Joh. 1 14 erinnernde Attribut πλήρης χάριτος „voll von Gnade" erklärt sich durch die folgenden Worte als die in Augen und Gesichtsausdruck sich offenbarende Herzensgüte. Unter diese Kategorie gehört das Wort δειλανδρέω c. 25, von uns mit „mannstoll werden" übersetzt; wörtlich würde es heißen „feig vor Männern sein" oder „Männern gegenüber schwach sein"; die Uebersetzung ist also zu stark, aber eine andere Wortbildung steht im Deutschen nicht zur Verfügung. Da übrigens die sämtlichen Latt. übereinstimmend mit dem Syrer das Wort auslassen und EFG δειλιάσεις (bezw. -σης) lesen, so ist es vielleicht

zu streichen. Hier und da drückt er sich reichlich kurz aus, sodaß die Situation nicht ganz klar wird. Ein solcher Fall liegt c. 7 vor „ἐπὶ τῆς σύνεγγυς θυρίδος τοῦ οἴκου“, wo FGs dem Sinne nach richtig αὐτῆς hinzufügen und cd die Umschreibung bieten: assedit supra fenestram iunctam domui Onesifori (d iuxta domum), sodaß Thekla am Fenster ihres eigenen Hauses gesessen hätte, das unmittelbar an das Haus des Onesiphorus stoßen soll. Wenn c. 10 (A. 670 $_{48}$) Es οἱ μὲν ἐν τῷ οἴκῳ lesen statt des einfachen οἱ μέν des von Lipsius recipirten Textes, so ist das dem Sinn durchaus entsprechend und eine willkommene Abrundung des Stiles; aber der Verf. kann sehr wohl darauf verzichtet haben. Dagegen ist eine Konstruktion, wie sie Tischendorf und Lipsius c. 11 (A. 371 $_{5}$) durch Aufnahme der Lesart von CGs πλανῶν ψυχὰς νέων καὶ παρθένων ἀπατῶν ihm zutrauen, schwerlich seinem Stile gemäß; es wird mit AB πλάνος oder mit E πλανῶν ἄνθρωπος zu lesen sein, was m mit seductor übersetzt. Ob man die überflüssige Wiederholung ἀλλὰ τηρήσητε ἁγνήν c. 12 (A. 371 $_{11}$) mit FG und sämtlichen Versionen gegen ABE als Glosse streichen darf, wie ich es getan habe, ist mir zweifelhaft geworden, nachdem ich gesehen habe, daß sie durch den Kopten geschützt worden. c. 18 verrät der Erzähler seine Ungeschicklichkeit, indem er wesentliche Züge ausläßt und unwesentliche (παρειλομένη) berichtet. Die Vorlage von cdms[d] hat den Mangel empfunden und ergänzt: ἡ δὲ Θέκλα ἀκούσασα ταῦτα, wozu bei cd noch ein surrexit = ἀνέστη tritt; zu τὰ ψέλια wird man mit E αὐτῆς hinzuzufügen haben. So deutet auch von Gebhardt S. XCIV den handschriftlichen Befund. Die Uebersetzungen haben an einzelnen Stellen die etwas unklare Schilderung des Verf. offenbar richtig interpretirt und Anstöße zu beseitigen gesucht. c. 22 (A. 373 $_{2}$) werden die Worte ἡ δὲ τύπον τοῦ σταύρου ποιησαμένη von m umschrieben: extensis manibus similitudinem crucis faciens ac signans se, während Gebhardts A an ein Kreuzeszeichen auf der Stirn denkt. c. 28 (A. 374 $_{16}$ f.) beseitigen die lat. Verf. das Unwahrscheinliche der Situation nach dem griech. Text, wonach Thekla auf eine Löwin gebunden sein soll; c schreibt: imposita Thecla super cavea in qua erat leaena saevissima valde; intravit in arenam expectantium, d: in amphitheatro posita est in cavea in qua erat leaenae saevissima et introivit in arenam pompa spectaculi. m: statuerunt eam super caveam leaena ferocissimae atque ingentis formae; A weiß dagegen nichts von einem Käfig. Das rätselhafte Wort ἄμωμον (c. 35, A. 375 $_{32}$) geben die lat. Verf. nicht wieder.

Da dem Verf. eine kräftige und volkstümliche Ausdrucksweise an einzelnen Stellen ganz gut gelingt, so folgt die Uebersetzung c. 10 (370 $_{47}$) nicht dem von Tischendorf und Lipsius nach AB gebotenen Text ἀλλ' ἦν ἀτενίζουσα τῷ λόγῳ Παύλου, der durch die beste lateinische Uebersetzung gestützt wird, sondern sucht die eindrucksvollere Fassung von E wiederzugeben: ἀλλ' ἦν ὅλη πρὸς τὸν λόγον Παύλου προσέχουσα; der Sinn wird dadurch nicht geändert. Dagegen scheint c. 15 (371 $_{30}$) die von Tischendorf und Lipsius auf Grund von ABs gebotene Lesart „ἵνα μὴ θελήσῃ με“ („daß sie mich nicht will“) den populären Ton besser zu treffen als die Lesart von EFG, die ein γαμηθῆναι bezw. γῆμαι hinzufügen; wenn die sämtlichen Lateiner dem entsprechend nubere hinzufügen, so beweist das nichts für den ursprünglichen Text, da es im Lat. nicht zu entbehren ist.

4.

Der apokryphe Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern.

Der Text der Uebersetzung dieses Bruchstückes ist auf Grund von 4 verschiedenen Recensionen hergestellt, zu denen sich nachträglich noch der Kopte gesellt hat: 1) Die altarmenische Uebersetzung, die von Rink mit Hilfe des Mechitaristen Pascal Awker auf Grund der Ausgabe von Johannes Zohrab 1823

äußerst sorgfältig ins Deutsche übertragen ist. Der Ausgabe Zohrabs von 1805 dient eine undatirte venetianische Hs. als Grundlage, mit der er 7 andere venetianische Hss. verglichen hat. Sie bietet den Briefwechsel im Anhang. Wir bezeichnen den Rinckschen Text mit A. 2) Die lateinische Uebersetzung der Mailänder Hs., herausgeg. von Carrière und Berger 1891 und abgedruckt von Harnack ThLZ 1892 Nr. 1 (Sp. 7—9). Sie findet sich in einem lateinischen Bibelkodex, der sich durch eine sehr merkwürdige Reihenfolge der biblischen Bücher auszeichnet, am Schluß unmittelbar nach den Paulusbriefen (Hebräerbrief) und vor dem apokryphen Laodicenerbrief. Die Uebersetzung setzt, wie Vetter, D. apokr. 3 Kor.-Br. S. 9, gezeigt hat, eine syrische Vorlage voraus; daran haben mich auch Schmidts Gegenargumente nicht irre machen können. Der Uebersetzer ist nicht ein Lateiner, der des Syrischen kundig war, sondern ein Syrer, der Lateinisch verstand (s. Zahn G.K. II 1018). Leider weist der Text an zwei Stellen empfindliche Lücken auf. Sigl.: L_1. 3) Die lateinische Uebersetzung der Hs. von Laon, von Bratke ThLZ 1892 Nr. 24 abgedruckt. Der Kodex enthält den Briefwechsel ganz am Schluß der biblischen Bücher hinter den katholischen Briefen, denen die Paulusbriefe und die Apokalypse voranstehen. Auch diese Uebersetzung weist zurück auf eine syrische Vorlage. Der Uebersetzer ist kein Lateiner, aber wahrscheinlich auch kein Syrer, sondern ein des Syrischen und Lateinischen kundiger Grieche oder etwa auch ein mit dem Griechischen mehr als mit dem Lateinischen vertrauter Syrer (s. Vetter a. a. O. 36). Leider ist die Handschrift sehr defekt und an vielen Stellen unleserlich. Sigl.: L_2. 4) Der Kommentar Ephraems, übersetzt aus der 1836 in Venedig erschienenen Gesamtausgabe seiner armenisch erhaltenen Werke von dem Armenier Stephan Kanajanz und von Prof. Hübschmann revidirt, ist bei Zahn G.K. II S. 595—606 abgedruckt. Vetter (a. a. O. S. 70 ff.) bringt eine eigene Uebersetzung. In Ephraems Kommentar steht der Briefwechsel mitten unter den echten Paulusbriefen hinter 2. Kor. und vor Gal. Sigl.: E. 5) (Schmidt S. 74—82) Der Kopte ist leider auch in diesem Stück nicht völlig intakt, aber trotzdem als Textzeuge von höchstem Wert, da er allein eine griechische Vorlage voraussetzt, während alle andern 4 Versionen höchst wahrscheinlich aus einer syrischen Version übertragen sind. Infolge dessen bildet er einen unersetzlichen Wertmaßstab für die übrigen Texte. Auf Grund des Kopten (Sigl.: Ko) können wir feststellen, daß L_2 den ursprünglichen Text am reinsten erhalten hat.

Da L_2 aber leider sehr mangelhaft konserviert ist, so hält sich die Uebersetzung in ihren Grundzügen an L_1, obgleich er den ursprünglichen Text nicht intakt überliefert hat, sondern wenigstens an einer entscheidenden Stelle eine Korrektur aufweist, die sich allerdings auch bei A findet, aber durch L_2 und E, sowie durch Ko übereinstimmend als tendenziöse Entstellung dargetan wird. AL_1 lesen nämlich 3_{24}: „Wenn sie euch aber sagen, es gäbe keine Auferstehung des Fleisches, für die wird es keine Auferstehung zum Leben, sondern zu seinem Gericht geben, da sie gegenüber dem, der von den Toten auferstanden ist, ungläubig sind". So korrekt die Drohung an die Auferstehungsleugner im Sinne der gemeinkirchlichen Lehre sein mag, so wenig besteht zwischen ihr und dem Vordersatz eine innere Logik. Wie viel koncisèr ist der Zusammenhang in L_2: „und wenn sie sagen, es gäbe keine Auferstehung des Fleisches, so sprechen sie sich selbst das Urteil; denn sie werden nicht auferstehen, weil sie nicht geglaubt haben, daß der tote König auferstanden ist." Vetter hat die Lesart von L_2 quia mortuus rex surrexerit korrigirt in quia mortuus resurrexerit. Ko gibt ihm nachträglich recht. Ich hatte die Korrektur nicht aufgenommen, weil mir dadurch die Pointe verwischt zu werden schien. Darin liegt wirklich eine tiefe und ernste Konsequenz: was sie behaupten, — für sie selbst hat es seine Richtigkeit. Das wäre an sich allerdings noch kein Beweis dafür, daß die Lesart von L_2 die ursprüngliche ist, wenn sie nicht durch E bestätigt würde: „Und diejenigen, welche sagen, es gäbe doch keine Auferstehung des Leibes, denen soll keine Auferstehung zu teil werden <nicht deshalb, weil sie die Auferstehung leugneten, sondern> weil sie erfunden werden als Leugner eines solchen

Auferstandenen". Dieselbe Anschauung spricht der Verf. der A. P. in A. Th. c. 34 aus: „Kurz, wer nicht an ihn glaubt, der wird nicht leben, sondern tot bleiben in Ewigkeit." Sie ist übrigens keineswegs sein Eigentum, sondern wahrscheinlich jüdischen Ursprungs; es heißt nämlich Sanhedrin 90 a: Das aber sind die, welchen kein Anteil ist an der zukünftigen Welt, nämlich wer sagt: die Wiederbelebung der Toten ist nicht aus der Thora zu erweisen. Er hat die Wiederbelebung der Toten geleugnet, deshalb soll ihm kein Anteil sein an der Wiederbelebung der Toten (vgl. Vetter Theol. Quartalschr. 1895, S. 625 ff.).

Wie L_2E in diesem Fall gegenüber AL_1 den besseren Text bieten, so läßt sich das Gleiche 3 $_{33}$ nachweisen. Der Vers lautet bei L_1, womit A bis auf die eingeklammerten Worte übereinstimmt: „In ähnlicher Weise hat Elias der Prophet den Sohn der Witwe vom Tode auferweckt. Wie viel mehr wird auch der Herr Jesus <beim Schall der Posaune in einem Augenblick> vom Tode auferwecken, wie er selbst von den Toten auferstanden ist. <Denn ein Urbild hat er uns in seinem Leibe dargestellt.>" Schon durch die Art seiner Einführung („in ähnlicher Weise"), die auf eine feste logische Verbindung mit dem Vorhergehenden verzichtet, noch mehr aber dadurch, daß hier eigentlich nur wiederholt wird, was schon 3, 6 b. 7 a. 31 gesagt war, weist sich dieses Stück als nachträgliches Einschiebsel aus. Daß es bei EL_2 fehlt, stört den Zusammenhang nicht im geringsten, im Gegenteil, derselbe erscheint hier nur straffer und korrekter. Man darf daraus schließen, daß A und L_1 eine erweiternde Bearbeitung erfahren haben, durch die etwaige Anstöße beseitigt werden sollten. Wo ihnen gegenüber EL_2 in einer abweichenden Lesart übereinstimmen, darf man in der Regel bei den letzteren den ursprünglichen Text erkennen. L_1 ist daher nach L_2 zu korrigiren, wenn dieser mit E übereinstimmt; er hat dagegen das Richtige, wenn er A zur Seite hat und durch E nicht wiederlegt wird.

Nach diesen Grundsätzen geben wir im folgenden eine Rechtfertigung des von uns in der Uebersetzung befolgten Textes:

1 1 „Mitpresbyter" E nach Kanajanz. L_{12} lesen maiores natu; das ist die unbeholfene Uebersetzung eines syrischen Wortes, das an die Stelle des griechischen πρεσβύτεροι getreten ist; hier verrät sich der des Lateinischen wenig kundige Uebersetzer. „Den Bruder im Herrn" nach L_1A, was durch E „den Bruder und Herrn" bestätigt wird; L_2 dagegen zieht in domino zu salutem, wo L_1 gegen alle Zeugen den Zusatz aeternam hat.

2 L_1 schreibt Simon quidam, während nach L_2AE quidam zu duo gehört. „Durch verderbliche Worte" E wird bestätigt durch L_2 „corruptis verbis", während L_1 verbis adulteris liest. A „trügerische und verderbliche Reden" scheint beides zu vereinigen. „über die du selbst erkennen sollst" nach L_1 quod tu proba, womit E und L_2 (quae tu proba et examina) stimmen, während A liest: „Von welchen Reden du Kunde erhalten mußt." — 4 b—7 fehlen in L_1, da 4 Zeilen abgerissen sind. Die Uebersetzung folgt L_2. — 5 „aber" wird von AE richtig umschrieben: „So viel wissen wir, daß ...". — 7 haben AE „Aber darin hat sich der Herr unser gar sehr erbarmt, daß während du körperlich bei uns bist, wir es noch einmal hören. Nun, entweder schreib du uns oder komme selbst bald zu uns". — 8 Aus dem koptischen Text ergibt sich, daß der Name Theonas AL_1 oder Atheonas L_2 oder Etheonas E ursprünglich eine Frau „Theonoë" bezeichnet hat. AE haben: Wir vertrauen auf den Herrn, daß entweder Christus sich dem Etheon geoffenbart und dich aus den Händen des Ungerechten errettet <und zu uns gesandt> habe oder aber schreibe du uns einen Brief. L_1 hat aus der Aufforderung wiederzuschreiben einen selbständigen Satz gemacht, der einigermaßen abrupt dasteht, da er nicht als die andere Seite einer Alternative charakterisirt ist, deren eine Seite der Gedanke bildet: du bist befreit und kannst zu uns kommen. Die Uebersetzung sucht das logische Verhältnis durch ein hinzugefügtes „sonst" auszudrücken. Schmidt (S. 75) hält die Worte „aut scribe nobis" in L_2 für später eingeschoben und findet den ursprünglichen Text bei dem Kopten: „Wie nun der Herr sich unser erbarmt hat, daß wir, während du dich noch in deinem Fleische befindest, wiederum hören von dir, wenn

es möglich ist, daß du kommst zu uns. Denn wir glauben, wie offenbart ist der Theonoë, daß der Herr dich gerettet hat aus der Hand der Gesetzlosen". — 9 „aber" nach L_2 ist gefälliger als L_1 „nämlich". — 10 „man dürfe sich nicht auf die Propheten berufen" nach L_2 negant prophetis oportere uti. Damit stimmen AE, wogegen L_1 höchst mißverständlich schreibt: non debere inquiunt vatibus credi, was auch heißen kann: man dürfe nicht, sagen sie, Wahrsagern glauben. — 11 L_2 hat für „allmächtig" die sonderbare Umschreibung „nec communium rerum esse deum potentem", wobei die syrische Vorlage durchschimmert. — 13 „der Mensch sei nicht von Gott geschaffen" L_2AE, L_1 gebraucht die Wendung figmentum dei. — 14 „sed neque in carne venisse (L_2 descendisse) Christum" habe ich übersetzt: „Christus sei nicht in das Fleisch gekommen", unter der Annahme, daß ein bekannter Gräcismus vorliegt. Der Sinn bleibt derselbe wie bei Schmidt: „und daß der Herr nicht ist gekommen im Fleische".

2 fehlt bei L_1 und L_2, woraus hervorgeht, daß sie ihren Text aus einer Sammlung paulinischer Briefe bezogen haben. Die Uebersetzung gibt mit geringen Abweichungen den Text von A wieder.

3 1 L_1 fügt zu salutem wieder in domino hinzu. AE verbinden damit das folgende: „aus vielem Mißgeschick dahier — Gruß".

2 „des Bösen" nach L_1AE, während L_2 disciplina malitiae hat. „Erfolg haben" nach $L_{1\,2}$, AE „in die Welt dringen". Der Kopte zeugt mit L_2AE gegen den von mir bevorzugten L_1: „Nicht wundere ich mich, daß laufen (eindringen), also in Eile die Meinungen des Bösen"; darnach handelt es sich also um die Vorbereitung häretischer Lehren, die als Dogmen des Teufels bezeichnet werden, während L_1 mehr an die Absichten des Bösen denkt, für die jene Lehren als Mittel dienen. — 3 „Denn" lesen $L_{1\,2}$, damit wird der Grund für das Nicht-Wundern angegeben. Wenn man mit AE „aber" liest, so wird die Wiederkunft Christi als die Gegenwirkung gegen die Anschläge des Bösen aufgefaßt. Beides ist möglich. Das „wegen derer" bei AE wird von L_2 richtig umschrieben: iniuriam non ferens ultra adulterantium doctrinam, wogegen L_1 decipiens eos, qui adulterant verbum eius keinen ungezwungenen Sinn gibt. — 4 L_2 „was ich von unsern Vorgängern, den hl. Aposteln empfangen habe, die allezeit mit dem Herrn J. Chr. zusammen gewesen waren", womit AE im wesentlichen stimmen, wird von L_1 erweitert durch „von dem Herrn". — 5 AL_1 fügen gegen EL_2 zu „Maria" „der Jungfrau" hinzu. EL_1 Ko verbindet die folgenden Worte „ex semine David", die A und L_2 durch quae est auf Maria beziehen mit Christus, und L_1 fügt secundum carnem hinzu; durch den Hinzutritt von Ko zu E und L_1 ist deren Lesart gegenüber der von der Uebersetzung befolgten als die bessere erwiesen. Ebenso wird man die von AE, über $L_{1\,2}$ hinaus gebotenen Worte „gemäß der Verheißung", tilgen und nach L_2Ko übersetzen müssen: indem geschickt ist zu ihr vom Vater himmlischer (Ko heiliger) Geist". Damit würde L_1 übereinstimmen, wenn man de vor spir. sct. streicht, nur daß er in der von ihm beliebten Manier die Worte per angelum Gabriel hinzugefügt hat. — 6 A liest: „Daß Jesus in die Welt eintrete und alles Fleisch durch sein Fleisch erlöse" und bestätigt damit die Lesart von L_2, die auch Ko voraussetzt, „et liberaret". Die Uebersetzung folgt L_1, mit dem E im Wesentlichen stimmt, nur daß sich bei diesem kein Satz findet, der den Worten korrespondirt: ut in hunc mundum prodiret Jesus in carne. — 7 Nach AE ist bei L_1 zu lesen „sicut et ipse se typum nobis ostendit" und 7 a mit 6 b zu verbinden. Darauf deutet auch der schwer lesbare Text von L_2, sowie Ko. Vor quia homo a patre fictus est ist dann bei L_1 nach L_2 ein et eingefügt, so daß 7 b als zweiter Explikativsatz zu quae accepi dem Satz „quoniam dominus noster etc." koordinirt ist. Nach Ko würde es sich aber wohl mehr empfehlen, wenn man 7 b als Begründung zu 8 faßte: „Weil der Mensch von seinem Vater geschaffen ist, deswegen nun ist er aufgesucht in seinem Verderben". — 8 Während L_1 mit propter quod den sachgemäßen Anschluß bietet, hat er das syrische Wort für υἱοθεσία durch per filii creationem wiedergegeben, was nach L_2AE in „adoptionem" zu korrigiren ist. — 9. 10 omnia tenens L_1 ist eine ungeschickte, buchstäb-

liche Uebersetzung des syrischen Wortes für παντοκράτωρ. Im übrigen deckt sich L_1 ziemlich genau mit AE — für consolatus ist consiliatus zu lesen —, während L_2 wahrscheinlich gelesen hat: Denn Gott der allmächtige, der Schöpfer Himmels und der Erden, da er die Juden ihren Sünden entreißen wollte, weil er beschlossen hatte, daß das Haus Israel selig sein sollte, goß er einen Teil vom Geiste Christi gesammelt (?) aus und sandte Propheten zuerst zu den Juden, die (ihnen) lange Zeit, so lange sie Gott in Irrtum verehrten, predigten. — 11 Bei L_1 ist nach AE statt non quia zu lesen: nam quia, der stehende Ausdruck für „denn". Negabat ist in necabat zu korrigiren. Ad suam voluntatem L_1 haben AE nicht, dagegen ist nach AEL_2 voluptatibus zu ergänzen, das einzige Wort, worin der sehr schwer lesbare Text von L_2 mit AE deutlich stimmt. — 12 Durch die Paraphrase von E „aber der durch seine Gerechtigkeit alles beherrschende Gott" wird die Lesart L_1 bestätigt: Deus — potens cum sit sit iustus. Es ist zwar ein eigenartiger Gedanke, daß Gottes Allmacht auf seine Gerechtigkeit gegründet wird, aber er fällt doch nicht aus dem Kreis der theologischen Anschauungen des Verf.s heraus, wogegen A „da er rechtfertigen wollte und nicht verachten wollte sein Geschöpf" ihm einen Gedanken zumutet, der jenseits seines theologischen Horizontes liegt. Nimmt man an der auf die Gerechtigkeit gegründeten Allmacht Gottes Anstoß, so muß man die Worte „cum sit iustus" als Begründung zu nolens abicere oder zu misertus est ziehen, was aber ebenso schwierig ist. — 13 A: sandte am Ende der Zeiten. L_2 schreibt suum statt sanctum. Die Uebersetzung folgt L_1. A „zuvor beschrieben durch die Propheten" ist deutlich eine auf 10 zurückweisende Glosse.

14 „Die von ganzem Herzen glaubte" läßt L_2 aus, desgleichen E; A umschreibt diesen im Zusammenhange nicht ganz durchsichtigen Zusatz: „welche, weil sie von ganzem Herzen glaubte, würdig war, zu empfangen und zu gebären unsern Herrn Jesus Christus". — 15 „gebunden" vinctus fehlt L_1 8, wo der Satz schon einmal irrtümlich abgeschrieben war. „Das Fleisch, durch das er sein Wesen trieb" ist Uebersetzung des „conversatus est" bei L_1; L_2 hat mortem contraxerat. Man erwartet etwa „mittels dessen er seine Herrschaft ausübte". A „worüber hochfahrend sich der Böse gebrüstet hatte", ist ein sehr geschrobener Ausdruck, der durch die Paraphrase von E nicht durchaus gedeckt wird; es soll wohl damit gesagt sein, daß der Böse, der sehr wohl wußte, daß er nicht Gott sei, sich einbildete, durch die Macht, die er über das Fleisch ausübte, zum Gott zu werden. — 16 Bei L_1 sind hier wieder 4 Zeilen abgerissen. L_2 liest: Sic enim in corpore (suo) Jesus omnem carnem servavit, was A nach seiner Weise erweitert zu „berufen und erlöst das vergängliche Fleisch und zum ewigen Leben geführt durch den Glauben". E bietet nichts Entsprechendes. — 17 A: „Daß er einen heiligen Tempel der Gerechtigkeit in jenem seinem Fleische bereite den künftigen Zeiten. An welchen auch wir geglaubt haben und erlöst worden sind." E hat statt „bereite" gelesen „aufweise"; ferner fehlt bei ihm „den künftigen Zeiten", endlich findet sich keine Erwähnung des Glaubens: „und wir selbst wurden durch eben denselben Leib von dem geheimen und offenen Tode errettet". Darin stimmt er mit L_2, der allerdings schreibt: iustitiam et exemplum in suo corpore ostendens, per quod liberati sumus, wofür nach Streichung von m und ex zu lesen ist: iustitiae templum in suo etc. L_2 weicht ab von A und E, indem er statt des Finalsatzes einen Instrumentalsatz bringt, was allein einen brauchbaren Sinn gibt. Denn es handelt sich keineswegs etwa um die christliche Gemeinde, die Christus zu einem Tempel der Gerechtigkeit bereiten sollte, sondern um seinen irdischen Leib, der als Mittel dient, uns zu befreien. 19 Die Uebersetzung folgt L_2: Qui ergo istis consentiunt, non sunt filii iustitiae. AE (und Ko?) fassen die Irrlehrer selbst ins Auge: „Wisset also, daß jene nicht Söhne" usw. Sie werfen ihnen vor, daß sie „die Erbarmung der Barmherzigkeit Gottes verkürzen", wogegen L_1 2 prudentia = providentia Vorsehung schreiben. In der Tat wer Gott nicht als Schöpfer aller Dinge gelten lassen will, verkürzt nicht sein Erbarmen, sondern seine Vorsehung. — 20 „Sie selbst sind also Kinder des Zorns" hat L_1 gegen AEL_2 Ko. A setzt „Lehre" statt „Glauben" L_1E, welch letzterer

schreibt: „Aber sie hatten den Glauben der verfluchten Schlange". L₂ zeigt eine Lücke: maledicti enim qui serpentis ... sententiam secuntur; Bratke will ergänzen sunt, eius: „Denn verflucht sind, welche der Schlange gehören, ihrer Ansicht folgen". Damit ist nichts anzufangen; ohne die Ergänzung gibt der Satz einen weit besseren Sinn. — 21 L₁ ₂ übereinstimmend: „Diese stoßet ab von euch und vor ihrer Lehre fliehet!" AE fügen hinzu „in der Kraft Gottes" resp. „kräftiglich" und schreiben statt „fliehen" „wegstoßen" mit einer andern Wendung des Bildes. — 22. 23 fehlen bei L₂E Ko und sind bei L₁A überflüssig.

Ueber 24. 25 vgl. o. S. 389. — 26 L₁. ₂ haben „Ja, ihr Korinther, sie wissen nicht Bescheid — —", wogegen A (ähnlich E) liest: „Ihr wisset ja, ihr Männer v. K., von den Samen" usw. Im folgenden scheint L₂ den korrektesten Text zu bieten. „In dem nämlichen Leibe und bekleidet" nach A, dem E in den Worten „mit dem nämlichen Leibe" zustimmt, während L₂ et fiunt unum corpus wohl auf einen ähnlichen Gedanken hinweist. L₁ corporata et vestimenta widerspricht dem wenigstens nicht. Dieser ganze Gedankenkreis ist jüdischen Ursprungs. Vgl. Wünsche, Der babylonische Talmud 1886 II S. 76, III S. 147. Kethubohu fol. 111 b heißt es: „R. Chija Bar Joseph hat ferner gesagt: Einst werden die Gerechten bekleidet (mit Kleidern angetan) auferstehen. Der Beweis ist vom Weizen zu entnehmen. Wenn schon der Weizen, welcher nackt begraben (in die Erde gelegt) wird, bekleidet hervorsproßt, um wie viel mehr die Gerechten, welche mit Kleidern begraben werden." Dazu vgl. Sanhedrin fol. 90 b: „Die Königin Kleopatra fragte den R. Meïr, sie sprach: Ich weiß, daß die Lebenden sterben müssen; denn es stehet geschrieben: ‚und sie werden blühen aus der Stadt wie das Kraut der Erde'; aber wenn sie schon aufstehen, stehen sie nackt oder mit ihren Kleidern auf? Er antwortet ihr: ‚Wir können es nach der Schlußfolge des Leichten auf das Schwere vom Weizen(-korn) lernen. Wenn schon ein Weizen(-korn), das nackt (in die Erde) begraben wird, mit vielen Kleidern hervorkommt, um wie viel mehr die Gerechten (Frommen), die mit ihren Kleidern begraben werden'." Frz. Delitzsch (ZlThK 1877, S. 214) weist hin auf c. 33 der Pirke de Elieser: „Alle Toten werden bei der Totenauferstehung nicht nackt, sondern bekleidet auferstehen. Woraus entnimmst du das? Von dem Samen, der in die Erde gestreut wird; ich argumentire aus dem Weizenkorn: wie dieses, obwohl nackt eingescharrt, in mannigfacher Gewandung hervorgeht, so werden um so viel mehr die Gerechten in den ihnen zukommenden Gewändern hervorgehen." Vetter (Theol. Quartalschr. 1895, S. 625 ff.) gründet hierauf die Vermutung, daß bei dem apokryphen Briefwechsel ein jüdischer Traktat über die Auferstehung benutzt sei, da weder die Verfasser des Talmud den 3. Kor.brief noch dieser den Talmud gekannt haben könnte. Diese Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, entbehrt aber vorerst noch einer völlig ausreichenden Begründung. Es ist ebenso wohl möglich, daß dem Verf. der A. P. derartige jüdische Vorstellungen im persönlichen Verkehr mit Juden bekannt geworden sind. — 27 „Und nicht" nach AL₂ (E „aber"). Die asyndetische Anknüpfung bei L₁ ist zu hart. „ihn vielfältig segnend" L₁ ähnlich AE; L₂ hat nur „multiplex". — 28 „sondern von edleren Leibern" läßt L₂ aus. — 30 L₁ liest: quanto magis vos pusilli fidei et eos qui crediderunt in Christum Jesum excitabit, sicut ipse surrexit. Was ist aber für ein Unterschied zwischen den angeredeten pusilli fidei und denen, die an Christus glauben? Man hat nach A die Worte quanto—fidei als elliptischen Ausrufsatz zu fassen und das et zu streichen, sodaß die Worte eos — surrexit die allgemein geltende Wahrheit ausdrücken, die von den pusilli fidei noch fester geglaubt werden müßte. L₂ hat in verkürzter Form den Sinn richtig bewahrt: Um wie viel mehr wird er euch, die ihr an Christus Jesus geglaubt habt, auferwecken, wie er selbst auferstanden ist! — 32 Die Uebersetzung gibt den Text von L₂, der sich wieder am nächsten mit E berührt: und wenn die Gebeine des Elisa die Toten lebendig machten, welche auf sie fielen, um wie viel mehr werdet ihr, die ihr durch euren Glauben auf Blut und Leib und den Geist Christi gestützt seid — — — an dem Tage auferweckt werden mit unversehrten Leibern! E scheint hier gekürzt zu haben. A hat den Sachverhalt umge-

kehrt, indem er die Gebeine des Elisa auf den Toten fallen läßt. L_1 hat offenbar Teile des Nachsatzes in den Vordersatz gebracht und den ersteren 31 konformirt. Denn wie auf die Gebeine des Propheten Elisa von den Kindern Israel ein Toter geworfen wurde und auferstand Leib und Seele und Gebeine und Geist, wie viel mehr werdet ihr Kleingläubigen an jenem Tage von den Toten auferstehen mit einem gesunden Leibe, wie auch Christus auferstanden ist.

34 „so soll mir niemand beschwerlich fallen“ nach L_1, der aber vorher noch den in AEL_2 fehlenden Zusatz hat: ‚so wird Gott als Zeuge wider euch auftreten‘. L_2 schreibt dem Sinne nach richtig: molesti esse nolite. Mit den Worten ego stigmata Christi in manibus habeo nimmt L_1 35 vorweg und kommt dadurch zu einer sehr störenden Wiederholung. Leider ist L_2 ego enim arca völlig unverständlich, sodaß die Uebersetzung lediglich auf AE angewiesen bleibt: „Denn ich trage diese Bande an mir.“ — 35 Zu „daß ich Christum gewinne“ fügt L_2 ein sinnwidriges in me und fährt mit et ideo fort, was bei L_1 fehlt, im übrigen mit AE stimmend: stigmata eius in corpore meo porto. L_1 schreibt, mit Zurückbeziehung auf habeo 34: et stigmata c r u c i s eius in corpore meo, um eine nackte Wiederholung zu umgehen. Dagegen hat er in den Worten ut veniam in resurrectionem ex mortuis, die durch AE gestützt werden, wohl das Richtige gegenüber L_2: ut in resurrectione mortuorum et ipse inveniar, was als Interpretation aufzufassen sein wird. — 36 Die erste Hälfte des Verses nach L_2, der hier offenbar den richtigen Text bietet und von E gestützt wird, während L_1 (ähnlich A) eine schwer wiederzugebende Konstruktion hat: et si quisqam regulam accepit per felices prophetas et sanctum evangelium, manet, mercedem accipiet. Dagegen hat L_2 den Schluß von 36 gestrichen, der nach E wenigstens die Worte „bei der Auferstehung der Toten“ enthalten haben muß, von AL_1 allerdings — aber durchaus sinngemäß — erweitert sein wird. Die Uebersetzung folgt L_1. — 37–39 wird der Text von L_1 wiedergegeben. E scheint 37 allerdings anders gelesen zu haben; aber da L_2 versagt, und A offensichtlich falsch übersetzt, so läßt sich sein Text nicht ermitteln. So viel ist aber aus den Worten „welche auf diese Weise schon früher ohne Gott auf der Welt umherirrten“ zu entnehmen, daß man bei L_1 praecurrerunt statt praecurrunt zu lesen hat.

6.

D a s M a r t y r i u m P a u l i.

Der Text bietet nur geringe Schwierigkeiten. Lipsius legt seiner Ausgabe den Patmiensis zu Grunde (P), weil dem die slavische Uebersetzung annähernd wörtlich stimmt und die auch durch den Kopten als die bessere erwiesen wird; in zweiter Linie kommt die von Ph. Meyer entdeckte Athoshandschrift in Betracht (A). Die 3 Münchener Hss., die den lateinischen Text bieten, bezeichnet Lipsius mit M_1 M_2 M_3.

A hat den Text von P an mehreren Stellen korrigirt, um Anstöße oder Unklarheiten zu beseitigen. c. 3 (A p o k r. S. 381 43) heißt es bei P: auf ihn aber richteten sich die Augen aller Mitgefangenen, sodaß der Kaiser merkte, daß dieser der Befehlshaber des Kriegslagers sei. M läßt diesen Zug aus, der in dieser Kürze in der Tat nicht ganz durchsichtig ist. A umschreibt die Stelle dem Sinne nach durchaus zutreffend: „Auf ihn achteten mit aufmerksamen Blicken alle Gefangenen, was er wohl dem Kaiser antworten würde, sodaß der Kaiser, der sah, wie alle auf ihn das Auge richteten, merkte, er selbst sei der Heerführer des sogenannten Königs.“ Etwas Aehnliches kann man am Schluß des Kapitels beobachten, wo sich die Erzählung in arge Widersprüche verwickelt durch Verquickung zwei disparater Traditionen (A. 365 f.). A ist bemüht, die klaffenden Fugen sorgfältiger zu verdecken: „Es wurde nun das schreckliche und grausamste Ungeheuer, Nero, in Rom durch die große Energie des Bösen getrieben, sehr viele Christen ohne Gericht und Urteil

durch seine Edikte zu töten, sodaß übrigens wegen seiner großen Grausamkeit die ganze Masse der Römer sich versammelte und auf dem Palatinus zusammenströmend mit wüster Stimme schrie: Es ist genug und übergenug, du hast die Masse des Stadtvolks ausgerottet und alle Kraft der Römer vernichtet. Und da befahl Nero eine Verfügung zu erlassen, daß kein Christ getötet werden sollte, bis man untersucht hätte, was es mit ihm auf sich habe. Da wurde nun wiederum diesem Edikt gemäß Paulus als Gefangener vor Nero geführt, indem man ihn bat, daß ihm Straflosigkeit gewährt werde; (aber) Nero hielt nicht an sich und blieb bei seinem früheren Richterspruch: Dieser wird der Strafe des Schwertes überantwortet."

Leider wird durch diese Umschreibung die Dunkelheit des Textes von P nicht gelichtet: ἦν οὖν ἐν τῇ Ῥώμῃ ὁ Νέρων ἐνεργείᾳ τοῦ πονηροῦ πολλῶν χριστιανῶν ἀναιρουμένων ἀκρίτως, sodaß kaum etwas anderes übrig bleibt als mit Usener zu ἦν ein Participium wie μαινόμενος zu ergänzen. Die Vorstellung von der Zahl und Bedeutung der Christen in Rom, die sich in dieser Darstellung der A. P. ausspricht, berührt sich auffallend mit dem, was Tertullian apol. 37 seinen Gegnern vorhält: „Wird sind von gestern, und wir haben alle eure Stätten bevölkert: Städte, Inseln, Kastelle ......; die Tempel allein haben wir euch überlassen ..... Wenn wir, eine solche Menschenmenge, nach irgend einem Winkel eines entlegenen Gebietes hin uns von euch losrissen, so hätte der Verlust so vieler und so tüchtiger Bürger eure Herrschaft untergraben. Ohne Zweifel würdet ihr selbst bei eurer Einsamkeit bange werden."

In c. 3 (Aa I 112 $_{1}$) hat Lipsius nach A die Lesart von P πολεμιν in πολεμεῖν korrigirt. Da M vastare hat, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß πολεμεῖν aus ἀπολλύειν entstanden ist; es ist daher „vernichten" übersetzt. Am Schluß von c. 3 (112 $_{9}$ f.) hat Lipsius den Text von P durch καὶ ἐκέλευσε ergänzt; die Uebersetzung folgt der Lesart von A κελεύσας τεθῆναι δόγματα ὥστε, die dem Kontext besser entsprechen dürfte. Wo A und P gleichmäßig versagen c. 3 (111 $_{15}$): „Wenn das auch dich gut dünkt, bei ihm Kriegsdienste zu nehmen, — nicht der Reichtum — — wird dich retten", greift die Uebersetzung auf M hinüber: quod si et tibi utile visum fuerit credere in illum, non te paenitebit. ceterum noli putare, quia divitiae huius saeculi etc. In einem untergeordneten Punkte hat die Uebersetzung A und M gegen P berücksichtigt c. 1 (106 $_{5}$), wo P liest ὁ δὲ Παῦλος συνιδὼν τῷ πνεύματι ἔλεγεν, während A schreibt γνοὺς τ. πν. (M übereinstimmend damit übersetzt: cum cognovisset per spir. s. sibi nuntiantem quid nam contigisset) und hinzufügt πρὸς τοὺς σὺν αὐτῷ (M ad plebem circumstantium). Sehr hübsch zum Stile der A. Th. paßt die Lesart von A c. 4 (Aa I 114 $_{18}$). ὁ δὲ Παῦλος (σ)μειδιῶν τῷ προσώπῳ εἶπεν πρὸς αὐτούς vgl. A. Th. 4 (p. 238 $_{1}$). Es ist ein sehr feiner und ansprechender Zug, daß Paulus lächelnden Angesichts erklärt: „Ich bin nicht ein Ausreißer Christi".

XXIV.

Petrusakten.

(G. Ficker.)

Lit.: Lipsius II 1 (1887); Ergh. (1890): Aa I (1891), Prolegomena p. XXXIII—LV. Zahn, G.K. II 2 (1892); NkZ VIII (1897). X (1899). Harnack I (1893). II 1 (1897). 2 (1904); Patristische Miscellen TU N. F. V 3 (1900). C. Schmidt, Die Paulusakten: Neue Heidelberger Jahrbücher VII (1897); Die alten Petrusakten, TU N. F. IX 1 (1903); GgA 1903 Nr. 5; Acta Pauli (1904). G. Ficker, Die Petrusakten. Beiträge zu ihrem Verständnis (1903). A. Hilgenfeld, Die alten Actus Petri: ZwTh N. F. XI (1903). Bonnet, Aa II 1 (1898); 2 (1903). H.

Waitz, Die Pseudoklementinen. Homilien und Rekognitionen. TU N. F. X 4 (1904).

Abkürzungen: A. V. = Actus Vercellenses; Li = Lipsius, Za = Zahn, Ha = Harnack, Sch = Schmidt (Petrusakten), Hi = Hilgenfeld, Bo = Bonnet.—

Dem vorstehenden Texte hat zuerst R. A. Lipsius eine eingehende Untersuchung zuteil werden lassen II, 1, 1887, S. 96 ff. 113 ff. 174 ff. 346 ff. u. ö.; Ergh. S. 35 f. 41 f. u. ö.; vgl. das Register unter den lateinischen Handschriften, S. 122. Es lag ihm zunächst eine Abschrift Studemunds vor, der eine Ausgabe der A. V. vorbereitete (vgl. II, 1, S. 97, Anm.). Da Studemund ihm nicht mehr den vollständigen Text zur Verfügung stellte, so mußte Li für eine neue Abschrift sorgen; er erlangte sie durch G. Gundermann. Dieser hat im Sommer 1888 den Text teils abgeschrieben, teils kollationirt. Li hat diesen Text 1891 Aa I p. 45—103 herausgegeben zusammen mit dem griechischen Texte des von ihm gebotenen Mart. Pe. nach zwei griechischen Handschriften (cod. Patmius 48, 9. Jahrh., von Krumbacher 1885 abgeschrieben; cod. Batopedianus 79 auf dem Athos, 10./11. Jahrh., von Ph. Meyer entdeckt und abgeschrieben. Vgl. Aa I prol. p. LII—LIV; über die slavische, koptische und äthiopische Uebersetzung, deren Abweichungen er im kritischen Apparat verzeichnet hat, s. p. LIV. LV). In den Prolegomena hat Li (nach Gundermann) eine sehr genaue Beschreibung der Handschrift gegeben (p. XXXIV—XXXVII) und sehr ausführlich über die Orthographie, die sprachlichen und grammatischen Eigentümlichkeiten des Textes gehandelt (p. XXXVII—LII); wie er auch schon vorher in den ‚Apokryphen Apostelgeschichten‘ eine Reihe Bemerkungen darüber veröffentlicht hatte. Bei der Untersuchung der A. V. kam er zu dem Resultate, daß wir es mit einem Stücke der gnostischen Petrusakten zu tun hätten. Der Text des Vercellensis sei eine Uebertragung einer verkürzenden Redaktion des Originals. (Vgl. Ha I S. 133.) Dem gegenüber hat Zahn, der unseren Akten die zweite eindringende Untersuchung gewidmet hat, nachgewiesen, daß unser Text eine Uebertragung, allerdings eine ungelenke, aus dem griechischen Originale sei (G.K. II 832—855, vgl. aber auch Li Ergh. S. 41). Er bestätigte den gnostischen Charakter der Schrift und kam zu dem Resultate, daß sie schwerlich nach 170, und wahrscheinlich in Kleinasien geschrieben sei (S. 841). Dagegen hat Harnack II 1, S. 549—560 nachgewiesen, daß von einem gnostischen Charakter der Schrift nicht geredet werden könne, daß sie vielmehr katholisch sei. Es unterliege keinem Bedenken, in den A. V. die im wesentlichen treue, sachlich wenig veränderte Uebersetzung der von Eusebius genannten πράξεις Πέτρου (h. e. III 3, 2) zu erkennen (S. 551). Höchst wahrscheinlich seien sie nicht im 2., sondern erst im 3. Jahrh. (vor ca. 250) verfaßt (S. 553. 559). Rom als Ort der Abfassung sei nicht absolut ausgeschlossen (S. 559). (Ha II 2 S. 170—173: Abfassungszeit 200—220, und jetzt etwas weniger skeptisch gegen Rom als Abfassungsort.)

Eine neue Wendung in der Untersuchung der A. V. bedeutet die Entdeckung der Paulusakten in koptischer Sprache durch C. Schmidt; er gab Kunde davon in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern VII, 1897, S. 217—224 (Die Paulusakten. Eine wiedergefundene altchristliche Schrift des zweiten Jahrhunderts in koptischer Sprache). Er zeigte, daß zu den Paulusakten das Mart. P. (Aa I, S. 104—117) gehöre; daß aber auch der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern und die A. P. et Th. (Aa I, S. 235—269) sich darin fänden. Zahn hat diesen Fund verwertet in Aufsätzen der NkZ VIII, 1897, S. 933—940 (Die wiedergefundenen Akten des Paulus) und X 1899, S. 141—218 (Die Wanderungen des Apostels Johannes). Hier hält er an dem gnostischen Charakter unserer A. V. fest und bringt sie in noch näheren Zusammenhang mit den A. J. resp. mit den Leucianischen Legenden. Der katholische Verfasser der Paulusakten habe sich vielfach Materialien und Motive aus den Akten des Petrus und des Johannes angeeignet. Neuerdings hat Harnack in den Patristischen Miscellen (TU N. F. V 3, 1900, S. 100—106 V: Zu den A. P.), gestützt auf zwei Aussprüche, die Origenes aus den πράξεις Παύλου citirt, die sich aber in unseren A. V. finden, es wahrscheinlich gemacht, daß die Actus Petri cum Simone das Martyrium des Petrus aus den Pau-

lusakten entlehnt (c. 33—40) und dabei etwas gemodelt haben; es läge dann auch sehr nahe, daß c. 1—3 jener Petrusakten (Aa I p. 45—48, 18) aus den Paulusakten geflossen sind (S. 105). Wäre dies richtig, so ist nicht recht einzusehen, warum nicht auch wenigstens der Grundstock der Schilderung des Kampfes zwischen Petrus und Simon in den Paulusakten gestanden haben sollte: war einmal das Martyrium Petri in Rom in ihnen erzählt, so war notwendig auch der Grund anzugeben, der Petrus nach Rom geführt hat; denn auch in dem Martyrium Petri findet sich kein anderer Grund dafür, als die Zerstörung der römischen Christengemeinde durch Simon den Magier. [Vgl. oben Rolffs S. 367.] Die gründlichste Untersuchung über die Petrusakten verdanken wir C. Schmidt (Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur nebst einem neuentdeckten Fragment untersucht). Die einschlägigen Fragen über Zeit und Ort der Abfassung, über den Charakter, den geschichtlichen Wert der Petrusakten sind hier mit großer Sorgfalt untersucht worden, und meine Arbeit wird, denke ich, Zeugnis dafür ablegen, daß wir in vielen Punkten zusammenstimmen und daß sie diesen Untersuchungen manches verdankt. An einigen Punkten habe ich seiner Auffassung Widerspruch entgegengesetzt und kann diesen Widerspruch trotz der Entgegnung von Sch in GgA 1903 Nr. 5 nur aufrecht erhalten[1]. Eine der hauptsächlichsten Differenzen dreht sich um die Frage nach der Komposition der alten Petrusakten. Sch läßt diese aus zwei Teilen bestehen: der erste Teil spielt in Jerusalem; ein Stück davon stellt die von ihm aufgefundene und publicirte koptische Erzählung dar. Der zweite Teil spielt in Rom; er ist uns erhalten; und zwar in dem unter dem Namen der A. V. bekannten Stücke. Nach meiner Auffassung kann die koptische Erzählung nicht, oder genauer: wenigstens nicht ursprünglich, in diesem Zusammenhange mit den A. V. gestanden haben. Es ist vielleicht wahrscheinlich, aber längst nicht sicher, daß die koptische Erzählung in Jerusalem spielt. Wäre dies aber auch sicher, so wird man doch nicht glauben wollen, daß die Bezeichnung πρᾶξις Πέτρου allein genüge, sie als ein Stück der alten Petrusakten anzusehen, von denen die A. V. nur ein Teil sind. Auch diese setzen einen solchen in Jerusalem spielenden Teil nicht voraus. Was für diese Annahme angeführt wird, hält nicht Stich. Ihrer ganzen Komposition nach zeigen sie, daß sie als einen ersten Teil weiter nichts voraussetzen, als die kanonische AG. Sie sind ursprünglich gedacht und entworfen als eine unmittelbare Fortsetzung der kanonischen AG[2]. Ich freue mich, in dieser Auffassung zusammenzutreffen mit A. Hilgenfeld, der von ganz anderen Erwägungen aus zu dem gleichen Resultate gekommen ist (a. a. O. S. 325). Daß die A. V. gerade dort einsetzen, wo die kanonische Apostelgeschichte aufhört, ist schon eine starke Stütze für diese Annahme. Noch wichtiger ist der erste Paulus' Abschied von Rom erzählende Abschnitt (c. 1—3). Er hätte gar keinen Sinn, wenn sich die A. V. an-

[1] Ich muß bekennen, daß mir manche Ausführung C. Schmidts gegen meine Aufstellungen bis heute noch unverständlich geblieben ist. Wenn z. B. gegen das 1. Kap. meiner ‚Petrusakten' eingewendet wird, daß die A. J. ähnliche oder gleiche Gedanken zeigen, wie die A. V., so kann ich nicht finden, daß damit irgend etwas gegen mich bewiesen werde. Ich glaube, wenn ich die kurzen Bemerkungen, die ich zur Charakterisirung einer im 2. Jahrh. verbreiteten Stimmung gemacht habe, breit ausgeführt hätte, würde Sch etwas geneigter gewesen sein, meinen Gedankengängen entgegenzukommen. Ich wäre gern auf alle Punkte eingegangen, die er mir entgegengehalten hat; denn ich glaube auch jetzt noch, daß die Einwendungen gegen seine Auffassung zu recht bestehen und daß er mit seinem Widerspruch gegen mich in der Hauptsache nicht das Richtige getroffen hat; ich habe aus Raumrücksichten nur auf einige Punkte aufmerksam gemacht.

[2] Ha II 2 S. 173 Anm. 1: „Diese These ... ist nicht nur unerweislich, sondern entstellt auch die wahren Absichten des Verfassers." Was das zweite betrifft, so sind die wahren Absichten des Verfassers mindestens mehrdeutig; was das erste angeht, so wird dabei die paulinische Einleitung (c. 1—3) nicht berücksichtigt, für die eine andere Erklärung als die oben gegebene unmöglich ist.

schließen sollten an einen von Petri Schicksalen in Jerusalem handelnden Abschnitt. Man könnte sagen, Paulus war von Rom fortzubringen, um die folgende Erzählung von Simon und Petrus möglich zu machen. Wenn dies allein der Grund der Einführung Pauli war, so wird man nicht glauben wollen, daß der Verfasser in einer Weise von ihm berichtete, die deutlich zeigt, daß er Petrus und Paulus gleich berücksichtigte. (Ich gehe sogar noch einen Schritt weiter und schließe aus den Andeutungen der A. V., daß sie als Schlußstück ein Mart. P. verlangen. Ich vermute, daß dieses Martyrium identisch ist mit der griechischen Vorlage des sog. Linusmartyriums des Paulus; und stammt diese aus den Paulusakten, so hat sie der Verfasser der Petrusakten aus ihnen entnommen.) Ein direkter Beweis gegen die Annahme eines ersten in Jerusalem spielenden Teiles ist die Erzählung des Petrus von der Eubula (c. 17). Petrus erzählt in Rom die in Jerusalem spielenden Vorgänge. Was müßte das für ein ungeschickter Schriftsteller gewesen sein, der im 2. Teile mit großer Ausführlichkeit noch einmal das erzählt, was er im ersten Teile bereits erzählt hatte. Wo der Autor wieder auf die Eubulageschichte zu sprechen kommt (c. 23), berichtet er darüber nur ganz kurz. Zudem macht die Art der Einführung der Eubulageschichte in c. 17 den Eindruck, als handle es sich um ein aus irgend einer anderen Schrift herübergenommenes Stück. Aber gerade diese Beobachtung führt uns weiter: der Verfasser der A. V. hat Vorlagen vor sich gehabt, die er in seiner Schrift verarbeitete. Daraus erklären sich auch die Abweichungen, die sich in seinen Angaben gegenüber den Angaben anderer Schriften z. B. der kanonischen Apostelgeschichte finden. C. Schmidt legt auf diese Abweichungen (GgA S. 366) so viel Gewicht, daß er sagt, meine Anschauung von den A. V. ließe sich mit den wirklichen Tatsachen absolut nicht vereinigen (Acta Pauli S. 171 Anm.). Dem ist aber entgegenzuhalten, daß wir uns den Verf. der A. V. nicht als ein Musterbild für historische Akribie denken dürfen. Welches diese Quellen waren, können wir nicht mehr genau angeben[1]. Sch hat selber hervorgehoben, daß der Verfasser das Kerygma Petri benutzt hat; und dieser Annahme steht auch nichts entgegen. Daß dies nicht die einzige Quelle sein kann, liegt auf der Hand. Auch meiner Auffassung nach können die Paulusakten — in einem etwas andern Sinne als Sch es meinte — als Vorlage für die Petrusakten angesehen werden. Mehr über die Quellen wird sich aber nicht sagen lassen. Der Grund dafür ist der, daß uns die sozusagen petrinische Literatur nur ganz trümmerhaft erhalten geblieben ist. Man kann aber auch an Papias, wenn man will auch an Hegesipp denken. In irgend einer hierher gehörigen Schrift mag auch von der Petrustochter die Rede gewesen sein, und von da sich die Kunde von ihr erhalten haben. Ueber Vermutungen kommen wir aber hier nicht hinaus.

Meine Auffassung geht also dahin, daß die Komposition der A. V. es verbiete, die koptische Erzählung mit ihnen in den von Sch vorgeschlagenen Zusammenhang zu bringen[2]. Gegen die aus der Natur des Schriftstückes selbst genommenen

[1] Daß es eine Schrift gegeben haben könne, die von Petrus handelnd im ersten Teile in Jerusalem, im zweiten Teile in Rom spielt, habe ich niemals geleugnet. Aber ich vermisse bis jetzt allen sicheren Boden. Es ist lediglich eine Vermutung, daß die koptische Erzählung nach Jerusalem weise. Klarer würden wir vielleicht sehen, wenn die pseudo-clementinischen Schriften uns durchsichtiger wären. Ich enthalte mich über sie eines Urteils, da ich zu einer festen Anschauung noch nicht gelangt bin.

[2] Ich freue mich für diese Auffassung bei v. Dobschütz Zustimmung gefunden zu haben. Er kleidet sie freilich in eine merkwürdige Form. Er sagt (ThLZ 1903, Nr. 21): „F. hätte sich auch fragen sollen, ob wirklich die paulinische Einleitung zum Kern gehört, ehe er von ihr aus die (übrigens schon von Hilgenfeld vertretene) These, daß die Schrift als Fortsetzung der lukanischen Apostelgeschichte gemeint sei, zur Basis der Behauptung machte, das neue koptische Bruchstück könne ihr nicht angehören". Mit andern Worten: um das koptische Bruchstück mit den Petrusakten in Zusammenhang zu bringen, muß man die A. V. beschneiden; also,

Beobachtungen können andere Zeugnisse nicht aufkommen, sie müßten denn so unzweideutig wie möglich sein. Und hier wird niemand behaupten wollen, daß Augustins Zeugnis, auf das es im wesentlichen ankommt, imstande wäre, jene Beobachtungen umzustoßen. Zudem ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der ursprüngliche Bestand der A. V. bei dem Gebrauche durch die Häretiker Erweiterungen erfahren hatte.

Die Treue der lateinischen Uebersetzung ziehe ich im allgemeinen nicht in Zweifel. Allerdings lehrt eine Vergleichung des lateinischen Textes mit dem griechischen, soweit er erhalten geblieben ist, daß der Uebersetzer manches verändert, vieles mißverstanden hat, worauf ich in den Anmerkungen aufmerksam gemacht habe. Vorsicht ist also geboten; aber erhebliche Aenderungen hat er sich nicht erlaubt, und von erheblichen Zusätzen kann nicht die Rede sein. Auf ein Wortspiel, das doch nur von einem Lateiner herrühren kann, ist zu c. 23 Z. 32. 33 aufmerksam gemacht. Und so mag noch mancher kleine Zug in dem nur lateinisch erhaltenen Stücke auf den Lateiner zurückzuführen sein, ohne daß wir die Möglichkeit hätten, ihm sein Eigentum zurückzugeben. Ich habe an verschiedenen Stellen versucht, durch Rückübersetzung in das Griechische dem Sinne des Originales näher zu kommen; es aber leider aufgeben müssen, eine vollständige Rückübersetzung anzufertigen. Das ist ein Umstand, der meiner Uebersetzung entschieden nicht vorteilhaft gewesen ist; und ich kann nur wünschen, daß eine kundige Hand diesem Mangel bald abhilft. Denn die Beschäftigung mit der apokryphen Apostelliteratur verlohnt sich. Mag man erschrecken über das superstitiöse Christentum, das sie im allgemeinen und die A. V. im besonderen uns bezeugen[1]; mag man sich verwundern über die Leichtigkeit, mit der paulinische Gedanken, wie der Glaube an den Gott, der da lebendig macht die Toten (Röm. 4 17), oder der Satz, 1. Kor. 4 20: „nicht in Worten steht das Reich Gottes, sondern in Kraft“ von ihrer geistigen Höhe herabgezerrt worden sind in die Tiefe des Heidentums; mag auch der Gottesbegriff, den unser Autor hat, manchen antiken Zug aufweisen, eins ist es doch, was ihnen hervorragenden Wert verleiht: auch sie haben den Gott Christi dem Volke nahe gebracht und ihre Rolle gespielt in den verschiedenartigen Kämpfen um die Frage, ob der Gott Christi oder ein anderer Gott zum Siege kommen sollte.

Inbetreff meiner Anmerkungen sei noch auf Folgendes hingewiesen: wer ein literarisches Produkt in vollem Maße zum Verständnis bringen will, hat die Zeit, in der es entstanden ist, im weitesten Umfange zu charakterisiren. Das zu tun, konnte selbstverständlich nicht meine Aufgabe sein; aber ich hoffe, bei der Aus-

---

die A. V. in der vorliegenden Form (denn so hat sie C. Schmidt im Auge gehabt) und die koptische Erzählung gehören nicht zusammen. Das ist gerade das, was ich in meinen Petrusakten behauptet hatte. Uebrigens sagt auch Ha, daß die A. V. nicht die primäre Gestalt eines Teiles der Petrusakten darböten (II 2, S. 170). Hilgenfelds Anschauung habe ich leider erst aus ZwTh N. F. XI kennen gelernt; nach v. D. muß er sie schon früher ausgesprochen haben; aber auch C. Schmidt hat davon nichts gewußt; denn sonst hätte er nicht schreiben können (GgA 1903, S. 366): eine derartige Hypothese hat bisher noch niemand (außer mir) aufzustellen gewagt. Jetzt heißt es plötzlich (Acta Pauli, S. 171 Anm.), ich wollte „nach dem Vorgange von Hilgenfeld“ meine Anschauung glaublich machen.

[1] v. Dobschütz a. a. O. belehrt mich: „Wir machen noch immer zu sehr den Fehler, in antiken Dokumenten unsere modernen Gedanken zu suchen (F. modernisirt mehrfach sehr stark) und dann, wenn wir diese nicht finden, den Abstand der antiken Anschauung von der unsrigen abzumessen, statt uns so auf jenen Standpunkt zu versetzen, daß uns auffällt, was den Leuten damals auffiel: und das war gewiß nicht das Mirakulöse, sondern eher das Zurücktreten desselben, die geistigen Ideen daneben, der sittliche Zug darin“. Es ist nur schade, daß in den A. V. von der Wirkung der sittlichen Ideen viel weniger die Rede ist, als von der Wirkung der Mirakel. Den Vorwurf des Modernisirens will ich gern über mich ergehen lassen; denn es hat bisher noch niemand in jedem Falle wirklich unterscheiden können, was antik und was modern sei.

wahl aus dem zu einem vollständigen Kommentare gehörigen Stoffe nicht zu viel und nicht zu wenig gegeben zu haben. Ich habe mich auch bemüht, mich ein wenig in die allegorisirende Denkweise der Alten zu versetzen[1]. Dagegen habe ich es nicht für meine Aufgabe gehalten, alles zu registriren oder zu wiederholen, was über die A. V. im ganzen oder über einzelne ihrer Teile gesagt worden ist, so dankbar ich die Arbeiten meiner Vorgänger benutzt habe. Ich denke natürlich nicht daran, etwas Abschließendes geliefert zu haben, hoffe aber, daß meine Arbeit als Stoff- und Problemsammlung einige Dienste leisten wird. Mit der Anwendung des Begriffs „gnostisch" bin ich sehr vorsichtig gewesen. Ich habe einige Zeit daran gedacht, aus Gründen, die ich zu c. 39 (10) Z. 19. 20 angedeutet habe, wenigstens einige Teile der A. V. zurückzuführen auf Basilides, den Schüler des Glaukias, des angeblichen Dolmetschers des Petrus. Aber ich habe nicht zu einem sicheren Resultate kommen können, weil zu viel Stützen auf unsicherem Grunde zu errichten gewesen wären, die die Brücke von dem einen zu dem andern Punkte hätten tragen sollen. Ich habe mich darum bemüht nachzuweisen, daß es nicht nötig ist, die Stellen, die für gnostisch in Anspruch genommen worden sind, gnostisch zu interpretiren. Es findet sich in den A. V. nicht mehr „Gnostisches" als in den Briefen des Ignatius und den Schriften Justins des Märtyrers.

Anmerkungen.

1.

<Die Praxis des Petrus.>

Diese ‚Tat des Petrus' stelle ich wegen ihres Inhaltes mit den A. V. zusammen, obgleich kein ausdrückliches Zeugnis dafür angeführt werden kann, daß sie mit ihnen zusammengehöre. Denn auf das Zeugnis des Hieronymus wird sich niemand berufen wollen. Er schreibt in adv. Jovinianum I 26 (t. II 278 ed. Vallarsi): possumus autem de Petro dicere quod habuerit socrum eo tempore quo credidit et uxorem iam non habuerit; quamquam legatur in περιόδοις et uxor eius et filia. Es ließe sich mit diesen Worten rechnen, wenn wir genau wüßten, daß hier unter περίοδοι die πράξεις zu verstehen seien (vgl. Preuschen bei Ha I 223 f.). Man kann auf diesen Gedanken kommen, weil in den ps.-clem. Hom. XIII 1. 11 (MPG Bd. 2, 329 A, 338 B) und Rekognitionen VII, 25. 36. IX, 38 (MPG Bd. 1, 1365 A. 1369 B. 1420 B) zwar die Frau des Petrus genannt wird, nicht aber die Tochter. Doch sind die Pseudoclementinen nicht in solchem Zustande uns überliefert, daß man unbedingt annehmen müßte, es hätte in ihnen nicht gestanden, was wir heute nicht mehr darin lesen. — Die älteste Erwähnung der paralytischen Tochter des Petrus lesen wir in den Acta Philippi c. 142 (Aa II, 2, p. 81) und zwar in zwei Fassungen. Philippus sagt, am Kreuze hängend, wegen des Herrnwortes Mt. 5 28 habe Petrus jeden Ort geflohen, an dem sich eine Frau aufhielt; ἔτι δὲ καὶ σκάνδαλον εἶχεν διὰ τὴν ἰδίαν θυγατέρα, καὶ ηὔξατο πρὸς κύριον, καὶ ἐγένετο ἐν παραλύσει τῆς πλευρᾶς αὐτῆς διὰ τὸ μὴ ἀπατηθῆναι αὐτήν. In der zweiten Fassung heißt es: Καὶ ὁ κορυφαῖος δὲ Πέτρος ἔφυγεν ἀπὸ προσώπου γυναικός· τὴν γὰρ θυγατέρα αὐτοῦ εὔοπτον οὖσαν καὶ ἤδη γεγενῆσθαι ἐπὶ τῇ εὐμορφίᾳ αὐτὸς ηὔξατο, καὶ ἐγένετο ἐν παραλύσει ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ. Sch a. a. O. S. 16 führt diese Angaben auf die Petrusakten, d. h. auf die koptische Erzählung zurück. Es ist richtig, daß die Acta Philippi die Petrusakten benutzt haben; nicht nur das Citat in c. 140 findet sich auch in ihnen, c. 38; auch der Vergleich des gefallenen ersten Menschen mit dem umgekehrt Gekreuzigten ist beiden Akten gemeinsam (dort c. 140; hier c. 38). Totenerweckungen werden in beiden

[1] Denn ohne wenigstens den Versuch dazu zu machen, sind die Schriftwerke der Alten unverständlich. Ich bezweifle auch, ob es richtig ist, zu sagen, daß man darin zu weit gehen könne, zusammenzustellen, was innerlich nicht zusammengehört (v. Dobschütz, ThLZ 1903, Nr. 21). Die Apologeten des 2. Jahrh. z. B. haben nie danach gefragt, ob das, was sie zusammenstellten, innerlich zusammengehöre.

ähnlich beschrieben (dort c. 28 f. 80—85; hier c. 28). Aber die Verschiedenheit zwischen der Notiz der Acta Philippi über die Petrustochter und der koptischen Erzählung ist so stark, daß mir die Abhängigkeit jener von dieser schwierig erscheint. Daß die Bitte des Petrus in der koptischen Erzählung gerade fehlt, ist ein unglücklicher Zufall; aber die Begründung der Bitte ist uns erhalten. Hier wird vielen durch das Mädchen Aergernis bereitet; d. h. sie verlieben sich in sie wegen ihrer Schönheit. Dort heißt es von Petrus, daß der eigentliche Grund für das σκάνδαλον ἔχειν wegen seiner Tochter seine Abneigung gegen das weibliche Geschlecht, d. h. die Abneigung gegen die Ehe war. Er glaubt, daß sie noch getäuscht werden könne; daß sie, wie aus dem Folgenden hervorgeht, noch Gefallen daran finden könne, wie Eva nach einer Frucht, die ihr nicht zuträglich sei, die Hand auszustrecken. Um dies unmöglich zu machen, betet er zu Gott. In der koptischen Erzählung aber geschieht dies, um die der Keuschheit geweihte Jungfrau vor Befleckung zu bewahren. Man kann kaum annehmen, daß der Verfasser der Acta Philippi sich in seiner Weise ausgedrückt haben würde, wenn er unsere Erzählung in dieser Form gekannt hätte. Dagegen läßt sich die koptische Erzählung als eine phantastische Ausschmückung der Worte der Acta Philippi begreifen. Dieser Annahme steht Augustins Zeugnis keineswegs entgegen. Er schreibt in der um 394 verfaßten Schrift Contra Adimantum Manichaei discipulum 17, 5 (opera, ed. tertia Veneta, Bassani 1797, 10, 166 f.) im Hinblick auf die Manichäer, für die einer der Gründe zur Verwerfung der kanonischen Apostelgeschichte der auf Wunsch des Petrus herbeigeführte Tod des Ananias und der Sapphira gewesen war (AG. 5), daß sie daran doch keinen Anstoß nehmen dürften, da sie doch auch in apokryphen Büchern, die sie benutzten, als ein großes Werk läsen ..... et ipsius Petri filiam paralyticam factam precibus patris, et hortulani filiam ad precem ipsius Petri esse mortuam, et respondent, quod hoc eis expediebat, ut et illa solveretur paralysi et illa moreretur, tamen ad preces apostoli factum esse non negant. Die Löwener Theologen haben in ihrer Ausgabe der Werke Augustins den Sinn nicht verstanden, indem sie die Worte auf die Heilung der Petrustochter deuteten und vor factam: sanam einfügten. Vgl. Sch S. 14. (solvi paralysi heißt nicht von der Paralyse befreit werden, sondern von der Paralyse ergriffen werden; nach einem Bilde, das wir im Deutschen nicht kennen; wie man auch sagt solvi morte.) Die Geschichte von der Gärtnerstochter hat sich bisher noch nicht gefunden. Augustin nennt Petrusakten nicht; das ist gewiß nur ein Zufall; aber es verwehrt uns doch, auf ihn gestützt, die Zugehörigkeit der kopt. Erzählung zu den A. V. mit Sicherheit zu behaupten.

Etwas weiter scheinen uns die Akten des Nereus und Achilleus zu führen. Dort heißt es in dem Briefe des Marcellus über die Schicksale des Magiers Simon in Rom c. 15 (Acta SS. Boll. Mai III, p. 10, lateinischer Text; ed. Achelis, TU XI 2, p. 14 f.): „Was aber Petronilla die Tochter meines Herrn des Apostels Petrus betrifft, so will ich, da ihr mich gefragt habt, welcher Art der Ausgang ihres Lebens gewesen ist, sorglich und kurz es euch kund tun. Petronilla also war, wie ihr wohl wißt, nach dem Willen des Petrus paralytisch geworden; denn ich erinnere mich, daß ihr zugegen waret, als wir, sehr viele seiner Schüler, bei ihm uns erquickten, und da traf es sich, daß Titus zu dem Apostel sagte: Während die Kranken insgesamt von dir geheilt werden, warum läßt du es zu, daß Petronilla paralytisch daliege? Der Apostel sagte: So ist es ihr zuträglich. Damit man aber nicht glaube, daß durch meine (des Marcellus) Worte die Unmöglichkeit, ihr die Gesundheit wiederzugeben entschuldigt würde, sagte er zu ihr: Stehe auf, Petronilla, und diene uns. Und sogleich stand sie gesund auf. Nachdem aber ihr Dienst erfüllt war, ließ er sie wieder auf ihr Krankenbett zurückkehren. Aber sobald sie in der Furcht Gottes vollkommen zu sein begonnen hatte, wurde sie nicht nur selbst geheilt, sondern erwarb auch für sehr viele zum Vorteil durch ihre Gebete die Gesundheit. Und da sie überaus schön war, kam zu ihr der Comes Flaccus mit Soldaten, um sie für sich zum Weibe zu nehmen. Zu ihm sagte Petronilla: Zu einem waffenlosen Mädchen bist du mit bewaffneten Soldaten gekommen: wenn du mich zur Gattin

haben willst, so laß edle Matronen und Jungfrauen nach drei Tagen zu mir kommen, damit ich mit ihnen in dein Haus komme. Es geschah aber, daß in dem erlangten Zeitraum von drei Tagen die Jungfrau sich mit heiligen Fasten und Gebeten beschäftigte, indem sie bei sich hatte die heilige Jungfrau Felicula, ihre Milchschwester, die in der Gottesfurcht vollkommen war. Am dritten Tage nun kam der heilige Nicomedes, der Presbyter, zu ihr und feierte die Geheimnisse Christi. Sobald aber die heilige Jungfrau Christi Sakramente empfangen hatte, lehnte sie sich auf das Bett zurück (und) gab den Geist auf. Und es geschah, daß der ganze Haufe von Matronen und Jungfrauen, die von Flaccus herbeigeführt worden waren, das Leichenbegängnis der heiligen Jungfrau feierten". Die Berührungen mit der koptischen Erzählung sind deutlich, aber ebenso deutlich die Unterschiede. Man wird nicht glauben wollen, daß der Verfasser der Nereusakten seine Vorlage in so durchgreifender Weise ändern mußte; denn es lag für ihn doch gar kein Grund vor, den Ptolemäus in einen Flaccus zu verwandeln, aus dem Motiv für die Bitte des Vaters um die Krankheit seiner Tochter eine erbauliche Anpreisung der Virginität zu machen, und deswegen auch die Petrustochter zuletzt völlig geheilt werden zu lassen, wofür die koptische Erzählung nicht den geringsten Anhalt bietet. Daß er neue Namen einsetzte, wie Titus und Petronilla, war ihm wohl durch den Zweck, für den er seine Erzählung schrieb, an die Hand gegeben. Das läßt sich wenigstens für den Namen Petronilla begreiflich machen. Für die Petronilla, die in Rom verehrt wurde, brauchte er eine Geschichte, und er fand sie, indem er das, was ihm irgendwie von der namenlosen Petrustochter bekannt worden war, auf jene übertrug und auf diese den Namen. Es passirte ihm nur das Unglück, einer falschen Etymologie zu folgen und Petronilla von Petrus statt von Petro oder Petronius abzuleiten. Der Name Petro kam in der flavischen Familie als cognomen vor (vgl. H. Achelis a. a. O. S. 41 f.; A. Dufourcq, Étude sur les gesta martyrum Romains, p. 251 ff., bes. 254). Darauf gründet sich die Vermutung, die ursprüngliche Petronilla sei eine Verwandte des flavischen Kaiserhauses gewesen. Wir wissen nicht, wann sie gelebt hat; daß sie in dem Cömeterium der Domitilla, das mit den christlichen Flaviern in Beziehung stand, begraben war, wird dadurch mehr als wahrscheinlich gemacht, daß unter Siricius (384—398) zwischen 390 und 395 in der Katakombe der Domitilla zu Ehren der Petronilla eine Basilika errichtet wurde. Doch ist die Begründung, die de Rossi im Bullettino di archeologia cristiana 1874, p. 26—28 für diese Ansetzung gibt, sehr anfechtbar. (Dieses Gebäude ist die Ursache, warum in den Nereusakten ed. Achelis, p. 17 so das Grabmal, in das Petronilla gelegt wurde, erwähnt wird; es liegt sehr nahe an der Krypta der Domitilla, an der Via Ardeatina, anderthalb Meilen von den Mauern Roms entfernt.) Es ist doch wohl zu vermuten, daß man schon damals in ihr die Petrustochter sah. Wann freilich die Kombination der Petronilla mit der Petrustochter und die Uebertragung des Namens auf diese stattgefunden hat, wissen wir nicht. Es ist aber beachtenswert, daß Augustin berichtet, die Erzählung von der paralytischen Petrustochter stehe in Apokryphen, und die Apokryphen, die die Manichäer gebrauchten, seien vom katholischen Kanon ausgeschlossen (de actis cum Felice Manichaeo II, 6). Am Ende des 4. Jahrh. hat man in Rom viel mit Manichäern zu tun gehabt. Darf man die Errichtung der Basilika der Petronilla damit in Zusammenhang bringen? Dann würde man auch vermuten dürfen, daß die Verschiedenheiten, die die Angaben der Nereusakten im Hinblick auf die koptische Erzählung zeigen, sich daraus erklären, daß die katholische Fassung mit Absicht anders gebildet wurde als die von Manichäern gebrauchte Erzählung. Damit ist aber noch nicht erwiesen, daß diese zu den alten Petrusakten gehörte, von denen die A. V. nur ein Teil sind. Allerdings scheint es (vgl. unten Anm. zu c. 28 Z. 38), als hätte der Verfasser der Nereusakten für einige Angaben keine andere Quelle haben können, als die A. V.; aber an anderen Stellen können wir nachweisen, daß er nicht sie, sondern das Linus-Martyrium benützt hat. Darum scheint mir Sch.s Hypothese, die koptische Erzählung sei ein Stück aus dem verlorenen ersten Teile der alten

Petrusakten, der in Jerusalem spielte (der zweite Teil sind unsere A. V.) nur eine Möglichkeit; wahrscheinlich finde ich sie nicht. Beständе sie zu recht, so wäre die wertvollste Beobachtung, die wir machen könnten, die, daß ein in Jerusalem spielender Vorgang nach Rom übertragen worden ist, und es liegt die Frage nahe, ob nicht auch in unseren A. V. eine solche Uebertragung an andern Stellen stattgefunden habe. Dann würde sich das von der Handschrift gebotene rätselhafte domi (c. 7, p. 53 $_{18}$; vgl. unten zu c. 7 Z. 19) erklären lassen. Aber es fehlt uns bis jetzt an der Möglichkeit, diese Hypothese sicher zu begründen. (Origenes, der die von den Petrusakten erzählte umgekehrte Kreuzigung Petri kennt, scheint doch nichts von einer Petrustochter zu wissen, wenn er schreibt: Εἰκὸς δὲ καὶ μὴ δίκτυα μόνον αὐτὸν (Petrus) καταλελοιπέναι, ἀλλὰ καὶ οἶκον, καὶ γυναῖκα, ἧς ἡ μήτηρ ἐπιστάντος τοῦ Ἰησοῦ ἀπήλλακται τοῦ πυρετοῦ· στοχάσαιτο δ' ἄν τις, ὅτι δυνατὸν καὶ τέκνα αὐτὸν καταλελοιπέναι, οὐκ ἀδύνατον δὲ καὶ κτῆσίν τινα βραχεῖαν comm. in Matth. tom. XV MPG Bd. 13, 1316 A.)

S. 391 Z. 4: vgl. c. 30 (1) Aa p. 78. Sch S. 23. — Z. 5: vgl. c. 29 p. 78.

Z. 14: „Lächeln" kommt auch in den A. V. vor; c. 6, p. 52 $_{5}$, vgl. unten Anm. und den Index graecus in Aa II 2, s. v. μειδιάω. — Z. 16: Sch S. 14 Anm. 2 vergleicht die Thomasakten c. 41, wo Thomas gebeten wird, ein totes Füllen wieder zu beleben; er antwortet, er vermöge das wohl durch den Namen Jesu Christi; aber es sei nicht zuträglich. Aehnlich c. 26 der A. V. p. 78 $_{25}$ ff. — S. 392 Z. 10 dienlich: Sch S. 14 Anm. 2 beruft sich auf die eben angeführte Stelle der Thomasakten und meint, daß diese die Anschauung aus der koptischen Erzählung übernommen haben. Bei dieser Annahme scheint mir zu wenig beachtet zu sein, daß derartige Anschauungen sich keineswegs durch schriftliche Ueberlieferungen allein fortpflanzen. Vgl. A. V. c. 1: Paulus petens a domino, quod aptum sibi esset.

Z. 14: das visionäre Element spielt in den Actus eine große Rolle. Stellensammlung bei Sch S. 25. — Z. 16: hier merkt man deutlich die enkratitische Haltung.

Z. 24: hier hat das koptische Manuskript eine Lücke von 2 Seiten. Hier müßte die von den Acta Philippi und Augustin berichtete Bitte des Petrus, die Tochter vor Befleckung zu bewahren, gestanden haben; zugleich auch, daß Ptolemäus das Mädchen rauben und in sein Haus bringen läßt. Als er sieht, daß es unmöglich ist, sein Verlangen zu befriedigen, schickt er es wieder zurück. Vgl. Sch S. 11. Es kann darin aber auch gestanden haben, daß Ptolemäus durch das Mädchen gläubig geworden ist; vgl. die Erzählung weiter unten.

Z. 27 f. Sch S. 24 f. vergleicht das Schicksal der Rufina in A. V. c. 2 p. 46. Diese wird aber zur Strafe von der Lähmung befallen.

Z. 35: das Schicksal des Judas ist wohl nicht ohne Absicht nachgeahmt. — Z. 37: das große Licht zur Bezeichnung des Göttlichen öfter in den A. V., aber durchaus nicht bloß in diesen. [Vgl. die Stellensammlung Apokr. S. 550.] — Z. 38 Gefäße: A. V. c. 2 p. 47 $_{29}$. — Z. 41: Diese Ausführungen passen sehr gut zu der Tatsache, daß die Petrusakten in den Kreisen der Enkratiten und Apotaktiten geschätzt worden sind. Zu „Schwester" vgl. 1. Tim. 5 $_{2}$. — Z. 43: Die Geschichte vom Blindwerden und von der Heilung hat in c. 21 der A. V. p. 68 f. und Acta Pauli Sch S. 57 f. (Hermippus) treffende Analogien.

Z. 46: Hier nimmt Sch S. 21 f. eine Lücke an und ergänzt: „[Da legte ich meine Hände auf seine Augen und sprach: Werde sehend] in der Kraft Jesu Christi" usw. Z. 47: Die Augen des Fleisches und die Augen der Seele werden häufig unterschieden. Vgl. unten Anm. zu c. 21 Z. 25 ff.

S. 393 Z. 8: Hier ist wohl auch etwas zu ergänzen: weder ich noch meine Tochter haben von dem Erlöse des Ackers etwas unterschlagen. — Z. 10: Geld für die Armen z. B. in c. 1 des griech. Textes der A. V. p. 80.

Z. 11: Das ist der Eine aus der Menge, der Petrus interpellirt hatte.

Z. 16: Vgl. A. V. c. 5 p. 51 ₈: accepit panem Petrus (Sch S. 25). — Z. 17: Vgl. A. V. c. 7 p. 53 ₁₆ (dazu die Anm. unten).

2.

[Der Handel des Petrus mit Simon.]

(Actus Vercellenses.)

Der Titel ‚Actus Petri cum Simone' findet sich in der Handschrift von Vercelli als Ueberschrift zu unserem Stücke nicht vor. (Falsch Bardenhewer, I 415: in einer alten und recht ungelenken und ungeschlachten lateinischen Uebersetzung mit der Aufschrift Actus Petri cum Simone.) Die Handschrift hat am Ende Aa I p. 103; vgl. unten zu c. 41 (12) Z. 15—18 actus Petri apostoli explicuerunt cum pace et Simonis. amen. Darunter hat der Schreiber gesetzt: expl. epistula sci petri cum simone mago. Li hat hieraus seinen Titel (actus Petri cum Simone) hergestellt, den wir beibehalten haben, obgleich er nicht richtig ist; denn das Stück enthält außer dem Kampfe des Petrus gegen Simon noch den Abschied des nach Spanien reisenden Paulus von der römischen Christengemeinde und das Martyrium des Petrus. Es kann auch nicht der ursprüngliche Titel gewesen sein. Vielmehr scheint es nach der unrichtigen Stellung von „et Simonis", daß dem Uebersetzer actus Petri apostoli der richtige Titel war. Dies ist die Uebersetzung von: Πράξεις Πέτρου τοῦ ἀποστόλου. Es liegt kein Grund vor, diesen Titel nicht für den ursprünglichen zu halten. (Actus nomine Petri apostoli auch in dem Decretum Gelasii; dort ist Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης mit actus Pauli et Theclae übersetzt.) Darum wäre der Titel: ‚Taten des Apostels Petrus' richtiger. In der wissenschaftlichen Literatur ist unser Stück unter dem Namen ‚Actus Vercellenses' bekannt.

1 Z. 23 f.: traf es sich auch contigit etiam. Aus „etiam" ist zu schließen, daß unser Stück sich anfügt an eine andere Erzählung. Ich finde es wahrscheinlich, daß diese nichts anderes ist als die kanonische Apostelgeschichte. In c. 1 wird ja deutlich Bezug genommen auf die römische Gefangenschaft Pauli. Von Totenerweckungen und Heilungen Pauli in Rom ist allerdings in c. 4 die Rede (Aa p. 48 ₂₄ f.). Vielleicht auch hat Paulus in Rom von Petrus erzählt, c. 6 (p. 51 ₃₀) und Unterweisungen gegeben über das Christentum, c. 10 (p. 57 ₁₉). Aber diese Hindeutungen sind nicht der Art, daß man annehmen müßte, in einem verlorenen Teile der A. V. sei davon die Rede gewesen. — Z. 24. cod.: Candidum. — Z. 24. cod.: Quartus a praeclusionibus. Der Name stammt vielleicht aus Röm. 16 ₂₃, obgleich dort Quartus nicht als in Rom befindlich erscheint. Der Ausdruck: a praeclusionibus ist noch nicht genügend aufgeklärt. Auch eine Rückübersetzung ins Griechische führt zu keinem Resultate (= ὁ ἐπὶ [vielleicht in ἀπὸ verschrieben] τῶν εἱρκτῶν Zahn G. K. II, S. 855 Anm. 2) Vielleicht ist praeclusio besser mit ἀπόκλεισμα zu übersetzen und Quartus als „Beschließer" aufzufassen. Die Vorstellung von der Gefangenschaft Pauli in Rom liegt zu Grunde; denn Paulus hat doch AG. 28 ₁₆ einen ihn bewachenden Soldaten bei sich, wenn er sich auch in einer Mietswohnung aufhält (AG. 28 ₃₀). Als Amtstitel ist der Ausdruck bisher nirgends nachgewiesen, vgl. TU N. F. V 3, S. 106 Anm. 1. — Zu vergleichen ist der von Origenes bei Besprechung von Mt. 22 ₁₃ gebrauchte Ausdruck: ὑπὸ τῶν διακόνων τοῦ βασιλέως τῶν πρὸς τοῖς δεσμοῖς τεταγμένων comm. in Matth., tom. XVII, MPG Bd. 13, 1528 C). — Z. 25: Beachtung schenkte: cod.: intueri; vom geistigen Betrachten, erwägen, beachten; vgl. ἀτενίζειν τινί. Eine Aenderung etwa moneri oder auch teneri erscheint nicht notwendig. ἀτενίζουσα τῷ λόγῳ Παύλου wird von Thekla gesagt Aa I 243 ₅, vgl. 249 ₅. 250 ₄. — Z. 27: überredete: cod: permansit. Das ist unmöglich. Vielleicht ist zu vermuten: permisit (so Zahn G. K. II 855 Anm. 2). Aber Quartus hat nichts zu erlauben. Freilich wäre der Phantasie unseres Romanschreibers wohl auch eine derartige Extravaganz zuzutrauen. Doch ist er ein Mann, der in den Verhältnissen des römischen Reichs

Bescheid weiß. Darum empfiehlt sich Li.s Aenderung in persuasit eher; sie wird außerdem dem Bestand der Handschrift mehr gerecht. In den Akten des Prozessus und Martinianus bitten (rogamus) Pr. und M. die Apostel Petrus und Paulus, sie möchten hingehen, wohin sie wollten. Nero habe sie doch vergessen, da sie schon den 9. Monat im Gefängnis (dem carcer Mamertinus) seien. (2. Juli; Acta Sanctorum Boll. Juli, I [Antwerpen, 1719], p. 304). Die Akten sind rein legendarisch und gehören wohl erst dem 6. Jahrh. an. Der angegebene Zug kann (?) aus den A. V. stammen; hier soll er die Freilassung des Paulus aus der ersten römischen Gefangenschaft erklären; in den Akten des Proc. und Mart. soll er die Begegnung des Petrus mit Christus ad portam Appiam ermöglichen. Von den Schicksalen des Paulus ist nicht weiter die Rede. (Ueber die Akten vgl. A. Dufourcq, Étude sur les gesta martyrum romains p. 60. 170. 171; eine abweichende Recension der Akten ebda. S. 328. 329 Anm.). In dem Martyrium b. Petri ap. a Lino episcopo conscriptum c. 5 fordern (postulabant) Processus und Martinianus von Petrus, er möge hingehen, wohin er wolle (Aa I p. 6$_{21}$). Hier ist aber nur von Petrus die Rede; vgl. über diese wertlose Legende H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, Nr. 170 (S. 198—202). — Z. 29: Das Fasten spielt in unserm Stücke eine große Rolle als Vorbereitung und Stärkung zu wichtigen Handlungen; Petrus fastet auf dem Schiffe p. 50$_{8}$; er fordert die Brüder zum Fasten auf, p. 65$_{26}$; er genießt nichts vor seinem Kampf mit Simon, sondern fastet streng p. 69$_{29}$ (dies strenge Fasten gibt Grund zu der Annahme, daß Christus ihm beistehen und Petrus den Feind besiegen werde; c. 22, p. 69$_{28}$ ff.) Petrus fastet drei Tage, als er den an Eubula verübten Frevel herausbringen will c. 17, p. 63$_{11}$). [Vgl. Murat. Fragm. Z. 11: Johannes fastet mit den übrigen Jüngern drei Tage vor Abfassung seines Evangeliums.] 3tägiges Fasten (diatritos) spielt auch als Heilmittel eine Rolle bei dem Mediziner Thessalos (unter Nero) vgl. Maur. Albert, Les médecins grecs à Rome, Paris 1894 p. 218 f. Ich entnehme diese Notiz G. Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit I, 1903, S. 102 Anm. 3. Diese Vorstellung von der kräftigenden Wirkung des Fastens — zugrunde liegt wohl auch der Gedanke von der Einwirkung auf Gott — tritt in der zweiten Hälfte unseres Stückes nicht mehr hervor, dafür die Enthaltung von Geschlechtsgenuß. Beides paßt zu der Wahrnehmung, daß die πράξεις Πέτρου im Kreise von „Enkratiten" gelesen wurden (vgl. unten). Die Zahl drei ist geheiligt und wird oft bei entscheidenden Vorgängen verwertet. Polykarp sieht drei Tage vor seinem Tode ein Gesicht, das ihm das Kommende verkündigt (Mart. Polyc. 5, 2); vgl. A. P. et Th. 8 Aa p. 241$_{11}$ und ähnliches. — Z. 31: Visionen sind in unserm Stücke sehr häufig; auch dem Petrus wird c. 5 im Gesicht angekündigt, was er tun soll. — Z. 32: cod.: corpori tuo (lies: corpore tuo) das müßte heißen: gehe persönlich nach Spanien. Das ist wohl nicht unmöglich, aber sehr hart. Es wäre gemeint im Gegensatz zur Wirksamkeit Pauli durch Briefe usw. (Zu vergleichen ist A. P. et Th. 2 Aa I p. 237$_{2.3}$: οὐ γὰρ εἶδεν αὐτὸν σαρκὶ ἀλλὰ μόνον πνεύματι.) Der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern enthält auch die Worte: „während du körperlich bei uns bist" Zahn G.K. II 597. Sch Acta Pauli, S. 75. Li schlägt vor, statt corpori tuo zu lesen: compariturus: um dich den Spaniern zu zeigen. Das ist aber eben so hart. — Arzt; James I S. 51 findet hier eine Berührung mit den Acta Xanthippae et Polyxenae c. 1 und 2, wo ebenfalls von Paulus als Arzt gesprochen wird. Die Vorstellung von Christus als Arzt Leibes und der Seele, von den Missionaren als Aerzten sind sehr verbreitet; vgl. [unten zu A. J. 22;] die Abgarsage; jüngere A. Tho. c. 29 (James II) p. 34; 37 p. 36$_{24}$: ἡ δὲ ἰατρική μου (des Thomas) ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ ἡ θεραπεύουσα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν; Test. Domini n. Jesu Christi I 24 ed. Rahmani, p. 49: Christe . . . qui sanator es cuiusvis morbi et passionis; auch in den pseudoclementinischen Homilien erscheint Petrus überall als Arzt der Leiber vgl. VII 5 (MPG Bd. 2, 220 C) ebenso wie in unsern A. V. c. 29 (p. 78$_{6}$); wie dort (VII 6 MPG Bd. 2, 221C), will auch hier Petrus seine Leistungen nicht seinem Verdienste zugeschrieben wissen, sondern Christus (A. V. 28 p. 75$_{1}$ f.). Es war eine lohnende Aufgabe, darzulegen,

wie die religiösen Gedanken von der Vorstellung: Christus der Arzt auch des Leibes beeinflußt worden sind, wie sie insbesondere auch auf die Sakramentspraxis eingewirkt hat, vgl. Harnack, Die Mission, S. 72 ff. — Auch Petrus berichtet den Brüdern in Jerusalem sofort, was ihm im Traume befohlen worden war c. 5 p. 49$_{22}$. — Z. 33: „Nihil dubitans" kommt ziemlich häufig vor, um die Bereitwilligkeit gegen göttliche Führung auszudrücken, welcher Art sie sei: hier erfolgt sie durch ein Gesicht. Es müssen doch schon arge Zweifel an der Möglichkeit der Erfüllung christlicher Verheißungen in den Gemeinden laut geworden sein. Daher ist öfter von Zweifeln die Rede p. 52$_{18}$: Ariston glaubt „sine mora" dem ihm im Gesicht erscheinenden Paulus. Marcellus p. 59$_{19}$ zweifelt nicht an den Worten des Petrus, daß das geweihte Wasser die zerbrochene Statue wiederherstellen werde, und Petrus lobt Gott deswegen, weil er nicht gezweifelt hätte (p. 59$_{28}$); p. 46$_{30}$ hören wir sogar von Zweifeln an der Vergebung der früheren Sünden, d. h. der vor der Taufe begangenen Sünden. Paulus muß deswegen beruhigen. Merkwürdigerweise ist, soviel ich sehe, von etwa p. 60 an von derartigen Zweifeln nicht mehr die Rede; das wird zufällig sein. Eine bestimmte historische Situation, für die derartige Zweifel paßten, läßt sich nicht ausfindig machen. Man kann an 2. Petr. denken. — Z. 35: ähnlich in Acta Pauli, Sch S. 58$_{11}$ f.: da war eine große Trauer den Brüdern; cc. 1 und 3 haben auch sonst noch Berührungspunkte mit den Acta Pauli. — Z. 36 Fraternitas = ἀδελφότης. 1 Petr. 5$_{9}$ vgl. etwa Clemensbrief 2 pa 34$_{11}$ f. und Anm. dazu. Tertullian de praescr. haeret. 20: appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Sarapion von Antiochien bei Euseb. h. e. V 19, 2: παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι; Testam. D. n. Jesu Christi I 8 ed. Rahmani, p. 11: odium fraternitatis. Zu der Vorstellung vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], S. 142 Anm.; die Mission, S. 291. — Z. 38 zusammengeraten war: cod.: conmisisset. committo = συμβάλλω. Die Aenderung in conquisisset (Bo) scheint mir unnötig. Die Erinnerung an die Kämpfe des Paulus mit den Juden stammt wohl auch aus der AG. In unserem Stücke wird davon weiter kein Gebrauch gemacht. In dem Mart. Pe. et P. Aa I 118 bitten die Juden den aus Spanien zurückkehrenden Paulus, ihren Glauben gegen Petrus zu verteidigen. (Zur Sache vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. I[3], S. 168—170.) — Z. 39 abgeführt hatte: convincere = ἐλέγχειν. Das Wort spielt in unserem Stücke eine große Rolle. Auch Petrus widerlegt den Simon in jeder seiner Handlungen. Es wird auch von Christus gebraucht z. B. Justin dial. 102: ἤλεγχε τοὺς συζητοῦντας αὐτῷ Φαρισαίους (ed. Otto, Corpus apol. II[3], p. 364 C). — Z. 39 f.: Der Wechsel: patres uestri sabbatu eorum der Handschrift ist sicherlich dem Uebersetzer zur Last zu legen; er erklärt sich aus dem Griechischen ganz leicht. — Z. 40 f.: Vgl. Jes. 1$_{13}$ (Vulg.) (Barn. 2, pa 10$_{17}$): Neomeniam et sabbatum et festivitates alias non feram. Justin, dial. 10, ed. Otto p. 38 C. cf. 18 p. 66 A von den Christen: ἐν τῷ μήτε τὰς ἑορτάς, μήτε τὰ σάββατα τηρεῖν, μήτε τὴν περιτομὴν ἔχειν. Aristides apol. 14, 4 bei Seeberg in Zahns Forschungen V 393): (die Juden sind abgeirrt) indem sie beobachteten die Sabbate und die Neumonde und die ungesäuerten Brote und den großen <Tag> und das Fasten und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen. — Merkwürdig ist diese Reminiscenz an die Auflösung der jüdischen ieiunia in einem Stücke, das so viel von Fasten redet: vgl. oben S. 405. Der Widerspruch ist dadurch gehoben worden, daß die Kirche das wahre Fasten für sich in Anspruch nahm. Schön ist der Ausspruch über das wahre Fasten in dem Briefe des Ptolemäus an Flora (MPG Bd. 7, 1288). — Z. 42 beschworen: cod.: lucebant. Das ist ganz unmöglich. Am einfachsten wäre die Aenderung in rogabant; aber man sieht nicht ein, wie das deutliche rogabant so verderbt werden konnte. Li: urgebant. Usener: uolebant. Gundermann: vincebant. Bo: lugebant autem fratres <et adiurabant> Paulum. Am besten ist die Vermutung von G. Götz: der lateinische Uebersetzer habe das griechische ἐλιπάρουν schlecht wiedergegeben [illiciebant? lacessebant?]. — Ankunft. Die zweite Parusie des Herrn ist gemeint. Daraus geht hervor, daß die Schrift in eine Zeit gehört, in der der Glaube an die Wiederkunft Christi (und zwar

an die baldige: Paulus soll ja nicht länger als ein Jahr bleiben) in den Gemeinden noch lebendig war. Als historische Reminiscenz kann die Erwähnung der Wiederkunft Christi nicht aufgefaßt werden. Wenn auch aus mehr als einer Stelle hervorgeht, daß unser Verfasser historische Kenntnisse hatte, so wäre eine historische Erinnerung an die Stimmung in altchristlicher Zeit doch geradezu unmöglich. Wie stark der Glaube an die Wiederkunft Christi im 2. Jahrh. war, möge man etwa aus Justins Schriften ersehen; vgl. die Dogmengeschichten. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I[3] 142 f. 158 ff. — S. 394 Z. 2 laß uns nicht allein: cod.: inquipias (incipias) abrelinquere = μέλλῃς (Rönsch, Itala und Vulgata[2], S. 369) ἀπολιπεῖν ist unübersetzbar. In diesen Worten der römischen Gemeinde ist doch schon ausgedrückt, daß nach dem Weggange des Paulus ihr Glaube ins Wanken werde gebracht werden. Der Verfasser weist auf seine folgende Erzählung hin und bereitet schon vor auf die umstürzlerische Tätigkeit Simons. — Ob er den allgemeineren Gedanken, daß die Gemeinden ohne ihre Leiter den verderblichen Einflüssen fremder Elemente preisgegeben wären, hat zum Ausdruck bringen wollen, steht dahin. Die Geschichte der Kirche des 2. Jahrh. könnte das nahe legen, und nicht umsonst hat Ignatius zum engen Anschluß an den Bischof gemahnt. Besonders in Asien waren die centrifugalen Elemente reichlich vertreten, weil dort das stärkste und selbständigste religiöse Leben herrschte. Daß auf die Geringwertigkeit des von Paulus verkündigten Christentums hingewiesen werden solle, ist nicht ersichtlich; und ebensowenig, daß Paulus auf Kosten des Petrus zurückgesetzt werden solle. — Z. 3 f. Stimmen vom Himmel kommen nicht nur in der apokryphen Literatur häufig vor. Die Erzählungen davon gehen bei unserem Autor zurück auf die Schriften des Neuen Testamentes. Da er die Petrusbriefe gern gebraucht und die Apostelgeschichte nachahmt, so wäre hier etwa zu vergleichen 2. Petr. 1_{18} (Stimme Gottes bei der Verklärung); AG. 11_{9} ꝛc. — Z. 5 Dienst: d. h. zum Dienst für Gott. Harnack ist der Meinung, daß die in der Caena Cypriani befindliche Devise: perministravit Paulus auf die obige Stelle zurückgehe (TU N. F. V 3, S. 106; N. F. IV 3, S. 18 Anm.) und daß die Perikope aus den Paulusakten stamme. Doch habe sie der Verfasser der Petrusakten verändert. — Z. 7 vollendet: d. h. wird er getötet werden. Consummatio = Lebensende vgl. Rönsch, Itala und Vulgata[2], 310 vgl. 2. Tim. 4_{7}: cursum consummavi (Vulg.). — Das Ende des Paulus wird in unserem Stücke nicht erzählt; und es ist auch kein direkter Hinweis darauf vorhanden, daß unser Autor es (im Anschlusse an das Martyrium Petri) habe erzählen wollen. Nur soviel ist deutlich, daß er keine Ahnung davon bekundet, das Martyrium des Paulus habe gleichzeitig mit dem des Petrus stattgefunden. Gleichwohl wird man die obigen Worte als Vorbereitung für eine Erzählung von Pauli Martyrium in Rom auffassen dürfen. Was hätte der Hinweis auf die Wiederankunft des Paulus in Rom in c. 40 (11); Apokr. S. 423_{8} für einen Zweck, wenn nicht auch davon hätte die Rede sein sollen. Und wenn diese erwähnt war, so mußte auch das Martyrium Pauli erzählt werden, auf das so ausdrücklich oben hingewiesen ist. Faßt man die Petrusakten als eine Ergänzung zu der kanonischen AG. und zwar gedacht in unmittelbarem Anschlusse an sie, so erfordern sie als Schluß die Erzählung der Wiederankunft des Paulus in Rom und seines Martyriums. Es ist sehr merkwürdig, daß nicht nur eine interpolirte Uebersetzung resp. Bearbeitung des Martyriums Petri der A. V. bezeichnet wird als das Mart. Pe. a Lino episcopo conscriptum, sondern daß auch die lateinische Uebersetzung des Paulusmartyriums, das nach Sch zu den Paulusakten gehört, (abgedruckt bei Li Aa I p. 23—44) den Namen des Bischofs Linus trägt. Für diese Tatsache scheint mir die Erklärung nicht genügend, daß der Name des Linus gewählt worden sei, um anzudeuten, daß Linus als erster römischer Bischof nach Petrus Augenzeuge der Martyrien des Petrus und Paulus gewesen sei und so darüber am besten habe berichten können. Als ein äußeres Zeichen für die Zusammengehörigkeit der beiden Martyrien wird man den gemeinsamen Verfassernamen immerhin gelten lassen müssen. (Was Li II 1 S. 89 gegen eine solche Auffassung bemerkt, hat doch keine entscheidende Bedeutung;

bedeutsam ist Acta Nerei et Achillei c. 14.)

2 Z. 10. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, übersetze ich, als ob für die Worte des Textes: sacrificium Paulo pane et aqua stünde: ad sacrificium Paulo panem et aquam. Daß das Abendmahl gemeint ist, geht aus dem Worte sacrificium hervor. Auffällig, aber nicht unerhört, ist die Feier mit Brot und Wasser. Man hüte sich, diese Auffälligkeit für ein Zeichen des Gnosticismus zu nehmen. Vgl. Harnack, Brod und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin (TU VII 2). In enkratitischen Kreisen, die auch den Weingenuß verpönten, wird der Genuß von Wasser im Abendmahl verständlich. Zahn (Art. Agape in RE I, S. 234 $_{54}$ ff.) findet in unserer Stelle eine Bestätigung für die endgültige Scheidung von Eucharistie und Agape und vergleicht: Acta Joannis ed. Zahn p. 243 CL = Aa II 1 c. 109, p. 207 (hier ist aber nur von Brot die Rede) und A. Tho. p. 22. 35. 82. — Z. 12 befand sich: zu contigit ist zu ergänzen: esse. — Rufina: Nach der Art, wie der Verfasser historische Personen für seinen Roman verwendet, könnte man auch hier denken, daß es sich um eine historische Person handle. Eine Konkubine des Augustus heißt Rufilla (Sueton Augustus 69). Die Geliebte des Cocceius Cassianus heißt Rufina (Papinianus digesta 34 $_{9}$. 16 $_{1}$). Aber die letztere kann wohl nicht gemeint sein, weil sie erst im 3. Jahrh. gelebt hat. Auch der Verfasser der A. P. et Th. und der A. Tho. hat historische Personen in ähnlicher Weise verwertet, wie v. Gutschmid gezeigt hat. — Z. 15. Die Erzählung ist die drastische Illustration zu 1. Kor. 11 $_{27. 28}$. [Ein ähnlicher Vorgang A. Tho. 51.] Vgl. Dionysius von Alexandrien in der epistola canonica: εἰς δὲ τὰ ἅγια καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὁ μὴ πάντη καθαρὸς καὶ ψυχῇ καὶ σώματι, προσιέναι κωλυθήσεται (bei Routh Reliquiae sacrae II, p. 392). „Omnis inmundus non tangat sacrificii sancti" lautet ein an 3. Mos. 7 $_{19}$ angeschlossenes Citat im Traktat adv. aleatores 8, 6 (vgl. dazu Miodoński). Der Vorwurf des Celsus, daß „wir Christen παντοδαπὰ ἐπισπώμεθα ἢ συμπλάσσομεν δείματα" (Origenes, contra Cels. III 16) bezieht sich vielleicht auf derartige Geschichten. — Z. 21. 1. Joh. 1 $_{9}$. Die Vulgata übersetzt: Si confiteamur peccata nostra; fidelis est, et iustus, ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate. Daß der Uebersetzer die Vulgata nicht benutzt hat, wird durch die Vergleichung dieser und anderer Stellen deutlich. Die Frage, ob er eine vorhieronymianische Uebersetzung benutzt habe, läßt sich nicht aufwerfen. Die Unterschiede gegenüber der Vulgata erklären sich daraus, daß der Uebersetzer die Bibelstellen selbständig nach dem griechischen Texte übersetzt hat. — Z. 23 das verzehrende Feuer (ignis inextinguibilis etc.) und die äußere Finsternis, überhaupt die Schrecken des Gerichts spielen in der Literatur des zweiten Jahrh. eine sehr große Rolle. Es wäre müssig, einzelne Stellen auszuschreiben, da die Phantasie der Gläubigen ganz von derartigen Vorstellungen angefüllt war; viel mehr, als wir gewöhnlich annehmen. Daß diese Stimmung zum größten Teile auf die Schriften des Neuen Testaments zurückgeht, bedarf keines Beweises. Es ist immerhin beachtenswert, daß die angegebenen Strafen die Sünderin noch bei Lebzeiten treffen sollen, ein Beweis, daß diese Bilder doch auch als Bilder und nicht immer nur als Realitäten gefaßt worden sind. — Z. 25 gelähmt: cod.: conterminata. tormina von torqueo bedeutet das Leibschneiden, vgl. den Index lat. Aa I p. 312; der Sinn kann nicht zweifelhaft sein. — Z. 26 cod.: et credentes in fidem et neofiti. fides kann hier nicht gut etwas anderes bedeuten, als das fixierte Glaubensbekenntnis. Diese Bedeutung kommt in unserm Stücke sonst nicht vor. Die Unterscheidung von 2 Klassen von Gläubigen ist deutlich, vorausgesetzt, daß neophyti nicht Neu-Getaufte, sondern Neu-Bekehrte sein sollen. Nach c. 7 p. 54 $_{16}$ scheint es, als hielte der Verfasser die ganze römische Gemeinde für neophyti; und darum wären sie der Verführung so leicht zugänglich gewesen. — Z. 28 f. Der Zweifel an der Vergebung der früheren Sünden (auch S. 395 $_{7}$) ist auffällig. Es handelt sich doch offenbar um Getaufte. Doch kann es auch die Sorge der Neubekehrten bezeichnen. Die allgemeine Vorstellung war, daß durch die Taufe die früheren Sünden vergeben würden, wie das besonders deutlich von Tertul-

lian ausgesprochen worden ist (de bapt. 1): Felix sacramentum aquae nostrae quia ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur. Aristides apol. 17,4 (Seeberg a. a. O. S. 406): „und er reinigt sein Herz und seine Sünden werden ihm vergeben, weil er in Unwissenheit sie getan hat in der früheren Zeit". Vgl. Hermas mand. IV 1,11: προτέρα ἁμαρτία; 2,2: praecedentia peccata (lat. Uebers.) u. öfter; Justin dial. 116 (p. 414 A): ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν τῶν προτέρων, καθαρισθέντες. (πρότερα ἁμαρτήματα auch A. J. 54 Aa II 1, p. 178 $_{13}$.) Ganz ähnlich wie oben, hat sich Justin ausgedrückt dial. 95 (p. 346 B): εἰ μὲν οὖν μετανοοῦντες ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις, καὶ ἐπιγνόντες τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ φυλάσσοντες αὐτοῦ τὰς ἐντολὰς ταῦτα φήσετε — ἄφεσις ὑμῶν τῶν ἁμαρτιῶν ὅτι ἔσται, προεῖπον. Die „früheren Sünden" sind in der „Unwissenheit" (des Heidentums) getan; vgl. p. 47 $_{4}$. 53 $_{24. 27}$. Doch sprechen nicht nur die Christen von den in Unwissenheit begangenen früheren Sünden: vgl. z. B. Buch der Jubiläen 22 $_{14}$: reinige dich von aller Ungerechtigkeit und Unreinheit, daß du Verzeihung erlangest von allen Sünden, die du in Unkenntnis verschuldet hast. Ueber die Bedeutung dieser Vorstellung s. Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. I[3], S. 161 Anm. 1. A. J. c. 107 Aa II 1 p. 206, 2 f. Die Reden in A. Tho. 37 f. p. 154 ff. sind den obigen sehr ähnlich; auch c. 58 f. p. 175 ff. — Z. 31 f. Clemens Alex. coh. 10 (MPG Bd. 8, 201 ff.) kehrt sich gegen den Vorwurf, als sei es schlimm, ἐκ πατέρων — παραδεδομένον ἡμῖν ἔθος ἀνατρέπειν. Lucian der Märtyrer sagt von den Christen: nec indiscussa, ut alii, parentum traditione decipimur (bei Routh, Reliq. sacrae III 285 $_{21}$). — Z. 32 ff. Das Lasterverzeichnis geht wohl durchweg auf die paulinischen Briefe zurück. Aehnliche Verzeichnisse in der Weish. Sal. 14 $_{25}$ f.; in der griechischen Baruchapok. 4 Ende, 8 Ende, 13; in Ps.-Clemens, de virginitate I 8 (ed. Beelen p. 35); Constit. Apost. VII 18 (MPG Bd. 1, 1009 B); andere Stellen bei Ha SBA 1891, S. 369 Anm. 1. Verschieden und doch auch wieder verwandt sind die 8 Hauptsünden der Mönche (Möller-v. Schubert, Lehrbuch der KG. I [2], S. 797.) — Z. 34. Der Ausdruck deus vivus von Christus (vgl. dazu Sch S. 91) könnte auffällig erscheinen; aber im Unterschiede von dem deus numinis inenarrabilis zur Bezeichnung Gottes brauchte man einen sichtbaren Gott. Dazu kam, daß die Vorstellungen von Gott im Imperium Romanum in den ersten christlichen Jahrh. sehr verworren waren. Jüdische, christliche und hellenische Vorstellungen gingen nebeneinander her, oft aber auch durcheinander. Es war ein ungeheurer Gährungsprozeß, der sein Ende erreichte in der Trinitätslehre. Der Ausdruck Christus unser Gott (deus noster p. 53 $_{26}$) ist nicht nur im 2. Jahrh. gut katholisch; man vergleiche Ignatius und Justin; auch in späterer Zeit, z. B. bei Athanasius ist er noch ganz gebräuchlich. Daß er naiven Modalismus bezeichnet, ist ersichtlich; doch war dieser um 200 noch nicht häretisch. Vgl. über unsere Akten Harnack II, 1 S. 556, 557 und über die Vorstellung von Christus als Gott überhaupt die Dogmengeschichten. deus vivus von Gott p. 57 $_{3}$. „Unser Gott" von Christus gebraucht ist auch ein den Johannesakten geläufiger Ausdruck. In den Thomasakten heißt es νέος θεός. (In der syrischen Didaskalia V 1 Bunsen, Analecta antenicaena II S. 300 heißt es von dem Märtyrer: ἄγγελος τοῦ κυρίου, ἢ θεὸς ἐπίγειος λογιζέσθω ὑμῖν). — nachlassen cod.: demittet, für dimittet. — Z. 35 in Unwissenheit: „ignorantes". Das ist eine besonders bei den Apologeten sehr häufige Vorstellung; sie geht auf die neutestamentlichen Schriften zurück und hat den Anspruch der Christen, infolge der ihnen zuteil gewordenen Aufklärung über Gott und die Welt höher zu stehen als die Heidenwelt, zur Voraussetzung. — Z. 36 inwendigen Menschen, vgl. die schönen Worte des Gnostikers Marcus bei Irenäus adv. haer. I 13, 2 (MPG Bd. 7, 581 A): ἡ πρὸ τῶν ὅλων, ἡ ἀνεννόητος καὶ ἄρρητος χάρις πληρώσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον, καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς, ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν. — Z. 36 ff. Das Tugendverzeichnis ist durchgehends biblisch, d. h. neutestamentlich, oder noch besser gesagt paulinisch. Es stimmt vortrefflich zusammen mit der Aufzählung der „Farben der Seele" in den A. J. p. 166 $_{22}$ ff. (Apokr. S. 436). — Z. 39 ducem uestrum. ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας Hebr. 2 $_{10}$. Von

Justin dial. 34. 61 (p. 112 D. 212 B) wird Christus als ἀρχιστράτηγος bezeichnet. Bei Justin geht die Bezeichnung auf das Alte Testament zurück; bei unserem Autor sicher auf das Neue. — Z. 39 f. uirtutem in pace cum dominum nostrum. Diese Kombination weiß ich nicht zu belegen. — Z. 42 cod.: deus numinis inenarrabilis. Die Aenderung in luminis ist wohl unnötig. inenarrabilis auch p. 57 8. Die Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes ist in der altchristlichen Literatur oft berührt; vgl. etwa Aristides apol. 1, 2: „nicht begreiflich ist er in seiner Natur" (Seeberg a. a. O. 319); 1, 5: einen Namen hat er nicht; denn alles, was einen Namen hat, ist Genosse der Kreatur (S. 322). ἄρρητος von Gott Justin dial. 126. 127 (p. 452 C. 456 D), vgl. auch die schöne Stelle bei Theophilus ad Autol. I 3. — ἀκατονόμαστος von Gott gebraucht ist ein platonischer Ausdruck. — Die Aenderung von numinis in luminis könnte sich empfehlen, wenn man sich an Bezeichnungen Gottes erinnert wie im Evang. Mariae (s. Apokr. S. 42 f.; geschrieben vor 180); dort wird der Vater des Alls bezeichnet als der „Unsichtbare, als das reine Licht, in das Niemand mit seinen Augen sehen kann, als der Geist, den Niemand denken kann wie er beschaffen ist, der Ewige, der Unaussprechliche, der Unbenannte, weil niemand vor ihm existirt, um ihm einen Namen zu geben". Sch in SBA 1896, S. 843. Von dem unerträglichen Lichte Gottes ist in unseren Akten noch viel die Rede, besonders in c. 21 (vgl. die Anm.). Es ist merkwürdig, daß in dem Gebete des Paulus sowenig von der Barmherzigkeit Gottes die Rede ist, während doch unsere Actus geradezu die Tendenz haben, die schrankenlose Barmherzigkeit Gottes gegen die Abgefallenen zu verkünden. Es ist das wohl ein Beweis dafür, daß unserem Autor die Barmherzigkeit nicht in seinen Gottesbegriff gehörte; er begnügte sich mit den Aussagen der hellenischen Philosophie, um das Wesen Gottes zu bestimmen. Nur wo er auf die Sendung Christi zu reden kommt, spricht er von Gottes Barmherzigkeit, oder spricht auch von Christi Barmherzigkeit. So ist es auch in A. J. 107 p. 204 11 ff. — Z. 43 cod.: confirmasti. Ps. 32 6: Verbo domini coeli firmati sunt (Vulg.) Es handelt sich um die gut katholische, antignostische Ueberzeugung, daß der Schöpfergott der Gott der Christen sei. — Z. 43 f. cod.: qui uinculum inligatum omni saeculo induxisti gratiae tuae. Oben ist ganz wörtlich übersetzt; die Uebersetzung gibt zur Not einen Sinn; aber eine analoge Vorstellung habe ich nicht finden können. Der Gedanke klingt gnostisch. Aber man braucht ihn nur zu vergleichen mit Worten wie Irenäus I 29, 2 (MPG Bd. 7, 692 B): et Charin quidem magno et primo luminario adiunctam, um zu sehen, daß hier eine ganz andere Vorstellung zugrunde liegt. Das Wort αἰών ist auch in der kirchlichen Literatur gebräuchlich, und zwar in verschiedenen Bedeutungen. Gratiae tuae kann auch falsche Uebersetzung des Dativs: τῇ χάριτί σου = gratiā tuā sein; der Sinn wird dadurch nicht deutlicher. Man spricht gewöhnlicher von den Banden des Todes oder von den Banden des Teufels und schreibt Christus oder Gott das Lösen davon zu; vgl. z. B. die Worte in den altchristlichen liturgischen Stücken, die Wobbermin herausgegeben hat (TU XVII 3b, S. 15 16 ff.): ὁ διὰ τοῦ μονογενοῦς καταργήσας τὸν σατανᾶν καὶ λύσας αὐτοῦ τὰ τεχνάσματα· καὶ ἀπολύσας τοὺς ὑπ' αὐτοῦ δεδεμένους. Derartige Vorstellungen haben sich erhalten. In dem Liede der Geißler aus dem 14. Jahrh. heißt es: De leyde Duvel hat se gebunden, Maria hat lost unsen bant. (Gieseler, KG. II 3², S. 315 Anm. 7.) Man sollte die in der altchristlichen Literatur vorkommenden Belegstellen für „Binden und Lösen" einmal sammeln und sie auf die zugrundeliegenden Vorstellungen hin untersuchen; hierbei wäre gewiß auch der Faden der Moiren, an dem der Mensch hängt, mit in Betracht zu ziehen. (Einen analogen Gedanken bildet, was Augustinus de haer. 70 Corpus haereseol. I p. 217, von den Priscillianisten sagt: astruunt fatalibus stellis homines colligatos; vgl. CSEL XVIII, p. 153 11 ff. — S. 395, Z. 3 ff. 1. Tim. 1 13: τὸ πρότερον ὄντα με βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν. Die obige Stelle ist bezeichnend für die Art, wie unser Autor Bibelstellen verwertet und wie er es versteht, hübsche Antithesen herauszubringen. Trefflich ist ihm das gelungen in der Zusammenreihung der einander widersprechenden Bezeichnungen Christi in

c. 20. — Z. 10 Li hat das: credentibus in eam (l. eum) des Textes mit dem Vorausgehenden verbunden; Gundermann schlägt die Verbindung vor, der wir folgen. Bo nimmt vor den Worten eine Lücke an, was mir nicht notwendig erscheint. — Z. 13 Vgl. die Grabschrift des Aberkios von Hieropolis, Z. 12: πίστις (?) πάντη δὲ προῆγε; auch Mt. 2 9: ὁ ἀστὴρ ... προῆγεν αὐτούς. — Z. 18 Das muß der Sinn der unübersetzbaren Worte des Textes sein: in pleno nobis eum constitue; vgl. S. 403 10 in pleno confortasti. Die Brüder wollen ihn ja auch nur ein Jahr fortlassen, weil sie sich ohne ihn ganz verlassen fühlen, vgl. c. 1 a. Ende; die Uebersetzung: Bringe ihn wieder in unsere Mitte, ist wohl ausgeschlossen. Der Uebersetzer hat vielleicht für μέσος μεστός gelesen.

3 Z. 20 kniefällig: geniculare = γονυπετεῖν. — Z. 21. Nach Paulus ist etwa zu ergänzen: „ihn begleiten zu dürfen". — führten hinab: Der Verfasser zeigt hier seine Unkenntnis in römischen Verhältnissen. Wäre er in Rom bekannt, so hätte er sich deutlicher ausdrücken müssen. So können wir nicht entscheiden, ob er den Hafen am Tiber, oder ob er Ostia meint. Der Ausdruck deducere deutet darauf hin, daß er sich Rom hochgelegen denkt; „nach Jerusalem hinaufgehen" war eine bekannte Redeweise; auch Petrus steigt nach Rom hinauf (ἀναβάς) Aa I p. 88 18 vgl. das Folgende: fratres ascenderunt in urbem p. 48 10 f. und meine Beiträge S. 32 ff. — Z. 22. Es ist den Legendenschreibern eigentümlich, ihre Helden soviel wie möglich mit der vornehmen Gesellschaft zusammenkommen zu lassen. Die folgenden Erzählungen geben genügend Beispiele dafür. Die Königin Tryphaena in den Theklaakten kann hier erwähnt werden. Daß die Christen des 2. Jahrhunderts die Verbindung mit reichen und vornehmen Leuten gesucht haben, unterliegt keinem Zweifel. Das gleich folgende de domo Caesaris deutet auch darauf hin (vgl. Dufourcq, Étude sur les Gesta martyrum romains, p. 130. 132. 145. 174. 191. Ha, Mission S. 382, A. 3). Sch macht S. 100 Anm. aufmerksam auf Clem. Alex. adumbrationes in 1. Petri, p. 1007 Potter: Marcus Petri sectator praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petitus ab eis ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his quae Petro dicta sunt evangelium quod secundum Marcum vocitatur. In der Tat kommen zur Predigt des Petrus viele Senatoren und Ritter und reiche Frauen und Matronen (c. 30, p. 78). (c. 23, p. 70 sogar senatores, praefecti et officia.) Die Konkubinen des Präfekten Agrippa halten sich zu Petrus (c. 33, p. 84), Xanthippe ist die Frau des Albinus, des Freundes des Kaisers (c. 34, p. 86). Eine Hauptrolle spielt in den Actus der reiche Senator Marcellus (c. 8 ff.; p. 54 ff.). Auch Eubula c. 17, p. 62 ff. ist honesta nimis in saeculo hoc. Daß das Christentum um 200 auch unter den Vornehmen und Reichen Anhänger hatte, und nicht nur in Rom, ist bekannt; vgl. Harnack, Mission, S. 376 ff. — Z. 25 de domo Caesaris, ἐκ τῆς καίσαρος οἰκίας auch in dem Mart. P. der Paulusakten Aa I p. 104 8. 106 15 (vgl. 24 4. 27 8). — Z. 27. Der Name Narcissus stammt vielleicht aus Röm. 16 11: ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ. Der sogenannte Ambrosiaster bemerkt zu dieser Stelle, daß Narcissus zu jener Zeit Presbyter gewesen sei, wie man „in aliis codicibus" lese. Wahrscheinlich sind mit den alii codices unsere Petrusakten gemeint und nicht Handschriften des Römerbriefs, in deren Text das Wort presbyter gedrungen wäre. Vgl. Sch Petrusakten S. 141 f. Es fällt dem Ambrosiaster auf, daß Paulus den Narcissus nicht grüßen lasse, obgleich er doch als Presbyter bezeichnet würde. Die Erklärung sieht er darin, daß er abwesend war, und fügt hinzu: hic autem Narcissus presbyter officio (presbyteri) peregrini fungebatur, exhortatione firmans credentes. Davon steht in den Petrusakten strenggenommen nichts (vgl. Harnack II 1, S. 552 Anm.). Auch aus den Worten (p. 53 13), nach denen Petrus zuerst in die Wohnung des Presbyters Narcissus kommt, läßt sich das nicht schließen. Aber die Petrusakten konnten dem Ambrosiaster wohl den Anhalt bieten, sich etwas zusammenzuphantasiren. Jedenfalls hat weder er noch unser Autor den Narcissus des Römerbriefs mit dem berühmten Narcissus, dem Freigelassenen des Kaisers Claudius,

identifizirt. Daß er aus den vielen Namen in Röm. 16 sich gerade Narcissus herausgesucht hat, daran ist wohl die Erwähnung der Leute des Narcissus schuld. „Domus Narcissi christiani" kommt in der Passio S. Laurentii vor nach Duchesne, Liber pontificalis II 41 Anm. 61 (Acta SS. Boll. 10. August II p. 518). Ein Bischof Narcissus begegneten in den Erzählungen der griechischen Menäen über Philippus: Li II 2, S. 37. Der Name Narcissus ist häufig; die bekannteste christliche Persönlichkeit ist wohl der Bischof Narcissus von Jerusalem. Woher die andern Namen stammen, weiß ich nicht. Historische Persönlichkeiten sind sie nicht. Es hat unter Claudius einen Prokonsul L. Mindius Balbus gegeben; auch a. 129 einen proconsul Asiae L. Julius Balbus (Prosopogr. II S. 375. 170). — Z. 28 geleitet: deduxerunt. — Z. 29 schickte er: Hier ist natürlich Paulus Subjekt. — Z. 33: „in iumentis". iumenta sind freilich ganz im allgemeinen Zugtiere; es können unter dem Ausdrucke wohl auch Wagen mit einbegriffen werden. — Z. 33 f.: kamen zum Hafen hinab: descenderunt in portum; auch in den Rekognitionen des Clemens I 11 (MPG Bd. 1, 1213 A): descendi usque ad portum. — Z. 36. cod.: „oblatione offerentes" (l. oblationem). An die Eucharistie ist hier schwerlich zu denken, wie man etwa nach dem optulerunt am Anfange des 2. Kapitels (p. 46 12) vermuten könnte. Oblatio auch in c. 5, p. 50 7, wo sicher nicht an die Eucharistie zu denken ist. — Z. 38. Auch hier fällt wieder die Verwandtschaft mit AG. 20 auf; nur ist alles viel breiter ausgemalt wie dort. Die AG. ist für unser Stück das unmittelbare Vorbild gewesen; zunächst der Komposition nach, dann aber auch inhaltlich. Ein prinzipieller Unterschied zwischen der AG. und Stücken von der Art des unsrigen findet nicht statt. Nur ist ersichtlich, daß das geistige Niveau des Autors tiefer liegt als das des Verfassers der AG. Sowohl die Reden wie die Wundererzählungen tragen einen gröberen Charakter. Wir befinden uns im Zeitalter der Epigonen. Die selbständige Erfassung des christlichen Gedankens und die religiöse Produktivität hat Platz gemacht der Aneignung eines fixirten Stoffes und der Nachahmung. Eine Ausnahme machen die Kreuzreden Petri; sie zeigen eine große Originalität in der Auffassung der Heilstatsachen; darüber weiter unten.

---

4 Jetzt kommt nun, der Oekonomie des Novellisten entsprechend, die Erklärung, warum die Brüder Grund hatten, sich zu fürchten, von Paulus verlassen zu werden; vgl. c. 1 (die Situation ist die gleiche, wie sie der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern zur Voraussetzung hat. Auch dort kommen, nachdem Paulus Korinth verlassen hat, die Irrlehrer Simon und Kleobius und ziehen viele der Gläubigen zu sich herüber, Zahn G.K. II, 596 Sch Acta Pauli S. 74f.). Schon aus diesem Grunde ist es nicht möglich, die ersten drei Kapitel, die von dem Abschiede handeln, von den folgenden Kapiteln zu trennen. Rechnen wir noch dazu, daß der Pauli Charakter der Reden in c. 1—3 derselbe ist wie in c. 4—32, so erscheint diese Trennung erst recht unmöglich. Harnack hat angenommen (s. o. S. 396), daß das Mart. Pe. in Rom in den Paulusakten gestanden hat; wäre das richtig, dann dürfte auch die Angabe der Ursache, die Petrus nach Rom geführt hat, in den Paulusakten nicht gefehlt haben. Als Grund wird in unseren Akten die Verwüstung der von Paulus einst geleiteten römischen Gemeinde durch Simon den Magier angegeben. Nach der Oekonomie des Verfassers der Paulusakten, die wir jetzt durch den apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern, den Akten des Paulus und der Thekla, dem Martyrium Pauli zur Genüge kennen, wäre es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß auch der Kampf des Petrus mit Simon in den Paulusakten gestanden habe. Doch erheben sich verschiedene Bedenken gegen die Zusammenstellung der Paulusakten mit den A. V. Freilich wird die Untersuchung dadurch erschwert, daß wir den größten Teil der A. V. nur in einer unvollkommenen lateinischen Uebersetzung besitzen. Soviel läßt sich erkennen, daß die Paulusakten

eine bedeutende Ueberarbeitung erfahren haben müßten, als sie für unsere A. V. benutzt wurden. Wer will aber dann entscheiden, was dem Original, was der Ueberarbeitung angehört. Die Paulusakten in koptischer Sprache, die C. Schmidt nunmehr herausgegeben hat (Acta Pauli, Leipz. 1904), enthalten keine Spur von c. 1—3 unserer A. V., dem Abschiede Pauli von der römischen Gemeinde (ebensowenig wie von der spanischen Reise). Dann können auch die c. 4—32 nicht wohl ihre Grundlage an den Paulusakten haben. Daß diese aber in dem Mart. Pe. (c. 33—41) benutzt worden sind, geht daraus hervor, daß sich hier zwei Aussprüche finden, die ausdrücklich auf sie zurückgeführt werden (vgl. zu c. 35 Z. 20—27 und c. 38 Z. 3) und damit ist ein terminus a quo für die A. V. gegeben: sie sind nach den Paulusakten verfaßt. Merkwürdigerweise sind die Beziehungen der bisher unbekannten Stücke der A. P. zu Teilen der A. V. enger als die der bekannten. Es hat jetzt fast den Anschein, als wenn in den A. V. eine petrinische Grundschrift mit Benützung der A. P. petro-paulinisch überarbeitet worden sei. Ich habe mich jetzt davon überzeugt, daß die Annahme einer nicht direkten Benutzung (Apokr. S. 386) das Verhältnis der Akten zu einander nicht zur Genüge erklärt.

Ueber die Quellen, aus denen der Verfasser der Petrusakten seine Angaben von Simon schöpfte, läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Daß er die AG c. 8 benutzte, ist sicher. Vielleicht hat er auch die Angaben über Elymas c. 13 benutzt (vgl. A. V. c. 23, p. 70 f.). Man könnte denken, daß er für die Bezeichnung Simons als ἑστώς, c. 2 des griechischen Textes p. 80 27. 82 1, eine Vorlage benutzt habe; die ganze Abschiedsrede könnte Simons „echtes" Material darstellen. Auf Schriften Simons wird nicht Bezug genommen; von einer Benutzung der ἀπόφασις μεγάλη findet sich keine deutliche Spur. Hätte der Autor der A. V. in Rom geschrieben, so wäre dies ein Zeichen des hohen Alters unserer Schrift. Hätte er nach Hippolyts Philosophumena geschrieben, würde er sich die höhnische Ausbeutung des ἑστώς bei Hippolyt in στὰς ἑστὼς στησόμενος wohl nicht haben entgehen lassen, vgl. c. 31 Z. 31. Die AG. hat er nicht treu benutzt. Abgesehen davon, daß in der AG. seine Anhänger von ihm sagen: οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη, — was doch gewiß einen großen Unterschied darstellt zu der Selbstaussage Simons von sich, er sei die große Kraft Gottes, — hat unser Autor von den Worten Simons AG. 8 24: Betet ihr für mich zum Herrn, daß nichts über mich komme von dem, was ihr gesagt, keinen Gebrauch gemacht. Denn wenn Petrus auch für Simon immer noch die Möglichkeit der Umkehr offen halten will (vgl. c. 28 p. 77 2: si enim et hic potest paeniteri, melius) — der Tendenz des Stückes entsprechend, Gottes Barmherzigkeit als eine schrankenlose darzustellen (vgl. Harnack II 1, S. 553), — so erscheint doch Simon durchaus als Gegenbild Christi; er will von der Gottheit Christi nichts wissen, vgl. c. 23: Christus ist ein Mensch. Freilich sagt Simon nicht von sich, er wäre Gott oder ähnliches; aber seine Anhänger verehren ihn als Gott wegen seiner Wundertaten (vgl. auch c. 17 p. 63 10 f.). Er hat Züge von dem Antichrist, wie ihn Paulus schildert 2. Theff. 2 1—11 (dazu sind zu vergleichen die Ausführungen des Celsus und Origenes bei Orig. contra Cels. VI 42—46). Auch dies hat v. Dobschütz (ThLZ 1903 Nr. 23) bemängelt. Er sagt: Ficker faßt den Kampf zwischen Petrus und Simon als Illustration zu 2. Theff. 2 Christus und Antichrist auf: da gehörte mindestens als Mittelglied die johanneische Umbiegung des Antichristbegriffs hinzu. Hätte ich diese eingefügt, so würde v. D. sicherlich sofort darauf aufmerksam gemacht haben, daß zwischen Simon, der Christus als Menschen bezeichnet, und dem Antichrist, der nicht bekennt, daß Jesus im Fleische gekommen sei, eine Verwandtschaft nicht bestehen könne. v. D. hätte sich immerhin die Frage vorlegen dürfen, warum ich den johanneischen Antichristbegriff nicht erwähnt hatte. Man kann nicht sagen, Simon wäre die Verkörperung des Ebionitismus oder des Gnostizismus; dazu sind die Angaben über ihn viel zu allgemein gehalten. Von den kirchlichen Schriftstellern ist er für die Wurzel der Häresie gehalten worden (z. B. Iren. I 27, MPG Bd. 7, 689 c. 4; vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I [3], S. 232); davon findet sich in unsern Actus nichts; er ist der Gegner

des Christentums, freilich eines Christentums, das sich Christus nicht anders denken konnte denn als Gott. Als Christ erscheint er nirgends, wohl aber nennt er Gott den Vater und sich seinen Sohn (c. 31 Ende; p. 82 1 S. 418 33 f.). Darum ist es auch unmöglich, ihn etwa nur als Gegenbild zu Petrus aufzufassen. Die Anschauung, daß Simon Züge von Paulus überkommen habe und daß die Sage vom Kampf zwischen Simon und Petrus zurückzuführen sei auf den Gegensatz zwischen Petrus und Paulus, findet in unseren Akten jedenfalls keinen Anhalt; ja sie ist, wenn man die Oekonomie unseres Autors ins Auge faßt, für unsere Akten geradezu ausgeschlossen. Man könnte vermuten, daß Marcion Züge für Simon hergegeben habe; dagegen spricht die Christologie; und an dynamistische Monarchianer darf man ebenfalls kaum denken, weil diese doch Christen sein wollten. Das ist gewiß ein Zeugnis für das hohe Alter unseres Stückes. Da sich unser Autor im wesentlichen nur an die Apostelgeschichte angeschlossen hat, so erklärt es sich auch, daß er Simons Begleiterin, die Helena, nicht erwähnt hat, obgleich er doch gerade seiner asketischen Tendenz entsprechend, von den Erzählungen, die sich an sie knüpfen, hätte guten Gebrauch machen können. (Man vergleiche Justin apol. I 26 p. 80 E; Iren. I 23, 2—4 MPG Bd. 7, 671—673; Tertullian de anima 34; Hippolyt philosophumena VI 19.) Ob die Erzählung von der Eubula in unseren Akten c. 17 eine Reminiscenz an die Erzählungen bedeutet, die von den kirchlichen Schriftstellern über das Verhältnis Simons zu Helena geboten werden, muß dahin gestellt bleiben. Jedenfalls scheint mir die Nichterwähnung der Helena eher für als gegen ein hohes Alter unserer Actus zu sprechen. — Was den römischen Aufenthalt Simons betrifft, so läßt Sch S. 89 dafür unseren Autor abhängig sein von Justins Apologie I 26 und 56. Darüber vgl. unten zu c. 10 Z. 31. — Zu dem Auftreten Simons bezw. auch des Petrus vgl. Origenes c. Cels. III 50. 52. VII 9. — Ein zusammenfassender gründlicher Artikel über Simon Magus ist von Schmiedel geliefert worden in der Encyclopaedia biblica IV 4536—4560. H. Waitz' Artikel: Simon Magus in der altchristlichen Literatur (ZnW V 2) konnte ich nicht mehr benutzen.

Z. 39. cod. „in media ecclesia“. Das Wort ecclesia ist in der apokryphen Literatur, die sich mit unseren Actus in Zusammenhang bringen läßt, verhältnismäßig selten. In diesen kommt es nur noch vor p. 56 6; wo es wohl noch allgemeinere Bedeutung hat als hier. p. 56 23 ist synagoga gebraucht, was doch wohl nur „Versammlung“ heißen soll. A. P. et Th. 7, p. 240 6: ἐν μέσῳ τῆς ἐκκλησίας. A. J. p. 159 20: ὁ Ἰωάννης ἐκράτυνεν πᾶν τὸ τῆς ἐκκλησίας διδασκαλεῖον. — Z. 41. Warum Simon gerade in Aricia lokalisirt ist, wird nicht gesagt; wahrscheinlich wird er heranreisend gedacht; Aricia, an der Via Appia gelegen und 16 Milien von Rom entfernt, war die letzte Station für die auf der Via Appia nach Rom Reisenden. Lokale Reminiscenzen an Simon Magus in Aricia erwähnt P. Lugano in seinem Aufsatz: Le memorie leggendarie di Simon Mago e della sua volata (Nuovo Bullettino di archeologia cristiana VI, 1900, p. 56, Anm. 2). Daß ein alter Kult in Aricia von unserem Autor mit Simon in Zusammenhang gebracht worden sei, ist unwahrscheinlich, da die A. V. allem Anscheine nach nicht in Rom geschrieben worden sind. Auch Apollonius von Tyana hält sich im Hain von Aricia auf (vita des Philostrat IV 36 vgl. V 43). — Z. 42 fügten hinzu: cod. „adiecit qui.“ Ich nehme die in der Anm. vorgeschlagene Konjektur auf: adiecerunt quia. — Kraft Gottes vgl. die Kommentare zu AG. 8 10 und die dort angeführte Literatur. Wie oft muß im 2. Jahrh. von der δύναμις τοῦ θεοῦ die Rede gewesen sein; und viel mehr, als von denen wir Kunde haben, werden von sich ausgesagt haben, entweder diese Kraft zu sein oder wenigstens sie zu haben. Auch Marcus bei Iren. I 13, 1 (MPG Bd. 7, 577 B) sagt, er habe δύναμιν τὴν μεγίστην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων. Zu vergleichen sind auch die Worte Jesu am Kreuz, Petrusevang. V. 19 (vgl. dazu TU IX 2, S. 58 f.; oben S. 82 f.). Auch Christus wird ja oft die Kraft Gottes genannt, vgl. Origenes contra Cels. II 9: Jesum ὑπὸ τῶν προφητῶν πολλαχοῦ μεμαρτυρημένον ὡς μεγάλην ὄντα δύναμιν. Kötschau in der Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller weist hin auf Joel 2 25. 2. Sam.

7_{14} (Hebr. 1_{3}) vgl. auch II 9 Ende: οὗτος δὴ ἐπεδείξατο ἐν Ἰουδαίοις „θεοῦ δύναμις“ ὢν τὸ τοιοῦτον δι' ὧν παραδόξων ἐποίησεν. Die Passio Pauli, die zu den Paulusakten gehört, hat wenigstens im lateinischen Texte Aa I p. 109_{8}: de nomine virtutis; p. 28_{1}: de nomine virtutis dei. Da auch Gott die unbegreiflich große Kraft genannt wird (Leben Adams und Evas 28; vgl. Hegesipp bei Euseb., h. e. II 23, 13: Christus sitzt ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως cf. Mt. 26_{64}), so konnte von böswilligen Gegnern leicht verkündet werden, Simon identificire sich mit der Gottheit selbst. (Iren. I 23, 1 MPG Bd. 7, 671 A: Hic igitur a multis quasi Deus glorificatus est, et docuit semetipsum esse, qui inter Judaeos quidem quasi Filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus sanctus adventaverit. Esse autem se sublimissimam virtutem, hoc est, eum qui sit super omnia Pater, et sustinere vocari se quodcunque eum vocant homines.) Weniger deutlich tritt diese Identificirung hervor bei Hippolyt X 12. — Z. 43. *Ist er Christus*: Simon ist als Messias aufgetreten und so erklärt sich auch diese Frage. Daß er wirklich als Christus aufgefaßt worden ist, lehrt auch Hippolyt VI 9 (p. 236_{63} edd. Duncker und Schneidewin): ὅτι Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων VI 20; p. 258_{26}: οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός. Als „Christus“ zeigt er sich durch seine „Wunder“. Bei Hippolyt VI 20 (p. 258_{23}) verspricht er sogar, er werde am 3. Tage auferstehen, wenn er lebend (das ist wohl Ironie Hippolyts) begraben werde. Seinen Trugwundern gegenüber zeigt Petrus, daß er wahre Wunder, aber in der Kraft Christi tue (c. 28, p. 75, 1 f.) Nach unseren und auch anderen Akten könnte es scheinen, als sei für bestimmte Kreise nur die Vorstellung: „Christus der Wundertäter“ das ganze Christentum gewesen (vgl. z. B. die Thomasakten). — Z. 44 *Tote*: cod.: morem nos. Die in der Anm. vorgeschlagene Aenderung in mortuos ist durchaus notwendig. Der Satz kann sich dem Zusammenhange nach nur auf Paulus beziehen. Aber von den Totenerweckungen und Heilungen Pauli in Rom ist uns in unserem Stücke nichts berichtet. Es ist wohl nicht notwendig, deswegen anzunehmen, ein Teil unserer Actus wäre verloren gegangen. — Z. 45 f. *Diese sucht Kämpfe*: Bo schlägt vor: haec autem quae sit dimicatio nescimus; non enim minima notio facta est. Was das aber für eine Anfechtung sein soll, wissen wir nicht; denn es ist uns nicht die geringste Kunde davon geworden. Der Text hat: haec autem quaerit dimicationes; scimus: non enim minima motio nobis facta est. Es läßt sich das durchaus erklären: vgl. Hegesipp bei Euseb. IV 22, 4: deswegen nannten sie die Kirche eine Jungfrau; denn noch nicht war sie verderbt durch falsche Predigten. 5: (Thebuthis führt die Häresie ein) sie haben jeder in eigentümlicher Weise und jeder anders die eigene Meinung eingeführt. 6: Von diesen kommen die Pseudo-Christi, die Pseudopropheten, die Pseudoapostel, die die Einheit der Kirche durch verderbliche Worte gegen Gott und seinen Christus zerteilt haben. — Das Kleine Labyrinth berichtet von den Artemoniten (Euseb. KG. V 28, 3): sie sagen, daß alle Früheren und selbst die Apostel das, was sie jetzt sagen, empfangen und gelehrt haben, und daß die Wahrheit der Verkündigung bis zu Victors Zeit festgehalten worden sei; von seinem Nachfolger Zephyrin an sei aber die Wahrheit verfälscht worden. — Im Kampf mit der Gnosis ist die Frage oft gestellt worden, wann die Häresie zuerst in die Gemeinden eingedrungen sei. — S. 396, Z. 2. *Vielleicht aber*: Ich vertausche das hier befindliche enim mit dem autem des folgenden Satzes, und umgekehrt. — Z. 4 Es wäre immerhin möglich, daß hier eine, allerdings verworrene Bezugnahme auf den Kaiserkult vorläge. Hier hatte man vergötterte Menschen; freilich nicht nur Kaiser wurden göttlich verehrt. Erleichtert wurde diese Vorstellung durch Joh. 10_{34} vgl. Ps. 81_{6} vgl. Hippolyt X 33 (p. 544, 39): γέγονας γὰρ θεός. Man vergleiche, was von Isidor, dem Sohne des Karpokrates berichtet wird: ἐν Σάμῳ ὡς θεὸς ἔτι καὶ εἰς δεῦρο τιμᾶται, Epiphan. haer. 32, 3 ed. Oehler I a p. 390. (Vgl. *Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], S. 114 f. Anm.) Und wie man Götter, Fürsten und Könige σωτῆρας nannte, so ist auch für den Kaiser der Name Romanorum salvator nichts Ungeheuerliches. Hier ist die Bezeichnung besonders angezeigt, wenn man beachtet,

welche Furcht Nero in der zu den Paulusakten gehörigen Passio Pauli hat, sein Reich an Christus zu verlieren; vgl. Aa I, p. 108 $_{16}$ f. — Man wird wohl sagen dürfen, daß hier die Vorstellung zu Grunde liegt, das Christentum sei dem Bestande des römischen Reiches gefährlich, — eine Vorstellung die sehr alt und sehr begründet war. — Wie freilich gerade die Bewohner von Aricia — denn diese sind doch oben gemeint — dazu kommen, sich als die Anwälte des römischen Reichs aufzuspielen, ist leider nicht gesagt. Für Simon paßt vor allen Dingen gut, daß auch der Antichrist als Gott verehrt wird, vgl. Hippolyt, de antichristo 53 f. vgl. unten zu c. 10 Z. 31. — Z. 5 mit dünner Stimme. Der Ausdruck stammt vielleicht aus 2. Mos. 4 $_{10}$ und ist zu erklären, wie ihn Origenes erklärt in der hom. III in Exodum MPG Bd. 12, 310. — Z. 7 Die Stadt ist natürlich Rom. Aus dieser Bezeichnung ist aber keineswegs zu schließen, daß der Verfasser in Rom seine Erzählung niedergeschrieben habe; sonst würde er so allgemeine Ausdrücke wie „das Tor" nicht gebraucht haben. — In unseren Akten kommt ein doppelter Flug Simons vor; hier über das Tor der Stadt und 31 f. (2 f.) p. 80—83 in Gegenwart des Petrus, der ihn um den Erfolg seiner Wundertat bringt. Soviel ich weiß, kommt der doppelte Flug bei keinem anderen Autor vor (abgesehen von den pseudo-clementinischen Recognitionen III 47 MPG Bd. 1, 1303 AB, wo Simon von sich rühmt: ego per aerem volavi ... de monte in montem volavi, transmeavi, manibus angelorum sustentatus ad terras descendi. Das ist aber nur eine Ausschmückung. In der syrischen Didaskalia VI 9 (Bunsen, Analecta Antenicaena II, 325) wird das Fliegen als gewöhnliches Kunststück Simons erwähnt; ebenso Aa I p. 130 $_{8}$ f. (Marcellustext). Es handelt sich sonst immer nur um den Flug in Gegenwart des Petrus. Justin, Irenäus, Tertullian, Hippolyt berichten aber auch davon nichts. Arnobius ist der erste auf abendländischem Boden, der von ihm in phantastischen Ausdrücken berichtet (adv. gentes II 12 ed. Reifferscheid CSEL IV 57). Woher die Sage stammt, ist nicht ausgemacht. Lugano in dem oben S. 414 genannten Aufsatze p. 59 findet es wahrscheinlich, daß die Erzählung Suetons Nero 12 (ed. Roth, p. 175) von dem verunglückten Flug-Versuche eines Ikarus der Ursprung der Legende sei. Das ist nicht eben sehr wahrscheinlich. Ich halte es für wahrscheinlicher, daß der Ursprung der Legende in der Himmelfahrt Christi zu sehen ist. Zu dem Gott Simon (vgl. Justin apol. I 26: p. 78 c.: auch nach dem Aufstieg Christi in den Himmel haben die Dämonen einige Menschen hervorgebracht, die von sich sagten, sie seien Götter) gehört auch die Himmelfahrt. Daß sie nicht glückt, ist eben ein Beweis dafür, daß er nicht Gott sei. Darum kann die Erzählung vom Fluge Simons uralt sein. Eine andere Hypothese über die Entstehung der Sage vom Fluge Simons werden wir unten vortragen. Wie aber unser Autor dazu kommt, einen doppelten Flug Simons uns vorzuführen, kann ich nicht erklären. Es ist auch sonst seine Art, dieselben Motive mehrmals anzuwenden, vgl. die Totenerweckungen. Das „Fliegen durch die Luft" als Zeugnis übermenschlicher Fähigkeiten hat die Sage reichlich beschäftigt; man denke an Alexanders Greifenfahrt. Auch im Buddhismus findet es sich (R. O. Franke in der Deutschen Litteraturzeitung 1901, S. 2762. 2766). Die Möglichkeit eines Fluges durch die Luft zuzugeben, war den Christen nahe gelegt durch 1. Thess. 4 $_{17}$. Derartige Sätze forderten die Kritik des Heiden Porphyrius heraus; vgl. Makarius Magnes ed. Blondel p. 159 f. Man darf aber auch darauf hinweisen, daß im zweiten Jahrhundert von Menschenflug viel gefabelt worden ist, wie man aus Lucians Schriften erkennt. (Einige Angaben darüber in meinen ‚Beiträgen' S. 98 f.) In diesen antiken Fabeleien hat der mittelalterliche Aberglaube vom Hexenflug seine stärkste Wurzel (vgl. dazu Jos. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung, Historische Bibliothek 12, München und Leipzig. 1900, bes. S. 15. 18. Hansen will Simons Flug auf jüdische Vorstellungen zurückführen. Das halte ich für weniger wahrscheinlich. Gewiß hat freilich die Himmelfahrt des Elias kräftig mitgewirkt). — Z. 10 Tor cod.: portum, corr.: portam. — Z. 11 f. Im Texte der Handschrift finden sich zum

Teil sinnlose Verderbnisse; aus Li.s Anmerkungen habe ich die Konjekturen übernommen. Auch Hermas sieht Staub usw., und dann erscheint ein Tier (vis. IV 1, 5 ff.). — Z. 14 staunten cod.: adornantes; lies: adorantes. — Z. 14 f. sie erkannten: d. h. doch wohl die, die den Bericht über die wunderbaren Vorgänge in Aricia, vgl. den Anfang des Kap., gegeben haben. Das „universi“ scheint dem aber entgegen zu stehen. — Z. 17 f.: Hat der Verfasser AG. 19 $_{21}$ f. vor Augen gehabt? Eine Umwandlung des unbekannten Erastus in den bekannteren Barnabas will mir wahrscheinlicher vorkommen als die Hinzudichtung des Barnabas. Wer aber will hier eine Entscheidung treffen! — Z. 19 „nos“. Der Verfasser fällt hier aus der Rolle. Es ist aber gewagt zu schließen, daß er sich hier gleichzeitig und der römischen Christengemeinde angehörend dächte. Die erste Person auch c. 21, p. 69 $_{2.6.8}$. Hier kann überall ein Versehen des Uebersetzers vorliegen; so auch Harnack II 1, S. 559 Anm. 2. Zahn G.K. II, S. 860 Anm. 4. — Z. 21 cod.: cottidianis diebus. H. Usener cottidianis sermonibus. — Z. 22 Zauberer: Gaukler: Es wird also hier den Christen der Vorwurf zurückgegeben, den sie selber gegen Simon erhoben haben. μαγεύων von Simon steht schon AG. 8 $_{9}$. Justin dial. 69 (p. 250 A und die Anm. dazu): οἱ δὲ καὶ ταῦτα (die Wunder Christi) ὁρῶντες γινόμενα φαντασίαν μαγικὴν γίνεσθαι ἔλεγον. καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν (Jesus) ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον. Derselbe Autor hält es apol. I 30 (p. 90 A und die Anm. dazu) durchaus für nötig, denen entgegenzutreten, die sagen, Christus wäre wegen seiner magischen Künste als Sohn Gottes erschienen. Ps.-Clemens homil. IV 2 (MPG Bd. 2, 160 B: Μάγος τε γὰρ αὐτὸς ὢν (Simon), μάγον ἐκεῖνον (Petrus) ἀποκαλεῖ καὶ πλάνος αὐτὸς ὢν πλάνον ἐκεῖνον ἀποκηρύσσει κτλ. An der Möglichkeit, daß Magier Wunder tun und Zauberei verüben können, hat im römischen Reiche wohl niemand (doch vgl. Lucian) gezweifelt; die Christen erst recht nicht; unser Stück bringt dafür lehrreiche Beispiele. Zauberei und Magie ist im römischen Reiche außerordentlich verbreitet gewesen. Man vergleiche etwa das Buch von Th. Trede, Der Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche, S. 158 ff. — Z. 24 cod.: Nacissum vgl. oben zu c. 3 Z. 27. — Von einem hospitium Bytinorum in Rom ist nichts bekannt. Eine Erklärung werde ich weiter unten versuchen (zu c. 11 Z. 35 ff.). Wie der Presbyter Narcissus dazu kommt, als standhafter Christ zu erscheinen, wissen wir nicht. Wären unsere Akten ein Stück der Paulusakten, so könnte man schließen, daß der Verfasser, der ein Presbyter war, eben deshalb aus seinem Stande einen Vertreter der Standhaftigkeit auftreten lassen wollte. — Z. 24 f. vier andere: Unter diesen sind wohl Männer gemeint. — Z. 27 so schnell wie möglich: cod.: celerius. „schneller“; d. h. vor Ablauf des Jahres; die Brüder hatten Paulus ja gebeten, nicht länger als ein Jahr fernzubleiben c. 1 p. 46 $_{3}$. Auch dieser Satz ist ein Beweis für die Annahme, daß von einer schroff antipaulinischen Haltung unserer Actus (Möller-v. Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte I² S. 168) nicht die Rede sein kann. — Z. 28 f.: Man könnte vermuten, daß diese rührende Geschichte von der Leichtigkeit, mit der die Arbeit des Paulus vernichtet werden konnte, dazu dienen sollte, das Ansehen des Petrus in das hellste Licht zu rücken. Es wird ja auch in unseren Akten erwähnt, daß der Herr Petrus in besonderer Ehre hielt, c. 7 p. 54 $_{18}$ f. vgl. c. 23 p. 71 $_{20}$, 49 $_{30}$ f.? 50 $_{17}$ f., freilich in Verbindung mit der Verleugnung Petri. Aber eine solche Tendenz scheint doch dem Autor fernzuliegen; nicht nur wird des Paulus Erwähnung getan auch während Petrus in Rom ist (man vergleiche übrigens die Erwähnung Pauli in 2. Petr. 3 $_{15}$; von diesem Brief macht unser Autor an mehr als einer Stelle Gebrauch), sondern man wünscht ja, daß Paulus wiederkehren möge (p. 49 $_{18}$) und erwartet seine Wiederankunft (p. 100 $_{18}$). Die Leichtigkeit des Abfalls soll nur die Größe der gegnerischen Wirkung illustriren. Wie mag es auch in Kleinasien, — wo, wie ich glaube, unser Verfasser geschrieben hat, — in manchen Gemeinden ausgesehen haben. Von manchen Gemeinden der Großkirche, wie Celsus sagte, sind von der Häresie wohl nicht mehr verschont geblieben, als so wenige, wie unser Text angibt.

5 Z. 30. Die Heiligen tun nichts ohne Gottes Willen (vgl. oben c. 1), wie

auch von Simon gesagt wird, daß er nichts ohne Gott tue (c. 4, p. 48$_{22}$). — Z. 31 Wie die Zahl 12 überhaupt eine große Bedeutung hat, so spielen die 12 Jahre, die Jesus seinen Jüngern in Jerusalem zu bleiben befohlen hat, auch eine Rolle. Vgl. oben S. 243 f. Auch in der gnostischen Literatur spielen die 12 Jahre eine Rolle (Sch in TU VIII 1, S. 439 Anm.). Es ist möglich, daß diese zwölfjährige Wartezeit noch das Zugeständnis enthält, daß Paulus der Gründer der Heidenkirche κατ' ἐξοχήν ist. — Z. 32 ff. Diese Erzählung ist benutzt in den Acta Xanthippae et Polyxenae c. 24 TSt II 3, 1893, p. 75: „... siehe auch der große Apostel des Herrn Petrus war unterwegs auf der Seereise, da er von einem Traumgesicht gezwungen worden war, nach Rom zu reisen, weil Paulus nach Spanien gegangen und nach Rom ein Betrüger und Magier mit Namen Simon gekommen war und die Gemeinde (ἐκκλησίαν), die Paulus gegründet, zerstört hatte". — Z. 33 Judäa: Ebenso c. 9 p. 56$_{26}$; c. 17 p. 63$_{1}$; c. 23 p. 71$_{10}$; (c. 6 p. 51$_{27}$ S. 398$_{10}$ wird Simon ein Jude genannt). Das Ereignis, das zur Flucht Simons geführt hat, erzählt Petrus selbst c. 17. Es wird nach Jerusalem verlegt. Die Apostelgeschichte weiß von einem Aufenthalte Simons in Jerusalem nichts; ebensowenig Justin der Märtyrer. Dagegen erzählt Iren. I 23, 1 (MPG Bd. 7, 671 A), Simon habe gelehrt, er sei derjenige, der als der Sohn unter den Juden erschienen sei, in Samaria aber als der Vater herabgestiegen sei; zu den übrigen Völkern aber als heiliger Geist gekommen sei. I 23, 3 (Bd. 7, 672 B): ... er erschien unter den Menschen als Mensch, obgleich er nicht Mensch war; man habe aber auch geglaubt, daß er in Judäa gelitten habe, obgleich er nicht gelitten habe. Irenäus' Aussagen dürfen wohl nur als Anschauung der Simonianer gelten; deutlich ist in ihnen das Bestreben erkenntlich, christliche Züge auf Simon zu übertragen; daher auch der Glaube, er habe in Judäa gelitten. Wir können nicht entscheiden, ob nur dies die Ursache gewesen ist, ihn nach Judäa zu versetzen. Hippolyt berichtet dasselbe wie Irenäus im Anschluß an ihn. Nicht von Justin und Irenäus abhängig ist Euseb, wenn er K.G. II 14, 4 schreibt: αὐτίκα ὁ δηλωθεὶς γόης ὥσπερ ὑπὸ θείας καὶ παραδόξου μαρμαρυγῆς τὰ τῆς διανοίας πληγεὶς ὄμματα, ὅτε πρότερον ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας ἐφ' οἷς ἐπονηρεύσατο πρὸς τοῦ ἀποστόλου Πέτρου κατεφωράθη, μεγίστην καὶ ὑπερπόντιον ἀπάρας πορείαν τὴν ἀπ' ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμὰς ᾤχετο φεύγων, μόνως ταύτῃ βιωτὸν αὐτῷ κατὰ γνώμην εἶναι οἰόμενος. Das dürfte zurückgehen auf die ‚πράξεις Πέτρου'; auch die folgenden Sätze bis 15, 1 zeigen, daß Euseb sie benutzt hat. II 1, 10—12 erzählt er im Anschluß an die AG. über die Begegnung des Philippus mit Simon in Samarien und fügt zuletzt hinzu: die Anhänger Simons wurden ausgestoßen .... ὥσπερ οὖν καὶ ὁ Σίμων αὐτὸς πρὸς τοῦ Πέτρου καταφωραθεὶς ὃς ἦν τὴν προσήκουσαν ἔτισε τιμωρίαν. Davon ist in der AG. nicht die Rede. Daß es sich in Samarien zugetragen habe, wie die AG. verlangt, ist von Euseb nicht angedeutet; es scheint fast, als ob er es im Hinblicke auf das II 14 Berichtete erzählt. — Epiphanius haer. 21 hat keine selbständige Kunde. — Z. 34 f. „Iterum praeoccupavit uos Romae". Das „erste Mal" ist Simon den Aposteln zuvorgekommen in Judäa resp. in Jerusalem, bei Eubula. Man könnte denken, das iterum bezöge sich auf die Erzählungen der pseudo-clementinischen Rekognitionen und Homilien. Hier kommt ja auch Simon immer vor Petrus in die Städte und zerstört die christlichen Gemeinden, gerade wie er in unseren Actus die römische Christengemeinde zerstört. Aber diese Auskunft ist nicht nötig, wie denn überhaupt unsere Actus in einem engeren Zusammenhange mit den pseudoclementinischen Rekognitionen nicht zu stehen scheinen. Unserem Autor handelt es sich nur um die Städte Jerusalem und Rom; ob dies auf die Unterscheidung der ecclesia e circumcisione und der ecclesia e gentibus zurückzuführen ist, wage ich nicht zu entscheiden. Sch in GgA 1903, S. 366 nimmt diese Worte als Stütze für seine Hypothese, daß die A. V. einen in Jerusalem spielenden ersten Teil der Petrusakten voraussetzten. Aber es läßt sich aus den Worten höchstens schließen, daß dem Autor der A. V. noch anderes Material zur Verarbeitung vorlag, als die AG. Sch nimmt ja selber an, daß in diesem Kap. das Kerygma Petri benutzt worden sei (Petrusakten S. 79). Die Hypothese, daß der Verfasser an einer früheren Stelle der Akten

das Gebot Christi, Jerusalem erst nach Verlauf von 12 Jahren zu verlassen, berührt haben müsse, kann ich nicht teilen. Wie umfangreich sollen nur die Petrusakten gewesen sein, wenn sie alles das enthalten haben, was Sch als ihren Inhalt supponirt. Auch Nikephorus hätte dann nur ein Stück vor sich gehabt (vgl. auch Hilgenfeld a. a. O. S. 334). — Z. 37 Kraft: cod.: virtute. Korr.: virtutem. — Dies ist natürlich gesagt im Gegensatz zu Simon, der behauptet, er wäre die große Kraft Gottes. Vgl. c. 4 Anfg. Hier sieht man deutlich, daß dem Novellisten der große Gegensatz: Gott—Teufel die Hauptsache war. — Z. 38. Das bereitstehende Schiff auch in den A. An. et Matthiae 4 (Aa II 1, p. 69 10): καὶ εὑρήσεις πλοῖον ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν. — Z. 40 auszeichnen: quae habet invidiam nullam. Das ist wohl eine sprichwörtliche Redeweise, um die Größe der Gnade anzudeuten. In den Acta Pauli Sch S. 82 9 ff. heißt es von Paulus, daß er das Wort aussäen werde, „daß man ihn beneidet". — Z. 41. 43 ascendere und descendere, wie oben c. 3 (vgl. zu c. 3 Z. 21). — Z. 45 Lebensmittel: Es ist doch wohl angängig, epimenia (cod.: epsimenia) in allgemeinem Sinne zu fassen, als die Lebensmittel, die Petrus mit auf das Schiff hätte bringen sollen. Darin besteht ja eben das Wunderbare, daß er keine Lebensmittel braucht. Auch in den A. J. c. 6 p. 154 wird es hoch gerühmt, daß Johannes lange Zeit fasten kann. — Z. 46 blickte auf Petrus: vgl. A. P. et Th. 20 p. 249 5. 21 p. 250 4. — Z. 47 vgl. Lk. 6 32: quae vobis est gratia? (Vulg.). Didache 1, 3, pa 1 11 [dazu oben S. 258]. — Z. 47 ff. Mit diesen Worten soll sich Theon als schon für das Christentum prädestinirt zeigen; er erwartet freilich auch etwas für seine Frömmigkeit. — S. 397, Z. 5 Diener wie oben von Paulus gesagt wird, c. 1 p. 46 7 f. — Z. 9 vgl. Acta Xanth. et Polyx. 8 (l. c. 62 31): Probus sagt zu Paulus: Ἄνθρωπε, ὅστις εἶ οὐκ οἶδα, aber trotzdem fordert er ihn auf, in sein Haus zu kommen: ἴσως γένῃ μοι πρόφασις σωτηρίας. Und Xanthippe sieht auf der Stirn des Paulus: ὥσπερ σφραγῖδας χρυσᾶς · Παῦλος ὁ τοῦ θεοῦ κῆρυξ. — Z. 13 honorificentior τιμιώτερος kann hier nur in passiver Bedeutung genommen werden; vgl. Forcellini, Lexicon s. v. — Z. 14 f. Variation des apologetischen Gedankens, daß die Welt oder das römische Reich nur der Christen wegen bestehe. — Z. 15 f. Damit harmonirt aber nicht, daß Theon getauft wird, während die andern trunken schlafen (p. 50 19). — Z. 17 Der Ausdruck μεγαλεῖα θεοῦ auch A. P. et Th. 18 p. 247 12. — Z. 19 Reden Gottes: sermones dei. — Z. 22 Windstille: cod.: malacia habita in naui; hier muß eine Verderbnis vorliegen; der Sinn kann nicht zweifelhaft sein; ich übersetze, als stünde im Texte: malacia haberetur navis. — Z. 24 Der Ausdruck intingere in signo domini stellt eine merkwürdige Gedankenverbindung dar. intingere = taufen (ἐμβαπτίζω, ἐμβάπτω) kommt bei Tertullian vor (de paenit. 6; de bapt. 4). Aber „eintauchen in das Zeichen des Herrn", ist nicht üblich. Der Ausdruck signum domini dagegen ist außerordentlich häufig. Es ist darunter das Kreuz gemeint. Eine abschließende Untersuchung über seine Anwendung fehlt noch; sie dürfte zu interessanten Resultaten führen. Auch Theons Worte sind nachgeahmt in den Acta Xanth. et Polyx. c. 21 (l. c. 73 6): Probus sagt zu Paulus: εἰ ἄρα ἄξιός εἰμι . . . λαβεῖν τὸ βάπτισμα, ἰδοὺ ἡ ὥρα. — Z. 31 Durch den strahlenden Glanz gibt sich die Erscheinung als göttlich zu erkennen. Alles was vom Himmel kommt, ist strahlend. Es braucht hier nur an die Erscheinungen des N. T.s erinnert zu werden. Aber auch sonst sind leuchtende Erscheinungen sehr häufig; vgl. Evang. Petri 36 (Harnack, TU IX 2, S. 11. 15). Christus erscheint ὡς νεανίσκος A. J. 87 p. 193 25. In den A. An. et Matthiae (Aa II 1) kommt er als Steuermann vor; dann wieder, und zwar sehr häufig, als kleiner schöner Knabe; vgl. unten. Eine Parallele zu der Erzählung unserer Actus in den A. Tho. 27 p. 142 f. (vgl. auch die lat. A. Tho. ed. Bo 1883, p. 104). Die Erzählung von der leuchtenden Erscheinung nach der Taufe ist vielleicht eine weitere Vergröberung der Auffassung des Spruches Mt. 3 11. Eine erste Vergröberung liegt vor in dem pseudo-cyprianischen Traktat de rebaptismate c. 14 (bei Routh, Reliq. sacr. V [2] p. 325): quod taliter dicuntur adsignare, ut quam mox in aquam descenderunt, statim super aquam ignis appareat. — Z. 32 lectina

kann nach dem Zusammenhange nichts weiter bedeuten als „Kajüte“ (so auch Studemund im Archiv für lateinische Lexicographie 1, S. 117), vielleicht eben der Raum, in dem die „Betten“ stehen. lettino für Bett ist auch heute noch im Italienischen gebräuchlich. — Z. 33 Danach scheint zur Eucharistie nur Brot zu gehören, wie c. 2 am Anfang nur Brot und Wasser. Der Ausdruck ist aber wohl nur als pars pro toto gemeint. „Brotbrechen“ ist ja ein gewöhnlicher Ausdruck für die heilige Handlung. Vgl. auch A. J. 109 p. 207_7, A. Tho. 29 Ende u. andere Stellen; Acta Xanth. et Polyx. 14 (p. 67_8): εἶτα καὶ ἄρτον λαβὼν εὐχαριστίας ἐδίδου αὐτῇ (vgl. 73_{14}). Ps.-Clemens hom. XIV 1 (MPG Bd. 2, 345 B): . . . ὁ Πέτρος . . . τὸν ἄρτον ἐπ᾽ εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας, τῇ μητρὶ πρῶτον ἐπέδωκεν . . . (nach der Taufe). Daß den Getauften nach der Taufe die Eucharistie gereicht wurde, ist bekannt. — Z. 36 habe ich eben gesprochen: cod.: mox locutus. Das ist sehr schwierig; vielleicht muß man ändern in mox lautus = eben gebadet, d. h. eben getauft. Am einfachsten ist es wohl, „sum“ zu ergänzen. — Z. 37 heiligen Zeichen, das ist das Kreuzeszeichen. — Z. 42 Die AG. ist gewiß auch hier das Vorbild gewesen. Wer von Osten kam und nach Rom wollte, nahm öfter die Route über Puteoli.

6 Z. 1 „propter nomen“ das ist der Name „Christ“. Absolut gebraucht, kommt es in den altchristlichen Schriften sehr häufig vor. Stellen auszuschreiben ist überflüssig. — Z. 9 „refrigerare“. ἀναψύχειν oder auch ἀναπαύεσθαι. Der Ausdruck ist sehr häufig und kommt in unserem Stücke öfter vor. Vgl. Rönsch, Itala und Vulgata, ² S. 378. Wie auch refrigerium (Rönsch, S. 321 f.) so wird es von leiblicher, weniger häufig von geistlicher Erquickung gebraucht [für das Jenseits vgl. Hennecke, Altchristl. Malerei, S. 189 ff.]. Ein gutes Zeugnis für die Nachhaltigkeit von Pauli Wirksamkeit in Rom legt auch Ariston nicht ab. Vgl. oben zu c. 4 Z. 28 f. A. J. 58 p. 179_{10} — Z. 10 Stadt: Rom, wie oben S. 415. — Z. 11 Anders als aus Zauberei und aus Schlechtigkeit läßt sich der Abfall eben nicht erklären; Simon ist der große Zauberer; freilich die Zaubereien, die Petrus verübt, gelten als „Wunder“. Die Zauberei galt in der Antike als Wissenschaft. Vgl. Clemens Alex. strom. II 1 (MPG Bd. 8, 932 C. 933 A): περί τε ἀστρολογικῆς, καὶ μαθηματικῆς, καὶ μαγικῆς, γοητείας τε . . . αὐχοῦσι γὰρ δὴ καὶ ἐπὶ τοῖσδε οἱ Πανέλληνες, ὡς μεγίσταις ἐπιστήμαις. — von Grund aus: „hinc inde“; eigentlich „von beiden Seiten“. Die Häufung starker Ausdrücke gehört auch zu den Eigentümlichkeiten unseres Autors. — Z. 13 berichtet: In unserm Stücke steht davon nichts; man kann denken, daß in den bis jetzt nicht bekannten Partien der Petrusakten davon die Rede gewesen sei. Notwendig ist diese Annahme freilich nicht. — Z. 16 ausgerottet: d. h. weggenommen werden wird; die Knechte Christi sollen jetzt, nachdem Petrus ihren Glauben neu gegründet hat, überhaupt nicht mehr die Fähigkeit haben, verführt zu werden. Man könnte daran denken, unser Verfasser wolle sagen, daß erst Petrus imstande sei, das Christentum in Rom fest zu gründen. Aber die Tendenz, Petrus dem Paulus unterzuordnen, scheint ihm doch ganz fern zu liegen. — Z. 17 erneuere: restaurare nostras mentes. — Z. 18 Zuversicht: spiritus. — Z. 19 bestärkt: Die Motivierung ist dem Novellisten etwas dürftig geraten; verständlicher wäre, wenn Theon durch die Nachricht von der Zerstörung des paulinischen Christentums in seinem Glauben wankend geworden wäre. Ein solcher Gedanke liegt aber dem Verfasser ganz fern. Er will sagen: dadurch, daß Gott immer die geeigneten Männer schickt, seine Gemeinden zu leiten, auch wenn einmal eine Störung eingetreten ist, erweist er sich als der lebendige und als der wahre. Da er aber die Bedeutung der leitenden Persönlichkeiten für die Gemeinden an mehr als einer Stelle hervortreten läßt, so ist es auffällig, daß er Bischöfe überhaupt nicht erwähnt, ausgenommen an einer Stelle c. 27 p. 74_{12}; vgl. unten. Die Gemeinden werden ja eben erst gegründet. Ginge unser Stück auf die Paulusakten zurück, deren Verfasser ein Presbyter war, so könnte man vermuten, daß auch hier der Presbyter zum Vorschein käme vgl. oben zu c. 3 Z. 27. — Z. 21 vom Geist erfüllt: das will sagen, daß Petrus sofort den Ariston erkennt und seine Gesinnung. — Z. 21 Auch Paulus lächelt, wie er den Onesiphorus er-

blickt; A. P. et Th. 4 p. 238 1. — Z. 23 mitteilst: Im Texte steht communis; das ist die Uebersetzung des Griechischen: κοινωνός (Li). Als Priester, der den Schlüssel zu den „heiligen Geheimnissen" hat, erweist sich Petrus später, als er die Schrift auslegt c. 20. Aus dem Ausdruck, der formelhaft gebraucht zu sein scheint, läßt sich ein Schluß auf die Abfassungszeit unseres Stückes nicht ziehen. Prof. Loofs macht mich darauf aufmerksam, daß κοινωνοί ein Grad der Hierarchie bei den Montanisten gewesen sind (Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, S. 578. 598). — Z. 24 Die Bezeichnung Christi als unser Gott ist auch in unseren Akten häufig; hier soll sie dienen zum Gegensatze gegen die Bezeichnung Simons als Gott; vgl. oben c. 4 p. 48 20. Es ist auch hier darauf aufmerksam zu machen, daß die Bezeichnung Christi als „unser Gott" geboten und hervorgerufen war durch die Opposition gegen den Kaiserkult. Eine direkte Bezugnahme darauf findet sich in unserer Stelle natürlich nicht. Ein Schluß auf das Alter unseres Stückes läßt sich aber daraus nicht ziehen. — Ankunft: Ariston will sagen, daß Jesus jetzt wiederkommt, nachdem er die Gemeinde infolge der Wirkung Simons verlassen hat. Es ist bildlich gesprochen. Es ist nicht auffällig, die Apostel als Repräsentanten Christi bezeichnet zu sehen. Daß der Autor so spricht, als wäre die Tätigkeit des Paulus fast ganz verschwunden, ist schon aus dem Vorausgehenden erklärlich. — Z. 26 eingebüßt: cod.: remisimus. Li: amisimus. Doch läßt sich auch remisimus von der Vorstellung aus erklären, daß die Menschheit vor Christus in der Gewalt des Teufels war. Vgl. c. 7 p. 55 26. — Z. 27 Boten: cod.: qui te nuntio suo misso aduentare nobis iussit. Man könnte erwarten: nuntium suum missum (Li); danach ist oben übersetzt. Aber auch der Ablativus absol. ließe sich halten und der Satz sich so wiedergeben: der dir durch seinen Boten (oder besser: durch seine Botschaft; denn Christus erscheint ja dem Petrus selbst, vgl. c. 5 Anfg.), den er sandte usw. Daß Ariston eine Kunde von dem Befehl Christi an Petrus hat, kann nach der Oekonomie unseres Novellisten nicht auffallen; er sagt ja, daß er im Gesicht vieles gesehen habe. Die von Li vorgeschlagene Aenderung gibt aber doch einen einfacheren Sinn. — Z. 29: Daß hier Ariston nun noch einmal dem Petrus erzählt, was er vorher dem Theon erzählt hatte, zeigt, daß der Verfasser an einer behaglichen Breite Gefallen fand. Es ist nicht nötig, darin ein Anzeichen einer Kompilation zu sehen. — Z. 32 zwei Monate: Warum der Autor diese bestimmte Zeitangabe macht, ist nicht recht ersichtlich. Es mag sein, daß man die durchschnittliche Dauer der Reise von Rom nach Jerusalem auf zwei Monate berechnete. Bestimmtes darüber finde ich nicht. Angaben über die Dauer von Seereisen verzeichnet Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II[6], S. 31 f. — Z. 35 ohne Bedenken: „sine mora". Es ist gewiß nicht ohne Absicht erzählt, daß er dem Befehle Pauli, aus der Stadt zu fliehen, sofort gehorchte. Man denkt ohne weiteres an die „Flucht in der Verfolgung". Hier ists aber doch anders gemeint; denn von Verfolgung ist nicht die Rede in unserm Stücke, ausgenommen im letzten Kap. (41). Auch davon findet sich keine Spur, daß Petrus einer Christenverfolgung zum Opfer gefallen sei. — Z. 43 Der, welcher ... versucht: d. i. der Teufel. — S. 399 Z. 1 Das Hafentor von Puteoli ist gemeint. — Z. 5 Die römischen Straßen waren berühmt. Der Verfasser der Petrusakten kann die appische Straße nicht gezogen sein; sonst hätte er sie nicht via asperrima nennen können. Denn ihr Pflaster war damals gewiß ebenso tadellos, wie seine Reste, die bis auf unsere Tage gekommen sind. Uebrigens kann man von ihr auch nicht sagen: silice strato; das Pflaster besteht aus großen Basaltblöcken. — Z. 8 Das Citat ist ungenau; lapidem molarem ist nicht zu ändern; aber in dem Satze si quis de fratribus scandalizasset ist hinter si quis einzuschieben: aliquem. (Der Spruch auch angeführt Clemens an d. Kor. 46, 8, vgl. dazu die Anm. in PA). Das Wort scandalizare ist technisch. Von σκάνδαλον sagt Origenes contra Cels. V 64: ὅπερ εἰώθαμεν λέγειν περὶ τῶν διαστρεφόντων ἀπὸ τῆς ὑγιοῦς διδασκαλίας τοὺς ἁπλουστέρους καὶ εὐεξαπατήτους. — Z. 10 cod.: fiet autem non tantum lapis molaris, sed quod deterius est, contrarium longe ab eis qui in dominum Jesum Christum crediderunt, in hunc per-

secutorem seruorum suorum consummari. Einen andern Sinn als wie im Texte angegeben ist, kann ich diesem offenbar verderbten Satze nicht abgewinnen; ich verbinde das contrarium mit in hunc persecutorem, und ergänze dazu me. contrarius Widersacher kommt auch p. 62_{27} vor; consummari im Sinne von sterben p. 46_{9}. Die erste Hälfte des Satzes ergänze ich, wie oben im Texte angegeben ist. Freilich auch so ist der Gedanke noch nicht durchweg deutlich.

Z. 14 Paulus freilich AG. 28_{14} bleibt 7 Tage in Puteoli; erklärt ist der schnelle Aufbruch des Petrus durchaus. — Z. 16 cod.: quanti sua interesse (lies: interesset). — Z. 17 geleitete: Man sollte denken, Ariston führe den Petrus nach Rom in das Haus des Presbyters Narcissus. Aber im Texte steht wirklich das, was oben übersetzt ist. Will man diese Inkoncinnität nicht aus der Unbeholfenheit des lateinischen Uebersetzers erklären, so kann man vielleicht die Absicht des Autors darin finden, Petrus als den allein Handelnden erscheinen zu lassen. Wie er freilich dazu kommt, die Wohnung des Presbyters Narcissus schon zu kennen, ist nicht gesagt.

7. Z. 18: Acta Xanth. et Polyx. 10 p. 64_{19} f.: Διέδραμεν δὲ ἡ φήμη τῆς παρουσίας αὐτοῦ ἐν ὅλῃ τῇ πόλει καὶ τῇ περιχώρῳ ἐκείνῃ. — Z. 19 nach Rom: Im Texte steht domi. Damit weiß ich nichts anzufangen. Li, dem ich gefolgt bin, vermutet dafür Romae. Aber diese Konjektur will mir nicht einleuchten. Domi für domum vgl. Rönsch, Itala und Vulgata², S. 408. Nähme man das domi auf (Petrus sei nach Hause gekommen), so könnte man sich auch erklären, warum Petrus das Haus des Presbyters Narcissus kännte (vgl. die vorige Anm.) Dann hätten wir schon einen früheren Aufenthalt Petri in Rom anzunehmen. Aber in welches Unmaß von Schwierigkeiten und Dunkelheiten würde uns die Beibehaltung von domi führen. Oder hat die Vorlage, der unser Autor gefolgt ist, den Kampf des Petrus mit Simon nach Jerusalem verlegt? Hat er Vorgänge, die in seiner Vorlage in Jerusalem spielten, nach Rom übertragen? „Ging in sein Haus" auch in der koptischen Erzählung: Apokr. S. 393_{17}. — Z. 22 auf Christus gründe: cod. fundari in Christum. Li fundare. Einen leiblichen Sinn gibt es so noch. Auffällig ist das Interesse, das die Menge an den Christen nimmt. In den A. P. et Th. ist es gerade so. — Z. 23 Für die Art des Auftretens Petri und auch für die ganze Oekonomie seiner Reden hat die AG. das Vorbild abgegeben. In den Reden selbst aber zeigt sich ein Grundunterschied: die alttestamentliche Färbung der AG. ist nicht vorhanden; sie erinnern an die Schriften der griechischen Apologeten des 2. Jahrh. und mehr noch an die sog. kleinasiatische Theologie. — Z. 25 Von der Versuchung ist auch im vorigen Kap. die Rede; und darum ist die Konjektur, für passi passuri (Li) zu schreiben, nicht zu billigen. — Z. 26 Petrus tut ganz, als müßte er das Christentum in Rom erst bekannt machen; das erklärt sich aber auch daraus, daß das Christentum ebensogut wie ganz verschwunden gedacht wird. Zu den Worten über den Zweck der Sendung Christi möchte ich vergleichen 2. Clem. 1 und noch besser A. P. et Th. 17 p. 246 f. Freilich ist Pauli Rede viel kürzer und hat auch einen andern Angelpunkt: nämlich die Predigt von der Keuschheit. Aber das erklärt sich aus der veränderten Situation. Im Mittelpunkte der Verkündigung des Petrus an unserer Stelle steht die schrankenlose Barmherzigkeit Gottes. (Man vergleiche übrigens, daß auch im Eingange von 1. Petr. 1_{3} von der reichlichen Barmherzigkeit Gottes die Rede ist.) Petrus will sagen, daß trotz des Abfalls die Römer zu Christus zurückkehren können und sollen. Christus sei in die Welt gekommen, um die Anschläge des Teufels zu nichte zu machen; das werde er zeigen, indem er im Namen Christi durch seine Wundertaten den Gekreuzigten als wahren Christus erweise. Für die von dem Verfasser gezeichnete Situation ist die Rede des Petrus gar nicht ungeschickt komponirt und gibt sich als ein einheitliches, wohl durchdachtes Ganze. — Z. 27 per virginem Mariam protulit. Das protulit ist mit „hervorgebracht" vielleicht noch zu schwach übersetzt. Man hüte sich, diesen Ausdruck im 2. Jahrh. als ein Zeichen des Gnosticismus anzusehen. Der Valentinianer Marinus sagt: καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν, ὅτι διὰ Μαρίας, ἀλλ' οὐκ ἐκ Μαρίας, ὥσπερ γὰρ ὕδωρ διὰ σωλῆνος διέρχεται (Ada-

mantius de recta in deum fide ed. Bakhuyzen p. 190, vgl. auch Iren. I 7,2. III 11,3, MPG Bd. 7, 513 A. 881 C). Aber γεννηθεὶς διὰ Μαρίας ist eine sich bei Justin dem Märtyrer ganz häufig findende Redeweise (vgl. die Belege bei Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I[3] S. 195 in der Anm. 2, S. 750 Anm.) Aber nicht nur dies: Justin nennt Christus auch (dial. 62 p. 220 D): τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα, c. 76 (p. 270 B) οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινον ἔργον, ἀλλὰ τῆς βουλῆς τοῦ προβάλλοντος αὐτὸν πατρὸς τῶν ὅλων θεοῦ. Erst der Gegensatz gegen Marcionitismus und Gnosticismus brachte diese Formel in Verruf als Anzeichen einer doketischen Christologie; vgl. auch Pamphilus pro Origene, in Routh, Reliq. sacr. IV 317: quod dicunt per prolationem, secundum Valentini fabulas, in subsistentiam venisse filium dei dicere; p. 319: .. πατὴρ οὐ προβαλὼν αὐτόν. — Z. 28 Vorsorgung: procuratio = οἰκονομία (οἰκονόμος c. 39 p. 98 4 übersetzt der Lateiner mit procurans; das Wort ist ein Stichwort der sog. kleinasiatischen Theologie vgl. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengesch.[3], § 15,2. 18,5 b. 21,2. 22,4. 33,2 (vgl. Otto in seiner Anm. 12 zu Justins dial. c. 103, p. 369 f.). Besonders deutlich ist die Parallele mit Ignatius an d. Eph. Nur tritt die ἀφθαρσία nicht so hervor; aber die Ueberwindung des Todes fehlt doch auch hier nicht, und daß auf den Kreuzestod Christi Wert gelegt wird, zeigt der Schluß das Kap., wie auch andere Stellen in unseren Actus. Der Hauptgedanke ist: trotz der Verleugnung haben die römischen Abgefallenen keinen Grund, dem Gott der Christen fernzubleiben. Denn durch die Sendung seines Sohnes hat er sich als den Barmherzigen erwiesen, der die Anschläge des Teufels zu nichte machen wird. Trotzdem neue Anschläge des Teufels eingetreten sind (auch nachdem Christus in die Welt gekommen war), so ist doch kein Grund vorhanden, daran zu zweifeln, daß der Gott und der Christus, den Petrus verkündet, der wahre Gott und der wahre Erlöser sei. Es scheint, als ob diese Ausführungen sich gegen eine Anschauung richteten, nach der eine Wirkung des Teufels nach seiner Ueberwindung durch Christus nicht mehr möglich wäre. Demgegenüber weist Petrus nach, daß Anfechtungen des Teufels auch den Gläubigen nicht erspart bleiben. Das lehre sein eigenes Beispiel, seiner Verleugnung gegenüber sei doch der Abfall der Römer nicht eben sehr hoch zu taxiren. Freilich daß Petrus den Abfall gewissermaßen entschuldigt, ist sehr merkwürdig. Die Vorstellung, daß die Gemeinde die Gemeinde der Heiligen sei oder wenigstens sein solle, ist hier nicht mehr vorhanden. Auch der Abfall schließe nicht mehr unbedingt von der Christenheit aus (vgl. auch die Rede des Marcellus c. 10; bes. p. 58 4: Petrum hic Simon infidelem dixit, in aquas dubitantem). Der reißende Abfall zum Gnosticismus, oder auch der Rückfall ins Heidentum mag den Männern, die sich als die ausschließlich Kirchlichen fühlten, derartige Gedanken nahe gelegt haben. An der Geschichte der römischen Gemeinde von der Mitte des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrh. ist es für uns möglich, zu erkennen, wie sich der Kampf der anklagenden und entschuldigenden Gedanken vollzogen hat, bis die entschuldigenden die Oberhand gewannen. Aber Rom ist nicht die einzige Stätte gewesen, wo sich dieser Kampf abgespielt hat; wir können annehmen, daß an anderen Orten früher oder später ähnliche Probleme gestellt und gelöst worden sind. Sicher in Kleinasien früher als in Rom. Hierfür gibt unsere Erzählung uns ein lehrreiches Beispiel. — Z. 29 ignorantia vgl. o. S. 245 f. 409; 1. Clem. 59 pa 65 18 ff.; Ignatius Eph. 19, 3 pa 86 27 u. a. Stellen. — Z. 30. außer Kraft setzen: cod.: infirmes. Entweder ist dies in infirmare zu ändern oder es ist ein Verbum zu ergänzen. Li ergänzt dissolvere, vielleicht eher reddere. infirmis, Nebenform für infirmus wie auch p. 54 7, ist spät. — Z. 31. die Oberhand hatte: cod.: quibus proualebat olim. Es ist eine im christlichen Altertum ziemlich häufig anzutreffende Vorstellung, daß der Teufel der Herr der Welt war, ehe Christus kam. Der Ausdruck kann an marcionitische und gnostische Vorstellungen erinnern; doch ist es nicht notwendig, ihn in diesem Sinne aufzufassen. Vgl. Test. D. n. Jesu Christi ed. Rahmani I 28 p. 59: dirupta sunt eiusdem (mortis) vincula (durch Christi Kreuzestod) per quae olim diabolus contra nos praevaluit. Das ‚Testamentum' ist auch hier von unseren Actus oder von ihren Vorlagen

abhängig (vgl. etwa auch Barn. 16,7 bei Clemens Alex. Strom. II 20 MPG Bd. 8, 1060 C und die Bemerkungen des Clemens dazu; aber auch Mt. 16_{18}: et portae inferi non praevalebunt adversus eam Vulg. Ps.-Cyprian de spectac c. 10). — *unser Gott*: Christus, wie oben. — *aufleuchtete*: Dieser feierliche Ausdruck geht wohl zurück auf das A. T. oder besser auf 2. Petr. 1_{19}. Vgl. Justin dial. 106 p. 380 A: ὡς ἄστρον ἔμελλεν ἀνατέλλειν. 4. Mos. 24_{17}: Orietur stella ex Jacob. Bei Justin ist auch die Stelle angeführt: ἰδοὺ ἀνὴρ ἀνατολὴ ὄνομα αὐτοῦ (Sach. 6_{12}). In dem Buch vom großen λόγος κατὰ μυστήριον (Sch, TU VIII 1 f., S. 184 vgl. 188) sagt Jesus: „Ich strahlte in dieser kleinen Idee auf"; das Wort „aufstrahlen" wird dort überhaupt oft gebraucht; vgl. auch Clemens Alex. coh. 1. 10 (MPG Bd. 8, 61 C 228 A); strom. V 5 (MPG Bd. 9, 52 B); die Epist. canonica des Dionysius Alex. bei Routh, Reliq. sacr. II 387). — Z. 34 *wobei ich zugegen gewesen bin*: Der Ausdruck ist in allgemeinerem Sinne gemeint als 2. Petr.; er dient zur Beglaubigung des Apostels; zur Begründung, daß er den wahren Christus verkündige Simon gegenüber. Aus derartigen Worten läßt sich sogar eine antignostische Tendenz erschließen, die in dem apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus nnd den Korinthern ganz offen zu Tage liegt. (Iren. III 12, 5 MPG Bd. 7, 897 C führt aus, daß bei der Ausgießung des heiligen Geistes wohl die Apostel zugegen gewesen wären, aber nicht Valentin, Marcion usw.) Zum Ausdruck und auch zum Gedanken vergleiche man den Kanon Muratori Z. 1: quibus tamen interfuit. — *wandelte*: Mir scheint die Aenderung des ambulaui des Textes in ambulauit (Li) doch notwendig zu sein wegen des darauffolgenden cuius testis ego permaneo, trotz Zahn, G.K. II 851 Anm. 3. Auffällig bleibt, daß das Wandeln über den Wassern gerade hier erwähnt wird. Es läßt sich nicht entscheiden, ob es als Zeichen der Wunderkraft des Erlösers erwähnt wird, oder weil Petrus an seine Kleingläubigkeit erinnern wollte. Jenes ist wegen der Stellung des Satzes wahrscheinlicher, dieses wegen der Gedanken, die Petrus ausspricht. Dies paßt auch besser zu dem gleich folgenden: Ich gestehe, daß ich zugegen gewesen bin, und zu der Erwähnung der Verleugnung. In den A. Tho. 47 (Ende) gilt das Wandeln über den Wogen als Beweis für die Gottheit Christi. (Nach R. O. *Franke* in der Deutschen Literaturzeitung 1901, Sp. 2762 gehört das Schweben über den Wassern auch zur Buddhalegende.) — Z. 38 Die Erwähnung der Verleugnung soll dazu dienen, den Römern den Beweis für die schrankenlose Erbarmung Gottes zu liefern. Wir dürfen es nicht so auffassen, als wollte sich der Autor etwa gegen die kehren, die der römischen Gemeinde die Verleugnung Petri zum Vorwurfe gemacht haben. (Ebensowenig will er sich mit der wiederholten Versicherung Petri, er sei zugegen gewesen, gegen die kehren, die das Wandeln auf dem Wasser und die Wunderwirksamkeit des Herrn überhaupt etwa geleugnet hätten.) Die ostentative Erwähnung der Verleugnung (auch in den Const. apost. V 7 MPG Bd. 1, 873 BC erzählt Petrus selbst, daß der Herr ihm seine Verleugnung angekündigt habe) ist vielleicht eine Stütze für die Beobachtung, der Autor sei nicht in Rom zu suchen. Ein römischer Verfasser hätte schwerlich von der Verleugnung Petri so reichlich Gebrauch gemacht. Die höhere Wertung der Apostel gegenüber den Gemeindemitgliedern ist ersichtlich. Die Verleugnung Petri wird von Ps.-Athanasius sermo c. 10 angeführt, um die Novatianer zu widerlegen MPG Bd. 28, 520 AB: καὶ διὰ τῶν δακρύων ἀπενίψατο (Petrus) τὴν ἄρνησιν ἐν αὐτῇ τῇ μετανοίᾳ (vgl. auch Eulogius Alex. bei Photius Biblioth. cod. 280 MPG Bd. 104, 329 C). In derartigen Gedanken ist wohl auch der Grund zu suchen für die häufige Darstellung der Verleugnung Petri auf altchristlichen Sarkophagen. Parallelen der A. J.: c. 88 Anf.; c. 97 p. 199_{10}. Als man die Apostel immer mehr als die christlichen Idealgestalten anzusehen sich gewöhnt hatte, mochten solche Züge lästig erscheinen. Ein Analogon zu dieser Schätzung der Apostel bietet das Bekenntnis des Petrus, sie hätten die christlichen Gedanken nur soweit niederschreiben können, soweit sie sie erfaßt hätten (c. 20 p. 67,2 ff. vgl. zu c. 20 Z. 29 f.). Für gnostisch, oder besser für häretisch konnte eine solche Vorstellung erst angesehen werden, nachdem man zu der Ueberzeugung von der absoluten Sufficienz der heiligen Schriften (N. T.s) gekommen war. Wäre diese in der

2. Hälfte des 2. Jahrh. in Kleinasien überall verbreitet gewesen, würde sich eine Erscheinung wie der Montanismus überhaupt nicht erklären lassen. — Z. 39 In der evangelischen Geschichte ist davon nichts bekannt. Ist es zu kühn, zu vermuten, daß derartige kleine Züge auf das Petrus-Evangelium zurückgehen? Sie würden sich allerdings auch zur Genüge erklären, wenn man beachtet, daß der Verfasser sich oft nur lose an die Schriften des N. T.s angeschlossen hat. Er versteht es auch sonst, die Schuld auf andere zu schieben; Marcellus schiebt die Schuld für seinen Abfall auf Simon c. 10 p. 57, die römischen Christen die Schuld für ihren Abfall auf Marcellus c. 8 p. 55; sie sagen: wenn er nicht seinen Sinn geändert hätte, hätten auch wir uns nicht von dem Glauben an Gott unsern Herrn entfernt. — Z. 44 nicht vor Augen hatte: „non habens in mente". — S. 400 Z. 2 Betrüger: inplanator vgl. Did. 16, 4 pa 8 17 f. (Mt. 24 24) (inplanator nicht vom Teufel gebraucht in Pſ.-Cyprian de singularitate clericorum 3, Hartel III 175 29). Offb. 12 9: ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην. — Z. 8 Pfeile: Daß hier Eph. 6 16 das Vorbild gewesen sei, ist wohl nicht zweifelhaft; die Vulgata hat aber andere Worte: in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere. — Z. 7 f. als ob ich an einen Menschen glaubte: Auch diese Begründung ist lehrreich; sie paßt vortrefflich zu der in unseren Akten üblichen Bezeichnung Christi als Gott und enthüllt ein Hauptinteresse des Autors, nämlich die Gottheit Christi nachzuweisen. Das paßt zu dem großkirchlichen Charakter der Schrift; ein solches Interesse, die Gottheit Christi nachzuweisen, haben wohl die Gnostiker niemals gehabt. — Z. 9 vgl. Const. Apost. VIII 13 (MPG Bd. 1, 1108 B): ὑπὲρ τῶν νεωφωτίστων δεηθῶμεν, ὅπως βεβαιωθῶσιν ἐν τῇ πίστει. — Z. 10 in nouissimo errore. Der ärgste Irrtum ist die Verkennung Christi als Gott und die Anerkennung des Magiers Simon resp. seiner Lehre (doctrina), daß Christus nur ein Mensch sei. — Z. 12 Kind des Verderbens: υἱοὶ τῆς ἀπωλείας auch in der Petrusapokal. 2 vgl. TU IX 2, S. 17. — Z. 15 f. Die Verbindung: Gott sieht nur, wer an ihn glaubt, kann ich nur mit Joh. 11 40 belegen. Sie paßt zu den Vorstellungen, die unser Autor vom Wesen Gottes hat; oben zu 2 Z. 34 (vgl. die schöne, aber etwas anders gewendete Ausführung des Iren. IV 20). — Z. 19 Taten: cod.: tactis, zu verbessern in factis. — Z. 20 ff. Diese letzten Sätze über Christus lassen sich gut aus Justins Schriften belegen. (Vgl. aber auch Const. Apost. V 6; MPG Bd. 7, 837 C.) Die „Kleinasiatische Theologie" hat besonderen Wert auf das Leiden Christi gelegt, vgl. die Dogmengeschichten und oben c. 7 Z. 28 aber auch c. 20. Wir wissen nichts davon, daß ein Gnostiker sich in dieser Weise über das Leiden Christi ausgedrückt habe; und gerade diese Ausdrücke deuten auf hohes Alter; die Vorstellung von dem πεπονθὼς θεὸς wird dadurch vortrefflich illustrirt.

8 Z. 23 cod.: paenitentes. Stärker als so möchte ich das Wort nicht übersetzen. Die Umkehr geht reichlich schnell vor sich. Aber das entspricht der Schnelligkeit des Abfalls. Nehmen wir an, daß der Verf. im allgemeinen Rücksicht nimmt auf Zustände seiner Zeit, so stellt das für das Christentum des 2. Jahrh. nicht gerade ein gutes Zeugnis aus. Der Abfall zum Montanismus ist in Asien ein reißender gewesen. „Es handelte sich (im ursprünglichen Montanismus) um eine radikale Neubildung der christlichen Gesellschaft". „Die Tatsache, daß ganze Gemeinden den neuen Propheten, die sich doch an keine alte Ordnung banden, zufielen, muß vor allem erwogen werden" (Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. I [3], S. 392 und Anm. 2). — Z. 24 Vgl. oben zu c. 4 Z. 39. — Z. 25 Ich vermute, daß die Erinnerung an Granius Marcellus den Senator Marcellus erzeugt hat. Vgl. zu c. 11 Z. 35 ff. Wie freilich gerade dieser Marcellus mit Simon in Verbindung kommt, verrät uns der Autor nicht. Auf alle Seitensprünge seiner Phantasie können wir ihm leider nicht folgen. Da wir uns aber auf kleinasiatischem Boden befinden, in der Nähe des Montanismus, so gewinnt es Bedeutung, daß der antimontanistische Schriftsteller, von dessen Schrift Euseb., KG. V 16 f. Bruchstücke mitteilt, seine Schrift einem gewissen Abirkius Marcellus gewidmet hat. — Z. 26 Es ist ungefähr zu erkennen, warum der Novellist den Marcellus gleich von Anfang an entschuldigt. Marcellus ist ein Bild der römischen Gemeinde; auch er hat sich von

Simon umgarnen lassen; aber Petrus bringt ihn wieder zurück. Indem die Römer ihn vor Petrus entschuldigen, wollen sie sich entschuldigen, oder auch die Schuld von sich abwälzen. Vgl. unten p. 55 12 ff: Wenn jener nicht umgewandelt worden wäre, so hätten auch wir uns nicht entfernt. — weise: σώφρων; von der rechten christlichen Lebensweise gebraucht, wie σωφροσύνη, vgl. meine ‚Beiträge‘ S. 77 Anm. 5. Dazu Sokrates hist. eccles. I 11. Die philosophische Haltung der Petrusakten wird schon durch die Anwendung dieses Wortes deutlich. Die Stimmung ist wie bei Clemens von Alexandrien; vgl. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik I 115. — Z. 27 f. Zu den Witwen und Waisen vgl. Petrusapok. 30 (Harnack, TU IX 2, S. 19. 22. 51). Aus diesem Gedanken erklärt sich auch, warum Marcellus jetzt keine Wohltaten mehr spendet. Wohlzutun ist das Privilegium der Kirche. Vgl. etwa Justin apol. I 67, 186. 188. — Z. 29 Die Beschreibung des Marcellus ähnelt frappant den Worten, die der Apostel Thomas A. Tho. 19 (am Ende) von Christus gebraucht. Es ist schwer anzunehmen, die beiden Sätze seien unabhängig von einander geschrieben; allerdings mag die kirchliche Wohltätigkeit in dieser oder ähnlicher Weise oft charakterisirt worden sein. Herübergenommen ist die Beschreibung des Marcellus in die Acta Archelai c. 3 (Routh, Reliq. sacr. V [2], p. 41). Auch sonst sind die A. V. in den Acta Archelai nachgeahmt. Vgl. meine ‚Beiträge‘ S. 47—51, wo auch einige Notizen über das weitere literarische Leben des Marcellus zusammengestellt sind. — Z. 31 f. Vgl. unten zu c. 11 Z. 35 ff. Nötig ist es wohl nicht, anzunehmen, daß derartige Zustände, wie sie die obige Erzählung voraussetzt, erst etwa am Anfange des 4. Jahrh. vorhanden waren (vgl. etwa Euseb. h. e. VIII 1, 2: τεκμήρια δ' ἂν γένοιτο τῶν κρατούντων (Diokletian usw.) αἱ περὶ τοὺς ἡμετέρους δεξιώσεις, οἷς καὶ τὰς τῶν ἐθνῶν ἐνεχείριζον ἡγεμονίας, τῆς περὶ τὸ θύειν ἀγωνίας κατὰ πολλήν, ἣν ἀπέσωζον περὶ τὸ δόγμα, φιλίαν αὐτοὺς ἀπαλλάττοντες). Wären sie am Ende des 2. Jahrh. nicht möglich gewesen, so hätte sie die christliche Phantasie sich doch zu bilden vermocht, wie sie das Gespräch zwischen Marcellus und dem Cäsar erfunden hat. — Z. 35 schenkst du es: cod.: dona. Die Aenderung in donas (Li) ist notwendig. — Z. 38 Es mag vorgekommen sein, daß reiche Männer, die sich der Häresie zuwandten, ihren Anhang nach sich zogen. — Z. 40 cod.: paenitetur in benefaciendo. Die Verbindung mit in finde ich allerdings nicht bezeugt. — Z. 41 f. Die Begründung ist seltsam. Oben hieß es: Gott sieht nur, wer an ihn glaubt; hier: Gott erkennt, wer wohltut. In den Gedankenkreis des 2. Jahrh. paßt das ausgezeichnet. Von dem Gedanken ausgehend, daß Gott nicht erkannt werden könne (vgl. oben p. 47 18: deus numinis inenarrabilis), legt der Verfasser den Nachdruck auf die Taten des Christen. Eine genaue Parallele zu diesen Worten kenne ich nicht. Jedenfalls sind sie nicht gnostisch. — Z. 44 f. Es ist ein alter Vorwurf gegen die Lehrer der Christen, Betrüger zu sein. Nicht immer ist er in so drastischer Weise erhoben worden, wie in Lucians Peregrinus Proteus. — S. 401, Z. 1 unseres Herrn: Es ist Christus gemeint (wie aus den praecepta eius hervorgeht) und nicht zu übersetzen: wenn du mit unserm Herrn etwas Erbarmen hast, so daß hier die Diener des Marcellus sprächen. — Z. 4 von großem Schmerze: cod.: dolore malo. H. Usener: dolore magno; vgl. p. 56 19. — Z. 5 ff. Sehr verwandt ist diese Rede über den Teufel mit A. Tho. 44 und 32. — Z. 6 von Bösen: d. h. der Teufel. — Z. 7 Von dem (großen) Feuer ist oft in der Schrift und in der altkirchlichen Literatur die Rede, so daß es sich nicht verlohnt einzelne Stellen anzuführen. Aber wo findet sich die Verbindung: „der Teufel nährt sich das große Feuer“? Der Teufel als der Anstifter alles Bösen z. B. der Verfolgung gegen die Christen in dem Schreiben der Gemeinden von Lyon und Vienne bei Euseb., K.G. V 1. — Z. 7 f. Die Epitheta, die dem Teufel gegeben werden, können nicht durchweg aus der Schrift stammen, sie geben die vulgäre Anschauung vom Teufel wieder. — Z. 8 den ersten Menschen: priorem hominem. — Z. 10 ein körperliches Band: Hier kann die menschliche Sinnlichkeit gemeint sein (vgl. zu dem Ausdrucke vinculum oben c. 2 p. 47 14; Iren. V 21, 3 MPG Bd. 7, 1182 A: per hominem ipsum iterum oportebat victum

eum contrario colligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem . . .; Sch in TU VIII 1, S. 207: „und bis zur Auflösung des Bandes des Fleisches". Richtiger ist es doch wohl an die Bande des Todes zu denken; vgl. Testam. D. n. Jesu Christi I, 28 (ed. Rahmani, p. 59): Sub ipso occubuit mors, quae per crucem devicta fuit; dirupta sunt eiusdem vincula . . . Iren. III 22, 4 MPG Bd. 7, 959 B und dazu Harnack, Lehrb. der DG. I[3] 550, Anm. 1. — Z. 10 f. Frucht, die ganz bitter ist: Woher dies genommen ist, weiß ich nicht; die ῥίζα πικρίας in den oben angeführten Schriftstellen erklärt es doch nur halb. Vgl. A. Tho. 44, p. 161 $_{16}$ f. Das Süße ist das Bild des Guten, das Bittere des Bösen. So war die Frucht, die den Stammeltern den Tod brachte, bitter. In diesen Gedankengang gehört das Herrnwort des Aegypterevang. an Salome (Apokr. S. 23 $_{4}$ f.). Auch Ch. Taylor, The Oxyrynchus Logia and the apocryphal Gospels, Oxford 1899 hat das Wort S. 103 f. mit dem Sündenfall in Zusammenhang gebracht. Es sei noch hingewiesen auf fragm. 16 des Melito (ed. Otto, Corpus Apol. IX, p. 422): Amari fuerunt clavi tui (= Israels) et acuti; amara lingua tua, quam acueras; amarus fuit Judas, quem corruperas; amari fuerunt falsi testes tui, quos produxeras; amara bilis tua, quam condieras; amarum acetum tuum, quod paraveras; amarae manus tuae, quae plenae sanguinis erant. Das Bild vom Süßen als dem Guten, Göttlichen, dem Bitteren als dem Schlechten, Teuflischen muß sehr geschätzt gewesen sein. So sagt auch das Muratorische Fragment, Z. 67 f.: fel enim cum melle misceri non congruit, von häretischen Schriften, die nicht mit kirchlichen zusammengestellt werden dürfen. Epiph. haer. 34 c. 23: τῶν καρπῶν τὴν πικρίαν (= Irrlehren); 26 c. 1: ὥσπερ ἀπὸ πικρίας καρποί (= Irrlehrer) ed. Oehler I a p. 478. 168. Merkwürdig sind die Worte bei Prokop von Gaza comm. in Leviticum MPG Bd. 87, 1, 741 f.: Exemplo sit Simon Magus, qui adhuc detinebatur felle amaritudinis, et in colligatione iniustitiae. — Z. 14 verstockt: tu Herodis cor indurasti. Es muß hier ein Irrtum vorliegen; denn sonst heißt es: cor Pharaonis indurabat, Iren. IV 29, 2 (MPG Bd. 7, 1064 B). Aber in den Schriftstellen ist nicht der Teufel das Subjekt, sondern Gott. Wenn nicht jener Irrtum vorläge, wäre die Stelle bedeutsam. Denn sie würde uns zeigen, daß auch unser Autor sich den Vorstellungen derer genähert hat, die den Gott des Alten Testaments für einen bösen hielten. Als ein Anzeichen für Gnosticismus hat den Ausdruck auch James genommen (TSt V 1, 1899, p. XVIII). In der Tat haben die Marcioniten (Iren. IV 29, MPG Bd. 7, 1063 f.) sich auf die Verstockung Pharaos und seiner Diener berufen, um nachzuweisen, daß der Gott der Verstockung nicht der Gott Christi sein könne. Das Versehen, das unserem Autor passirt ist, für Pharao Herodes einzusetzen, läßt es richtiger erscheinen, sich auf unsere Stelle nicht zu berufen, um den gnostischen Charakter unserer Schrift zu erhärten. (Gegen die marcionitische Deutung auch Origenes περὶ ἀρχῶν III 9 MPG Bd. 11, 264; übrigens sagt auch das Buch der Jubiläen 48 $_{17}$, daß der Fürst Mastema (= der Teufel) die Herzen der Aegypter verstockte und verhärtete.) — Z. 16 Mit dem evangelischen Bericht stimmt das nicht zusammen; aber vgl. Joh. 18 $_{28}$. Auch auf das Petrusevang. geht dieser Satz nicht zurück. Die Erwähnung des Herodes in der Nähe des Kaiphas führt Zahn G.K. II, S. 851 Anm. 2 zurück auf Lk. 23 $_{7}$. AG. 4 $_{27}$. — Z. 20 Feuerbrand: zu titio vgl. die neuentdeckten Tractatus Origenis ed. Batiffol, p. 204. Der Verfasser (Novatian?) kämpft gegen die Anschauung der simpliciores, die in titio den Teufel sehen. — Z. 22 Der Teufel wird sehr häufig schwarz vorgestellt; vgl. das schwarze tanzende Weib in c. 22 p. 70. Ein schwarzzottiger Teufel kommt auch in dem äthiopischen Certamen apostolorum vor (Li I 619 f.). ὁ μέλας für den Teufel findet sich im Barnabasbriefe 4, 10; vgl. 20, 1 [vgl. Athan. vita Antonii 6]. Auch der τόπος κολάσεως ist ganz finster, wie das Gewand der dort Befindlichen (Petrusapok. $_{21}$ bei Dieterich, Nekyia, S. 4). Visio Pauli 39 (TSt III 3, p. 31 $_{24}$: schwarze Gewänder kennzeichnen die Jungfrauen, die ihre Jungfräulichkeit verletzt haben. Man denke auch an den Gegensatz der τέκνα φωτός und der τέκνα ἀπωλείας. Herakleon bei Origenes in Joh. XXI (MPG Bd. 7, 1320 B) nennt die Teufel: γεέννης τέκνα καὶ σκότους, καὶ ἀνομίας καὶ ὄφεων καὶ ἐχιδνῶν γεννήματα.

Auch Origenes' Vorstellungen von den Dämonen gehören hierher. Im Hirten des Hermas erscheinen die Laster im schwarzen Gewande (similit. IX, 9. 5; 13, 8; 15, 3). — Z. 25 Anfang der Schlechtigkeit: Der Gedanke ist freilich 1. Joh. 3 8 anders gewendet. — Z. 29 Kleider der Finsternis: Vgl. die Vorstellung von den dunklen Gewändern in der Petrusapok. in der zu Z. 22 angeführten Stelle. — Z. 29 fremde Türen: Const. apost. VIII 11 (MPG Bd. 1, 1089 D): μήτε ἀνοιχθῇ ἡ θύρα, κἂν πιστός τις ᾖ. — Z. 30 f. Von Rhodon (Euseb. h. e. V 13, 4) wird Marcion ὁ Ποντικὸς λύκος genannt. — Z. 31 Die Bezeichnung der Christen als der Schafe, der Gemeinde als der Hürde (μάνδρα) braucht nicht erst belegt zu werden. Sehr häufig ist sie z. B. in adv. aleatores (vgl. Anm. von Miodoński zu 2, 6). Dafür liefern auch die monumentalen Quellen reichliche Belege, freilich meist erst für eine spätere Zeit. — Z. 32 Den Anstoß zu dieser Rede über den Teufel hat vielleicht AG. 13 10 gegeben. Für die Vorstellungen vom Teufel ist sie noch nicht genügend ausgenutzt. Woher die einzelnen Züge kommen, bedarf noch der Untersuchung. Sie ähnelt am meisten einem Stücke, das Li II 1, S. 233 f. aus einer Hs. der Bibliotheca Angelicana in Rom in Uebersetzung mitteilt. Der Oberste der Dämonen sagt: „Ich bin der Teufel des Trugs, der Drache, der durch die Scheidewand ins Paradies eindrang und die Eva verführte. Ich bins, der den Kain anstiftete, seinen Bruder Abel zu töten, der das Ohr des Pharao verstockte, der die Israeliten in Knechtschaft schlug, der den Judas verleitete, Christum zu verraten. Ich bins, der die Buße hasset und die Sünde liebt. Ich bin der Gehilfe der Hellenen und der Feind der Christen. Ich habe die Juden verleitet, Christum zu kreuzigen und den Barrabas freizugeben. Durch mich haben sie die Propheten getötet. Denn ich bin aus eigenem Antriebe böse (αὐτεξούσιος γάρ τῇ κακίᾳ μου), denn ich bin der Oberste der sechshundert Engel, die das Gebot Gottes übertreten haben und aus dem Himmel gefallen sind. Denn ich habe auch den Heiland, da er Hunger litt, in der Wüste versucht; ich habe den Brüdern des Joseph den Neid eingepflanzt. Durch mich kommt die Lüge und die Heuchelei und die Verläumdung und der Hochmut, durch mit Selbstüberhebung und eitles Rühmen. Denn ich bin der Fall (?) in meiner Bosheit (ἐγὼ γάρ εἰμι πτῶσις ἐν τῇ κακίᾳ μου)". Dies Stück sieht aus wie eine Dublette zu dem Abschnitte unserer Actus. (Zu der Rede vgl. auch A. J. 84 Aa II 1 p. 192.) Was es mit ihm verbindet, ist ebenso interessant, wie das, was es von ihm trennt. Auffällig ist und wird noch der Erklärung bedürfen, warum unser Autor von der Vorstellung, die den Teufel eine Schlange oder einen Drachen nennt, keinen Gebrauch gemacht hat. Hierüber wird sich aber erst etwas sagen lassen, wenn die Vorstellungen vom Teufel im christlichen Altertum einmal ganz genau untersucht sein werden. In anderen ähnlichen Stücken ist die Schlange nicht vergessen; so in der Acta Archelai c. 33 (Routh, Reliq. sacr. V [2], 122—126) und in den A. Tho. 32. Hier waltet aber der Unterschied, daß nicht der Oberste der Teufel spricht, sondern sein Sohn. Die in den A. V. genannten, vom Teufel verführten Personen werden auch hier sämtlich genannt: prior homo (Eva), Judas, Herodes, Pharao, Caiphas, wenn auch in anderer Reihenfolge. Eine wörtliche Entlehnung ist nicht erfolgt; daß beide Schilderungen nicht unabhängig von einander sind, lehrt der Ausdruck πυρώσας (Aa II 2, p. 149 6 vgl. hier p. 56 2: inflammasti). Daß die A. V. die A. Tho. (oder ihre Vorlage) benutzt haben und das Verhältnis nicht umgekehrt ist, beweist das oben zu c. 8 Z. 14 bemerkte Versehen, das die A. Tho. nicht haben. Etwas Sicheres über die Abfassungszeit unserer Actus läßt sich aber so nicht gewinnen, weil die uns vorliegenden Texte der A. Tho. und der A. V. nicht die ursprüngliche Gestalt der Akten geben; nur soviel läßt sich schließen, daß der Verf. der A. V. nicht derselbe Mann sein kann, der die A. Tho. geschrieben hat. — Z. 34 Die Vulgata hat AG. 2 47 dominus autem augebat, qui salvi fierent. — Z. 35 Es ist als ob der Novellist vergessen hätte, daß Petrus gar nicht schnell genug nach Rom kommen konnte, um die Verhältnisse ins rechte Gleis zu bringen; vgl. oben c. 6 gegen Ende. Freilich war es ja wohl geboten, den Petrus erst einmal mit den Römern zusammenkommen zu lassen. — Z. 37 exiliens

de synagoga. exilire soll wohl das Eilige andeuten. Von einer Synagoge ist vorher nicht die Rede; und darum ist es wahrscheinlich, daß synagoga als Versammlung aufzufassen ist. Der lateinische Uebersetzer scheint aber an eine Synagoge gedacht zu haben. Ueber Synagoge als Versammlung und Versammlungshaus in christlichem Sprachgebrauch vgl. Harnack in ZwTh Bd. 19, 1876, S. 104—108; Die Mission, S. 292. — Z. 42 f. Hier weiß der Pförtner nun auf einmal, daß Petrus vor ihm steht, obgleich er vorher gesagt hat, er wüßte nicht, ob der vor ihm stehende Petrus sei. Derartige Widersprüche gehören ebenso zur Oekonomie des Novellisten, wie die großen Volkshaufen, die Petrus folgen. Dieser Zug ist unseren A. V. mit den A. P. et Th. gemeinsam. Man hat nur immer Grund, sich zu wundern, daß es überhaupt noch Heiden in Rom gibt. Wie Simon erkannt hat, daß Petrus nach Rom gekommen sei, wird nicht gesagt; es soll damit doch angedeutet werden, daß der Verfasser auch Simon im Besitze wunderbarer Kräfte, also hier der Hellseherei, glaubt. Aehnlich auch in den Ps.-Clementinen rec. I 74 (MPG Bd. 1, 1248 A): et inter haec, nescio unde cognito adventu meo, ipse mandat ad me (Petrus) Simon. — S. 402, Z. 5 wunderbares Zeichen: cod.: mirabilem nostrum. Li: mirabile monstrum. — Z. 8: Redende Tiere kommen auch sonst vor, und nicht nur in der apokryphen Literatur (vgl. den Index bei Li im Ergh. unter ‚Tiere'). Wer die redende Eselin Bileams vertrug 4. Mos. 22 28, brauchte an andern redenden Tieren keinen Anstoß zu nehmen. Unserem Autor mochte zu Hilfe kommen, daß die Cyniker wirklich auch als Hunde bezeichnet wurden (z. B. Philostrat vita Apollon. VI 31). Man muß aber im 2. Jahrh. viel von redenden Tieren gefabelt haben; Lucian verspottet derartige Sagen in seinem ὄνειρος ἢ ἀλεκτρυών c. 2 f. (ed. Sommerbrodt II 2 p. 121 f.). Die redende Eselin (und nicht die redende Schlange) ist wohl die Stammmutter der redenden Tiere; das redende Fohlen in den A. Tho. 40 kennt auch seine Herkunft genau. Es ist zu beachten, daß auch 2. Petr. Bileams Eselin erwähnt (2 15 f.). Da unser Autor auch sonst die Petrusbriefe berücksichtigt, so hat er wohl auch aus 2. Petr. und nicht aus dem A. T. sich das Vorbild für den redenden Hund geholt. Trotz der redenden Pferde bei Homer und trotz der redenden Sphinx (auch in A. An. et Matthiae Aa II 1, p. 80 f.) ist die Vorstellung wohl nicht griechisch, sondern semitisch. Uebrigens hat der „redende Hund" großen Eindruck gemacht; ein klassischer Zeuge dafür und überhaupt für die Wichtigkeit, die man dem Wunder der redenden Tiere beimaß, ist Commodian (um 250? vgl. Ha II 2, S. 442) in seinem carmen apol. (ed. Dombart CSEL XV) 623 ff. s. o. S. 367; vgl. auch TSt II 3, p. 54 f.). Die Zusammenordnung der redenden Eselin und des redenden Hundes in diesen Versen ist lehrreich. Daß der redende Hund aus keiner andern Schrift, als aus der unsern genommen ist, geht aus den Worten: „Du wirst von Petrus gerufen" hervor. Der redende Säugling geht ebenfalls auf unsere Akten zurück c. 15; hier ist er freilich 7 Monate alt und bei Commodian spricht er im fünften. Es läßt sich dieser Irrtum wohl auf einen Schreib- oder Gedächtnisfehler zurückführen (vgl. auch Harnack II 1, S. 551). [Fälle, wo bei der prophetischen Begeisterung in den Cevennen um 1700 Kinder von etwa 15 Monaten reden, bei Th. Fliedner, Buch der Märtyrer III 560. Man wird auch an Cyprian epist. 16, 4 erinnert.] Dagegen ist der sprechende Löwe noch nicht gefunden. Denn die Theklaakten, in denen man ihn wieder erkennen zu können geglaubt hat, berichten doch nicht davon (Aa I 255. 259). Den V. 627: Paulo praedicanti dicerent ut multi de illo verstehe ich nicht; ist etwa muli zu lesen? Sprechende Esel kommen auch in den A. Tho. c. 38, Bo p. 30, und p. 52 ff. vor. Ueber den sprechenden Löwen und über diesen Vers Commodians vgl. Sch Acta Pauli S. 163 f.; Krüger in ZnW V 2. (Ein redender Leopard und ein redender Bock in den Acta Philippi c. 94—101 Aa II, 2, p. 36—39. Eine redende Löwin in den Acta Xanth. et Polyx. c. 30 TSt. II, 3 p. 79 20 ff., ein redendes Kamel in der Narratio Zosimi c. 17 l. c. 106 29.) Philastrius von Brescia schreibt in seinem diversarum haereseon liber 60 (88) CSEL Bd. 38, ed. Marx p. 48 [Apokr. S. 351]): ... unde et habent Manichei et alii tales Andreae beati et Johannis Actus evangelistae beati, et Petri similiter beatissimi apostoli, et Pauli pariter

beati apostoli: in quibus quia signa fecerunt magna et prodigia, ut et pecudes et canes et bestiae loquerentur, etiam et animas hominum tales uelut canum et pecudum similes inputauerunt esse heretici perditi. Man wird behaupten können, daß Philastrius unter den Schriften, die er erwähnt, auch an unsere A. V. gedacht hat. Freilich findet sich in ihnen die Vorstellung nicht, daß die Seelen der Menschen ähnlich oder gleich seien den Seelen von Hunden und Schafen. Es geht aber nicht an, wie es neuerdings A. Dufourcq versucht hat, diese Stelle zum Beweis dafür zu nehmen, daß die A. V. manichäischen Ursprungs wären (De Manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris, Paris 1900, p. 38—41; Étude sur les gesta martyrum romains, Bibliothèque des écoles françaises, fasc. 83, Paris 1900, p. 324. 327. 328. 331. 334). Nur so viel läßt sich feststellen, daß sie bei den Manichäern gelesen worden sind. Manichäisch ist in den Petrusakten nichts; aber der „gnostische Schein" kann allerdings für einen Autor, der derartige literarische Produktionen möglichst spät anzusetzen versucht, die Ursache werden, sie den Manichäern zuzuweisen. Schließlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß der „redende Hund" auch seine bildnerische Verkörperung gefunden hat: auf dem Deckel des Sarkophages in der Kathedrale zu Mantua (Garrucci, Storia dell' arte cristiana tav. 320, 2); in Verona in der Krypta von S. Giovanni in Valle (Garrucci tav. 333, 1), beide Male in Verbindung mit der Darstellung Daniels, der dem Drachen das tötende Brot reicht (Dan. 14 26 LXX). Die Sarkophage gehören wohl dem 4./5. Jahrh. an. Endlich ist noch eine Darstellung, aber nur in Zeichnung erhalten aus Nimes, bei Le Blant, Les sarcophages chrétiens de la Gaule, Nr. 136, p. 114. Daß diese Darstellungen in Oberitalien und in Südfrankreich erhalten geblieben sind, ist höchst bezeichnend. Dies entspricht fast genau der Art, der Erhaltung der A. V., des falschen Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern in lateinischer Sprache, der Theklaakten in lateinischer Sprache (vgl. Harnack, Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die Acta Pauli, TU N. F. IV 3 b, S. 20. 22; was hier durch den Befund der literarischen Quellen erwiesen ist, gilt mutatis mutandis auch von den monumentalen). Auf römischen Sarkophagen ist mir eine derartige Darstellung nicht bekannt. — Z. 9 unaussprechlich: inenarrabilis; wie oben (p. 47 18). — Z. 10 cod.: in medio conventu suo. — Z. 12 Von der Verführung „einfacher Seelen" ist immer die Rede gewesen, wenn die Kirche ihren Gegnern nicht so recht mehr etwas zu erwidern wußte. Besonders oft hört man darüber in der antiarianischen Literatur klagen, aber auch schon früher. — Z. 13 stürzte sich: cod.: impetum faciens. — Z. 17 Der Hund leistet sich den Superlativ inprouissime, während Petrus nur inprobe gesagt hatte (p. 57 11). Ebenso setzt der Hund für sollicitator seductor ein. — aber: cod.: enim. — Z. 18 den unglaublichen Vorgang: cod.: visum. Es soll damit angedeutet werden, daß Simon hier eine Kraft zum Wundertun bemerkt, die größer ist als die seine.

10 Z. 20 ff. Den Glauben durch die tollsten Wunder hervorzubringen, ist den Legendenschreibern eigentümlich. Die Kraft Christi besteht darin, größere Wunder zu tun, als die Magier. Je toller das Wunder, desto besser. Eine Steigerung in den Wundererzählungen ist augenscheinlich: erst der redende Hund, dann der wieder zum Leben gebrachte geräucherte Thunfisch, — dann die verschiedensten Totenerweckungen. Unser Autor verlangt auch nur den Glauben an die Wunder. Es ist dies doch wohl eine Konsequenz aus seiner Anschauung von der Unbegreiflichkeit Gottes. Alles was göttlich ist, ist unbegreiflich; aber er dachte auch: alles was unbegreiflich ist, ist göttlich. Wir haben keinen Grund, wegen seiner tollen Wundergeschichten unser Stück möglichst spät anzusetzen; ja ich glaube, sie sind ein Grund für möglichst hohes Alter. Die religiöse Phantasie ist im 3. Jahrh. nicht mehr so angeregt gewesen, wie im 2. Auf dem Boden Kleinasiens herrschte im 2. Jahrh. das selbständigste, aber auch verworrenste religiöse Leben. Und erst wenn man zu den Erscheinungen des Marcionitismus und Montanismus die Vorstellungen hinzufügt, wie sie in unserem Buche sich finden, erhalten wir ein nahezu vollständiges Bild des religiösen Lebens. — Darauf braucht nur im Vorübergehen auf-

merksam gemacht zu werden, daß Petrus auftritt wie ein Magier der Kaiserzeit. Aber er überbietet in der Kraft Christi den Magier. Die Erzählungen Lucians von Peregrinus Proteus und von Alexander von Abunoteichus und der Apollonius von Tyana des Philostrat bilden zudem die genauen Parallelen zu der Schriftgattung der Acta apostolorum. Einige Bemerkungen darüber finden sich in meinen ‚Beiträgen' S. 17 ff. — 23 Im Munde des Marcellus nimmt sich die Berufung auf den „wahren" Glauben gut aus. Ob der Autor mit solchen Worten eine Tendenz verfolgt hat, kann ich nicht erraten. Der Ausdruck uera fides klingt ein wenig verdächtig. Die Berufung auf die Güte und Barmherzigkeit Christi wie oben c. 8, p. 55 20 f. — Z. 24 f. Es schwebt wohl ein Wort vor, wie Mt. 5 44 oder 1. Joh. 2 9. 11 oder ein ähnliches. In der obigen Fassung kenne ich kein Herrnwort. Vielleicht hat der Novellist absichtlich die unbestimmte Fassung gewählt. Aehnliche Aeußerungen finden sich als der „kurze Inhalt des Christentums" öfter in den Schriften des 1. und 2. Jahrh. Interessant ist hier die Berufung auf Paulus. Derartige Worte, die sich aus dem Zusammenhange nicht loslösen lassen, zeigen deutlich, daß eine Trennung der drei ersten Kap. unseres Stückes von den folgenden nicht angängig ist. — Z. 25 Wenn Simon eine Maske für Paulus wäre, oder unser Stück eine antipaulinische Tendenz hätte, würde der Verfasser nicht so haben schreiben können. — Z. 27 ne in animo inducas delictorum meorum; nämlich vor den Herrn. Vgl. das Folgende. — Auch das gehört zu den Eigentümlichkeiten des Novellisten, daß er möglichst starke Ausdrücke liebt. Bettelnde Pilger von der Tür weisen (p. 55) kann man doch nicht Verfolgung nennen. Aber im Munde des reumütigen Marcellus erklären sich die starken Ausdrücke. — Z. 28 procurator = οἰκονόμος, c. 39 p. 98 4 (der Lateiner übersetzt procurans). — Z. 29 übergeben: cod.: tradidi lies: tradi. — Z. 31 Simoni iuueni deo; das ist übersetzt aus νέῳ θεῷ. (Eine interessante Parallele dazu bieten die A. Tho., indem sie Christus den νέος θεός nennen z. B. p. 186 8 u. ö.) „Questa frase è la traduzione d'una formola nota nella greca epigrafia e numismatica: che si adoperava appunto nel rappresentare gli imperatori sotto le sembianze di qualche divinità" (de Rossi, im Bullettino di archeologia cristiana 4. Serie, I, 1882, p. 107 f.). Eine Zusammenstellung der hierhergehörigen epigraphischen Formeln und eine Darlegung ihrer Bedeutung wäre erwünscht. Zuletzt hat über die dem Simon gesetzte Statue geschrieben: P. Lugano im Nuovo Bullettino di archeologia cristiana VI, 1900, p. 29—66, in seinem Aufsatze Le memorie leggendarie di Simon Mago e della sua volata, doch ohne daß er der Ueberlieferung hätte neue Gesichtspunkte abgewinnen können. Der erste, der von einer dem Simon Magus in Rom errichteten Bildsäule etwas weiß, ist Justin der Märtyrer apol. I 26. 56 (p. 76 ff. 154 und die Anmerkungen dazu). Er berichtet in c. 26, daß Simon unter Kaiser Claudius (41—54) wegen der wunderbaren Taten, die er in Rom verrichtete, als Gott angesehen und von den Römern durch eine Statue geehrt wurde. Sie sei errichtet worden auf der Tiberinsel (zwischen den zwei Brücken) und habe die lateinische Inschrift getragen: Σίμωνι δέῳ σάγκτῳ. c. 56 kommt er noch einmal darauf zurück und sagt, daß Senat und Volk von seinen Wundertaten ergriffen worden wären, so daß sie ihn als Gott angesehen und ihm eine Statue gewidmet hätten, wie den andern Göttern, die bei ihnen verehrt würden. Daß sich Justin hier geirrt hat, unterliegt keinem Zweifel; es fragt sich nur, inwieweit er geirrt hat. Im Jahre 1574 wurde auf der Tiberinsel in Rom eine steinerne Basis ausgegraben mit einer lateinischen Inschrift, die beginnt: SEMONI SANCO DEO FIDIO SACRVM. Sie befindet sich in der Galleria lapidaria des Vatikan nicht weit von dem Gitter zum Museum Chiaramonti (Corpus Inscriptionum Latinarum VI 1, Nr. 567). Sofort tauchte die Meinung auf — man lese darüber Lugano l. c. 39 f., — Justin, des Lateinischen unkundig, hätte die dem Semo Sancus geweihte Basis und Statue gesehen und daraus seine Erzählung von der dem Simon errichteten Statue fabricirt. Unmöglich, erklärten die andern; Justin der Heilige kann sich nicht geirrt haben; zumal in einer dem Kaiser eingereichten Apologie wäre das ausgeschlossen. Daß Justin sich aber wirklich durch die dem Semo

Sancus gesetzte Basis hat täuschen lassen, beweist eben die Inschrift, die er anführt; eine andere Frage ist es, ob seine Nachricht, die Römer hätten dem Simon eine Statue errichtet, ganz und gar in das Reich der Fabel zu verweisen sei. Obgleich gewichtige Gründe dagegen sprechen, so kann ich es für so sehr unwahrscheinlich nicht halten, daß von seinem Berichte doch soviel übrig bleibt, daß dem Simon eine Statue errichtet worden sei. Hält man aufrecht, daß Simon eine historische Person und nach Rom gekommen sei, so hat die Errichtung einer Statue gar nichts Auffälliges. Dem ersten römischen Gegenbischof Hippolytus ist in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. eine Statue gesetzt worden, die noch vorhanden ist. Tertullian apol. 46 sagt, daß die Philosophen: facilius statuis et salariis remunerantur quam ad bestias pronuntiantur. Sed merito. Philosophi enim, non Christiani cognominantur. Auch der Geschichtsschreiber Josephus soll nach Euseb. KG. III 9, 2 von den Römern durch eine Statue geehrt worden sein. Auch dem Peregrinus Proteus soll in seiner Vaterstadt eine Bildsäule errichtet worden sein, sie erteilte Orakel (Athenagoras leg. 26; zur Vergleichung dienen Stellen, wie Lucian Nigrinus 29; Timon 51: περὶ τοῦ μὴ ῥᾳδίως πιστεύειν διαβολῇ c. 17 usw.). Also ist es gar nicht ungewöhnlich gewesen, Schulhäuptern wie Simon Statuen zu errichten. Das Zeugnis in unsern Actus kommt hinzu. Der Autor, der ein leiblich gelehrter Mann war, kann seine Erzählung nicht aus Justin entnommen haben; denn dann würde er nicht die Inschrift anders anführen als Justin; ob er aus einer durch Justin beeinflußten mündlichen Ueberlieferung geschöpft und einzelne Züge hinzugedichtet hat, entzieht sich durchaus der Berechnung. Iren. I 23, 1 (MPG Bd. 8, 671 A) und Tertullian apol. 13 gehen auf Justin zurück. Eine neue Notiz bringt Iren. dazu (I 23, 4 MPG Bd. 7, 673 A), indem er erzählt, daß die Anhänger Simons imaginem quoque Simonis habent factam ad figuram Jovis et Helenae in figuram Minervae et has adorant. Davon weiß unser Autor nichts. (Bei Ps.-Clem. rec. II 9 MPG Bd. 1, 1253 A sagt Simon von sich: Adorabor ut Deus, publice divinis donabor honoribus ita ut simulacrum mihi statuentes tanquam Deum colant et adorent.) Das ist auch nicht wunderbar; denn alle diese Autoren Justin, Irenäus, Tertullian — dazu kommt noch Hippolyt, der eine in vieler Beziehung abweichende Erzählung von Simon gibt — geben die römische Tradition wieder, während unser Autor die kleinasiatische Tradition wiedergibt. Daß freilich Irenäus und Hippolyt nichts von der dem Simon gesetzten Statue berichten, ist ein schwerwiegendes Argument gegen die Historicität der Statue. Daß die Menschen im römischen Reiche des 2. Jahrh. keinen Anstoß daran zu nehmen brauchten, daß vergötterten Menschen Statuen gesetzt wurden, lehrt auch das Beispiel des Antinous (vgl. Justin apol. I 29, p. 90 A). Aber eben deshalb beabsichtigt wohl der Autor, es als etwas Schimpfliches hinzustellen, daß dem Simon von seinem Anhänger Marcellus eine Statue errichtet worden sei, wie ja auch Tertullian darüber höhnt, daß Philosophen derartige Auszeichnungen erhielten. — Die Oekonomie unseres Novellisten findet es nicht weiter schwierig, anzunehmen, daß diese von ihm berichteten Vorgänge erst seit dem Weggange des Paulus von Rom möglich waren. Vielleicht aber meint der Verfasser, daß die 2 Monate, von denen Ariston spricht (oben c. 6 p. 52 $_{15}$ f.) die Zeit bedeuten sollen, in der Simon seine Wirksamkeit in Rom ausübte. — Z. 32. Im Texte ist te zu ergänzen. Der Satz nimmt wahrscheinlich Bezug auf AG. 8 $_{20}$. Geringschätzung des Geldes geziemt dem Philosophen, wie man aus Philostrats Leben des Apollonius von Tyana ersehen kann. Sonst erscheint Petrus in unseren Actus nicht gerade unempfänglich gegen Geld; vgl. c. 29, wo er 6000 Goldstücke erhält und c. 10, wo er lachend das Geld einer berüchtigten Hure einstreicht. Vgl. A. Tho. 62. Daß Thomas seine Heilungen und Verrichtungen umsonst tut, wird besonders hervorgehoben. — Z. 34 Der Gedanke deckt sich freilich mit Mt. 16 $_{26}$ nicht völlig; aber es ist öfters ersichtlich, daß unser Autor an biblische Sprüche nur anknüpft. Er hatte sie eben im Gedächtnis; daher kommt die biblische Färbung seiner Sprache. Unserem Stücke ist sie mit den A. P. et Th. gemeinsam. — Z. 37 Auch hier wird wieder deutlich, daß es sich nicht in erster Linie handelt um den Kampf über christ-

liche Sondermeinungen; es steht Messias gegen Messias. Vgl. oben. — Z. 38 f. Man beachte wiederum das üble Zeugnis, das der Nachhaltigkeit der Wirkung von Pauli Predigt ausgestellt wird. Im Munde des Marcellus, der durch Petrus die Verzeihung für seinen Abfall erlangen will, ist diese Redeweise allerdings erklärlich. — Z. 39 oder besser: „in dem Gottesglauben, der in dem Glauben an Christus besteht"? cod.: in fide dei, quae est in Christo. — Z. 40 wankend gemacht: cod.: scandalizatus sum. — Z. 40 f. Diese Entschuldigung war nicht nötig, da ja Petrus selber seine Verleugnung erwähnt hatte, um zu zeigen, daß Gott auch mit der abgefallenen römischen Gemeinde Mitleid haben würde (c. 7). Marcellus hatte freilich diese Rede nicht mit angehört. — Z. 41 f. Man könnte die Worte so auffassen, als wollte Marcellus sagen: Paulus hat Christus nicht in Wahrheit verkündigt. Daran ist aber doch nicht zu denken. — Z. 42 ff. Die Vulgata stimmt in keiner der angegebenen Stellen mit dem Wortlaute des Textes überein. Zahn meint, daß an eine Bezugnahme auf Lk. 17 6 nicht zu denken wäre, wegen der Worte: coapostolis tuis coram te dicens. Das heißt aber der Akribie des Verfassers in Benutzung der neutestamentlichen Schriften zuviel zugetraut. — Z. 44 Ungläubigen: vgl. A. J. 92 p. 196 16 f. — Z. 45 Modicae fidei, quare dubitasti Vulg. Merkwürdig ist, daß Marcellus nicht an die Verleugnung Christi durch Petrus erinnert. Aber das erklärt sich wohl aus der Oekonomie des Novellisten. Er will doch dem Petrus nicht allzuviel schlimme Dinge sagen; für seinen Zweck genügte schon die Erinnerung an die Zweifel. Der Sinn ist nicht zweifelhaft: einen Funken von Glauben (vgl. Senfkorn) traut sich Marcellus noch zu; und da auch Petrus zweifelte und doch Vergebung erlangte, so wird Petrus auch ihm zur Vergebung verhelfen. — S. 403 Z. 1 Nach den Regeln der Grammatik könnte es scheinen, als ob Simon dieses Wort von sich ausgesagt habe. Aber das Subjekt in eum dixisse kann doch nur Christus, nicht Simon (vgl. auch Harnack II 1, S. 555 und Anm. 1) sein, und es scheint sich als sicher zu ergeben, daß die Worte: die mit mir sind, haben mich nicht verstanden, ein Wort Christi sein sollen. Woher der Verfasser sie hat, weiß ich nicht; man könnte an Jes. 1 3 denken, „populus meus non intellexit" (oder auch an Joh. 1 10 f.). Jes. 1 3 ist angeführt von Justin apol. I 37. 63 (p. 108 A. 172 C). Zahn G.K. II 852 ist der Meinung, daß das Wort „geradezu das Fundament der gnostischen Ansicht von der notwendigen Ergänzung der Schrift durch die Geheimtradition enthülle" (s. dagegen Harnack II 1, S. 555). Der Sinn ist aber der: Simon hat das Ansehen des Petrus zu untergraben gesucht, indem er ihn einen Ungläubigen nannte, weil er auf den Wassern in Zweifel geriet (p. 58 4; erzählt ist das freilich in unseren Akten nicht), und zum weiteren Beweise für die Möglichkeit seines Zweifels führt Marcellus als Wort des Herrn an, seine Jünger hätten ihn nicht verstanden — es wird nicht gesagt, ob Marcellus das Wort von Paulus oder von Simon habe — oder mit anderen Worten: die Apostel hätten noch nicht den wahren Christus verkündigt. Aehnlich haben sich gewiß die Führer des Gnosticismus ausgesprochen, nur daß sie sich damit begnügten, zu sagen, sie brächten erst die wahre Anschauung von Christus. So muß sich Marcion das Verhältnis Pauli zu den Uraposteln gedacht haben (vgl. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I ³, S. 265 Anm. 1). Man kann auch auf die montanistischen Propheten mit ihrer Anschauung von der notwendigen Ergänzung der Offenbarung im Parakleten hinweisen (Sch S. 86 f. faßt die Worte hic Simon als eine in den Text eingedrungene Glosse. Diese Annahme ist unnötig). Vgl. noch oben S. 16, Nr. 14. — Z. 2 die Hände aufgelegt: Davon wissen unsere Evangelien nichts. Es ist die Uebertragung der verbreiteten Anschauung, daß die Apostel durch Handauflegung Bischöfe eingesetzt hätten; um die Tradition zu wahren, mußte auch Christus den Aposteln die Hand aufgelegt haben. — Z. 4 fliehe: Vgl. A. P. et Th. 31, p. 258 3. — Z. 8 Ruhm und Preis: gloria et claritudo. — Z. 9 Die Verbindung von ἔπαινος δόξα τιμή finde ich nur 1. Petr. 1 7; ein Beweis dafür, daß unser Verfasser gern die Petrusbriefe benutzt. Wann die obige Form der Doxologie aufgekommen ist, weiß ich nicht; neutestamentlich ist sie nicht;

auch z. B. in dem 1. Clemensbrief an die Korinther findet sie sich nicht. Die Entwicklung der Doxologie bedarf einer Untersuchung. — Z. 10 Sehr viel Grund zu dieser enthusiastischen Aeußerung hat Petrus freilich noch nicht; er muß ja gleich im folgenden Kap. Marcellus daran erinnern, daß er versprochen habe, im Glauben fest zu sein. Doch kann das uns auch auf Petrus und die Apostel bezogen werden, die erst nach Versuchungen standhaft geworden sind. — Z. 13 cod.: errat. Die Umänderung, die in der Anm. vorgeschlagen ist: peccat ist nicht notwendig. errat ist wohl gesagt im Hinblick auf die Schafe, von denen gleich die Rede ist. Das Bild von dem irrenden Schafe ist häufig gebraucht: Simon hat nach Iren. I 24, 2 (MPG Bd. 7, 675 A) und Tertullian de anima 14 seine Begleiterin Helena mit der ovis perdita identificirt. Auch bei Iren. I 16, 1 (MPG Bd. 7, 629 B) reflektiren die Marcosier auf die ovis perdita, ebenso wie auf die drachma perdita. — Z. 14 richtig leiten: cod.: conuertere. — Z. 15 Const. apost. II 43: διασκορπίζειν τὰ τοῦ κυρίου ἀρνία (MPG Bd. 1, 704 A; vgl. auch Const. apost. II 56; MPG Bd. 1, 724 A und VIII 8, Bd. 1, 1084 AB). — Z. 18 ja: cod.: etiam.

11 Z. 23 Die Heiligen des Herrn sind gegen Lachen sehr empfindlich; Veranlassung, Satire zu üben, haben sie ja reichlich gegeben, und lucianische Stimmung war in der alten Welt sehr verbreitet. Dem gebildeten Römer erschienen die Apostel der Christen als komische Figuren. Die Apologeten haben oft gegen die Anschauung aufzutreten gehabt, daß die Anschauungen der Christen lächerlich wären. Origenis tractatus ed. Batiffol, p. 26 14: Das Lachen der Sarah bedeutet, quod populus christianorum ... risum in hoc seculo ab incredulis esset passurus. — Die hier erzählte Geschichte von dem dämonischen Jüngling hat eine frappante Aehnlichkeit mit einer von Philostrat vita Apollonii IV 20 berichteten. Auch hier lacht der Jüngling bei ernsten Sachen; das wird auf einen Dämon, der ihn in Besitz hat, zurückgeführt; der Dämon schreit wie ein Gebrannter oder Gefolterter; Apollonius befiehlt ihm, sichtbar auszufahren. Da schreit er: das Standbild dort will ich umwerfen, und weist auf eine Statue bei der Königshalle. Sie stürzt auch wirklich um. Der Jüngling selber benimmt sich nun wie ein Erwachender. Es ist schwer, einen Zusammenhang zwischen beiden Erzählungen nicht anzunehmen. Aber welcher gebührt die Priorität? Statt der Annahme, die Vita Apollonii hätte die A. V. benutzt, empfiehlt sich die andere mehr, beide gingen auf eine gemeinsame Quelle zurück. Es ist nicht nötig, anzunehmen, daß diese gemeinsame Quelle schriftlich fixirt war. Es werden eine ganze Reihe ähnlicher Erzählungen im Umlauf gewesen sein; einer erzählte sie dem andern und niemand wußte, woher sie kamen. — Bei Lucian Φιλοψευδής 16 (ed. Sommerbrodt III, p. 93) wird als bekannter Dämonenaustreiber „der Syrer aus Palästina" genannt. Ion erzählt dort, daß er einst einen schwarzen und rauchfarbenen Dämon habe ausfahren sehen. — Z. 24 stürzte heftig: cod.: „impetum fecit in atrio domus". Die Wut des Dämonischen ist wohl AG. 19 16 nachgebildet. — Z. 26 Streit: cod.: contio. Li contentio. — Z. 29 mysterium, d. h. das Wunder, das Petrus durch den Hund hat tun können. mysterium hat in dem Sprachgebrauch des 2. Jahrh. eine mannigfache Anwendung erfahren. Man kommt wohl am nächsten, wenn man in dem Worte das „Geheimnisvolle" findet. So kann auch ein Wunder, wie hier, als mysterium bezeichnet werden. Einige Bemerkungen über Sinn und Gebrauch des Wortes werden weiter unten zu geben sein. — Z. 29 f. Warum hier der Dämon, der in dem Jüngling ist, weissagt, wird nicht ersichtlich; gewiß in Anlehnung an neutest. Erzählungen, die Aehnliches berichten. Dämonen weissagen und tun auch Wunder. Sie erweisen sich dadurch als übernatürliche Wesen. Aber es ist doch nichts Richtiges. Anders als durch die Wirkung von Dämonen könnte man sich ja die Wirkung der Magier nicht erklären. Offenbar soll hier gezeigt werden, daß die in Petrus wirkende Kraft der dämonischen über ist; vgl. Justin dial. 85, p. 306 B: durch Christus wird jeder Dämon, der beschworen wird, besiegt und unterworfen. — Der Tod des Hundes trifft auch wirklich ein. Vgl. c. 12 p. 60 20 und zu c. 22 Z. 36 f. — Z. 33 stürzte er vor: cod: expulit se. Vielleicht ist extulit se zu lesen. — Z. 34

Durch diese Bemerkung soll die übernatürliche Kraft des Dämon angezeigt werden. Es scheint, als ob der Dämon sich als Dämon der „Zerstörung" erweisen sollte. Mit dieser Tat ist er aber aus dem Jünglinge ausgefahren. — Es sind auch auf ganz natürlichem Wege eine große Menge antiker Marmorstatuen zerschlagen worden und in die Kalköfen gewandert. — Z. 35 aber: cod.: enim. Umstellen wird man den Satz nicht wollen. — Z. 36 Eine bloße Erinnerung an die römische Kaiserzeit kann das nicht sein; vielmehr versetzt uns die Erzählung in eine Zeit, in der die Verehrung des Kaisers noch lebendig war. Zu einer genaueren Datirung unsres Stückes reicht freilich dieses Argument nicht aus. — Z. 37 Spionen cod.: de curiosis. Vgl. Sueton Augustus 27. Cod. Theodos. 12, tit. 27. — Z. 35 ff. In meinen ‚Beiträgen' S. 38 ff. habe ich es, gestützt auf die vorliegende Erzählung und auf Tacitus annales I 74, wahrscheinlich zu machen gesucht, daß der Senator Marcellus einer vagen Erinnerung an den bithynischen Prätor Granius Marcellus seine Entstehung verdankt, und daß darum der Verfasser der Petrusakten ein Kleinasiat, genauer gesprochen ein Bithynier, war. Ueber seine Arbeitsweise erhalten wir dadurch eine interessante Auskunft. Ueber Inschriften, in denen Granius Marcellus genannt wird, vgl. M. Ihm im Hermes Bd. 37, 1902, S. 159 f. v. Dobschütz (ThLZ 1903 Nr. 21), an der römischen Auffassung der A. V. festhaltend, meint: die Auffassung des Marcellus der tiberianischen Zeit als Christ erklärt sich offenbar (!) aus dem Christsein eines Nachkommen. Das ist eine Verlegenheitsauskunft, und nicht einmal eine gute. Er hat mich weiter dahin mißverstanden, daß ich nur die römisch-papalen Tendenzen der A. V. zurückgewiesen hätte. Aber auch aus meinen Ausführungen geht zur Genüge hervor, daß ein Mann nicht in Rom geschrieben haben könne, der, so oft er Rom erwähnt, stets beweist, daß er Rom nur dem Namen nach gekannt hat. Ich habe aber über die nichtrömische Abfassung so kurz wie möglich gesprochen, weil ich die Kenntnis von Zahns resp. auch Harnacks Anschauungen bei dem Leser voraussetzte. Wenn ich v. Dobschütz recht verstehe, so wird er meine Auffassung unter den „Versuch rechnen, das Zeugnis für römisches Martyrium des Petrus zu entkräften" (ThLZ a. a. O.). Es gehört in der Tat ein starker Schwung der Phantasie dazu, die sicherste Tatsache, die wir aus den A. V. entnehmen können, nämlich die, daß ihr Verf. Rom nur dem Namen nach kennt, im Interesse einer eingebildeten „Unbefangenheit" zu eliminiren. Es wird mir immer rätselhaft bleiben, daß Harnack II 2 S. 172 f. Anm. 3 v. D.' Einfall unbesehen übernommen hat. Muß man etwa daraus, daß der Boden, für den sich der Verf. allein interessirt, Rom ist, schließen, daß er auch dort geschrieben hat? — Nehmen wir zu der Annahme, der Verf. der Petrusakten sei ein Kleinasiat, die Beobachtung hinzu, daß sich zwischen den Petrusakten und den Theklaakten zahlreiche Aehnlichkeiten finden, so können wir auch für unsere Akten Nutzen ziehen von dem, was Tertullian de bapt. V 7 (Apokr. S. 366. Harnack II 1, S. 496. 504. Zahn G.K. II 892 ff.) über den Verf. der A. P. sagt. Dadurch läßt sich die historische Stellung der Petrusakten deutlich machen. Nicht als ob der Verfasser ein Häretiker gewesen wäre, aber seine Schrift balancirte doch auf der Grenze dessen, was die Großkirche zuzulassen gesonnen war. Dadurch würde sich der „gnostische Schein" erklären. Aus der Umgebung des Gnosticismus, Marcionitismus, Montanismus würde sich diese Schriftstellerei erklären lassen. Auch die Stellung des Petrus, der doch nicht in erster Linie als der alle anderen überragende Apostel auftritt, sondern nur ein von Paulus zeitweilig verlassenes Arbeitsfeld wieder zu bebauen hat, empfinge durch Tertullians Worte Licht. Daß freilich jene Absetzung des Presbyters die Benutzung der Paulusakten auch in kirchlichen Kreisen nicht gehindert hat, zeigt Origenes; vgl. weiter unten, ebenso steht es mit den A. V.; aber es gehörte der helle, hinter den Erscheinungen der geistigen Gestalt suchende Geist des Origenes oder der krasse Aberglaube dazu, diese Schriften nicht häretisch zu finden; dem christlichen Durchschnitte war jenes Niveau zu hoch, dieses zu tief. — Z. 39 f. alles was du hast: Vgl. oben p. 57 26. „omnem substantiam tuam" kann nicht bloß vom Vermögen verstanden werden; wie οὐσία bedeutet es auch das Wesen, die Existenz. — Z. 41 Der Ausdruck ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ

ὅλης τῆς ἰσχύος, wird ziemlich oft in der altchristlichen Literatur gebraucht; vgl. p. 59 19. 20 ex totis praecordiis credens. p. 69 20 dominum ex totis praecordiis intellegere. — S. 404, Z. 2 geprüft: cod.: arguor. — Z. 2 Das ist eine merkwürdige Art der Prüfung der Stärke des Glaubens; gewiß sind derartige Mißverständnisse hervorgegangen aus dem Mißverständnis des Bildes, das Christus in dem Spruche von der Stärke des Glaubens gebraucht, vgl. p. 58 2 f. — Z. 6 am Leben bleibe: cod.: esse me in corpore. — Z. 9 Auffällig oft ist hier vom Zweifel die Rede; aber je sonderbarer die Wunder, umsomehr wird ein Zweifel an ihrer Wirklichkeit zu beseitigen gesucht. — Z. 11 als erstes: Diese Zwischenbemerkung ist lehrreich; wer glaubt, tut Wunder Joh. 14 12. Aber von späteren Wundern des Marcellus wird in unsern Actus nichts erzählt. Es ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, sie hätten etwa in einem verlorenen Teile der Akten gestanden. — Z. 12 von ganzem Herzen: cod.: ex totis praecordiis. — Z. 13 Das ist die richtige Devise für Wundererzähler von dem Schlage des unsrigen. Es ist gar keine Frage, daß die Menschen zu solchen Abstrusitäten gekommen sind durch Bibelworte, wie die oben angeführten. Man hat sich eben an die Worte gehalten und nicht an den Sinn. Ueber die Kraft des geweihten Wassers, die hier in einer sonst nicht üblichen Weise zum Ausdruck kommt, vgl. zu 19 Z. 4.

12 Z. 15 Es ist nicht erzählt, wie Marcellus plötzlich in das Innere des Hauses kommt; denn alles was bisher berichtet wurde, ist an der Tür des Hauses (oder im Vorhof) vor sich gegangen. „coram Marcello“ ist vielleicht aus Versehen hier eingeschoben; denn nach c. 11 ist Marcellus bei Petrus, während der Hund mehr zu Simon sagt, als ihm Petrus aufgetragen hatte. Solche Stellen sind der deutlichste Beweis dafür, daß wir es in unseren Actus mit einem kompilirten oder wenigstens überarbeiteten Stücke zu tun haben. Es läßt sich leider nicht ausmachen, was dem Uebersetzer, was dem übersetzten Text und was dem Originale angehört. — Z. 16 ff. Auch Bileams Eselin hält eine Strafrede. — Z. 17 f. Vgl. Commodian oben zu c. 9 Z. 8. — Z. 21 Die „schwache“ Stimme auch oben p. 48 30 (gracilis). An das Schamgefühl der Gegner hat die Kirche sehr häufig appellirt. — Z. 25 2. Petr. 2 2: ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται. Auf Parallelen des 2. Petrusbriefes zu dem Fragmente der Petrusapok. hat Harnack aufmerksam gemacht (TU IX 2, S. 54 f. Anm.). Mir scheinen solche Parallelen auch für unsere A. V. zu gelten; denn 2. Petr. hat der Verf. augenscheinlich sehr gut gekannt. — Z. 28 Hause: Das ist der conventus, in dem Simon sich befand p. 57 4. — Z. 32 „angelo et apostolo“. — Z. 36 f. Auch in den A. Tho. c. 41 fällt der redende Esel, nachdem er dem Thomas seinen Dienst geleistet, tot zu Boden (Li I, S. 257). Dort verlangt das Volk von Thomas, er möchte das Tier wieder lebendig machen; Thomas lehnt dies ab, obwohl er es vermöchte. Warum dieser Tod eintritt, wird nicht gesagt. Es wird eine Vorstellung von der verzehrenden Kraft des Göttlichen zu Grunde liegen. — Z. 41 Davon ist in unseren A. V. nichts oder so gut wie nichts erzählt. Die „Wunder“ Simons, von denen sie berichten, erfolgen erst nach der Ankunft des Petrus; vor seine Ankunft fällt nur Simons Flug über die Mauer der Stadt. — Z. 41 f. Besser kann man die Stellung eines Teiles der antiken Welt zum Christentum gar nicht ausdrücken als es hier geschehen ist. Wer die größten Wunder zu tun versprach, oder auch tat, dem folgte man. Die Kirche war die Anstalt, in der officiell Wunder geschahen oder wenigstens geschehen waren. Was außerhalb der Kirche „Wunderbares“ geschah, galt nicht als richtig oder es mußte von ihr überboten werden. Das geschah denn auch mit leichter Mühe. Man vergleiche das lesenswerte Buch von Th. Trede, Der Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche.

13 Z. 45 Es ist dies die Ausmalung des Wortes des Herrn Joh. 4 48: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht. Christus war freilich anders gesinnt, als hier Petrus: Der wundersüchtigen Menge gab er nicht nach. Das Wunder der Wiederbelebung des gedörrten Fisches leitet über zu den Totenerweckungen. Das Wunder kommt auch im lateinischen Thomasevangelium vor (Ea p. 164 f.). Dort läßt der dreijährige Jesus vor den spielenden Knaben

einen getrockneten Fisch schwimmen. Ob eine Verbindung zwischen der Erzählung des Thomasevangeliums und der unserigen herzustellen ist, erscheint mir zweifelhaft. Sehr weit von der Geschmacklosigkeit, gebratene Tauben wieder lebendig zu machen und durch die Luft davonfliegen zu lassen, ist unser Autor nicht entfernt. — S. 405, Z. 2 cod.: tunc piscinae adiacenti natatoriae dixit. H. Usener konstatirt einen gen. abs. und emendirt adiacentis. — Z. 2 f. piscina natatoria (vgl. Joh. 5 2 u. a. St. Rönsch, Itala und Vulgata [2], S. 101). Es ist unmöglich, zu eruiren, welcher Schwimmteich oder welches Schwimmbassin Roms hiermit gemeint sei. Es hat keins in Rom gegeben, das den Namen piscina natatoria absolut führte. Der Novellist brauchte einen Teich, in dem der Fisch lebendig schwimmen konnte, und so nahm er die ganz allgemeine Bezeichnung. Ein in Rom lebender Schriftsteller hätte sich nicht so ausgedrückt. — Z. 3 f. cod.: quousque adhuc. Zu verbessern in cuiusque adhuc. Oder ist es besser tibi zu ergänzen und zu übersetzen: soweit dir bis jetzt noch nicht geglaubt wird? — Z. 9 Doch wohl Petrus. — Z. 14 handelte: tractare = ὁμιλεῖν (Zahn G.K. II, S. 849, Anm. 1). — Prophetische Schriften sind auch erwähnt p. 72 14. Es ist das A. T. gemeint. — Z. 15 = τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα (Eus. K.G. III 39, 15. Vgl. AG. 1 1; auch Zahn a. a. O.). Die Ausdrucksweise ist sehr altertümlich.

14 Z. 19 cod.: quem illi tribuerat. quem = quam; d. h. gratiam; das Subjekt ist Christus; oder auch quem zu ändern in quae und auf signa zu beziehen. — Zu Z. 25 ist Mt. 26 67 und Par. nachzutragen. — Z. 27 cod.: lapidem. — Z. 28 entlaufen: cod.: effuderant. Die Aenderung in effugerant ist doch wohl notwendig. — Z. 29 cod.: ligati fuerant. — Z. 31 f. Auch hier will der Novellist hinweisen auf die Abhängigkeit der Gemeindeglieder von dem reichen Marcellus. Wie die römische Gemeinde nur deswegen vom Christentum abgefallen ist, weil Marcellus sich Simon angeschlossen hat, (oben c. 8 p. 55 12 f.), so haben auch Marcellus' Diener Simon nur ihres Herrn wegen geduldet. Einige sind ja auch Simons wegen fortgelaufen. — Z. 35 f. Das ist die gewöhnliche Anschauung bei denen, die die Gottheit Christi nicht anerkennen wollten (auch c. 23, p. 71 24 f.) vgl. Tertullian de spect. 30: hic est ille dicam fabri aut quaestuariae filius, sabbati destructor, Samarites, et daemonium habens (Joh. 8 48) vgl. auch A. An. et Matthiae 12 (Aa II 1, p. 8 15) und c. 23, a. Ende (p. 71). Simon hat immer nur den einen Vorwurf gegen Petrus' Lehre von Christus. Man hüte sich aber, diese seine Anschauung mit dem Ebionitismus in Zusammenhang zu bringen. Daß Simon nicht als Jude erscheinen will, ist aus seinen Worten ersichtlich (trotz c. 6, p. 51 27 und c. 22, p. 70 1).

15 Z. 42 f. Der redende Säugling auch von Commodian erwähnt; vgl. oben zu c. 9 Z. 8. Er hat allerdings schon aus den 7 Monaten 5 gemacht. Bei Ps.-Athan. doctrina ad Antiochum muß ein 40tägiges Kind mit lauter Stimme die Unschuld des Antiochus bezeugen (MPG Bd. 28, 577). Der infans lactans hat seinen Ursprung in dem Herrnworte Mt. 11 25. Lk. 10 21, und zwar in der Form desselben, wie sie die pseudoclementinischen Homilien und zwar diese allein (im Anschlusse an Ps. 8 3) bieten: ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν VIII 6. XVIII 15 (MPG Bd. 2, 229 A; 416 C; vgl. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien 3. Heft, TU X 2, S. 196—199). Manchmal gilt dies „Wunder" als Vorzeichen für die Ankunft des Antichrist: Testam. Dom. n. Jesu Chr. I, 7 ed. Rahmani, p. 9: puellae recenter viris nubentes parient infantes loquentes verba perfecta, nunciantesque tempora novissima et rogabunt, ut interficiantur. ‚Jakobsleiter' bei Bratke, Das sogen. Religionsgespräch am Hof der Sasaniden TU N. F. IV 3 1899, S. 104: Kinder im Alter von drei Monaten werden mit Verstand sprechen. Daß dieser Spruch auch die Opposition der Heiden herausforderte, lehrt Makarius Magnes, ed. Blondel, p. 167. Die drastische Materialisirung des in dem Spruche Christi gebrauchten Ausdrucks darf nicht Wunder nehmen. Es verlohnte sich, die Legenden zusammenzustellen, die die konkrete Auffassung biblischer Bilder erzeugt hat. So ist auch aus den Aeußerungen Lk. 9 62 und Mt. 11 29 f. die Erzählung hervorgegangen, Christus hätte als Zimmermann Pflüge und Joche verfertigt (vgl. Justin dial. 88,

p. 324 C u. Anm. 18). Ein Spruch wie Mc. 16 18 forderte geradezu die Legendenfabrikation heraus. (φάρμακον θανάσιμον A. J. 9, p. 156 14 ff.) In den A. Pe. et An. c. 17 Aa II 1, p. 124 läßt Petrus ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen. — Z. 44 Zerstörer: cod.: exterminium. (Offb. 9 11.) — Verderbnis: cod.: corruptio omnis. Dafür Li corruptionis. — Z. 45 f. cod.: in breui et in minimo adparens. Damit harmoniren freilich die furchtbaren Ausdrücke, die eben gebraucht sind, nicht. „in minimo": die Tendenz, den Gegner so unbedeutend wie möglich darzustellen, zeigt sich auch darin, daß unser Autor Simons Stimme gracilis und infirmis nennt (p. 48 30. 60 5 vgl. zu c. 12 Z. 31). — Z. 47 Vaters: des Teufels. Vgl. Lucifer Calaritanus, lib. I pro S. Athanasio, p. 142 31 ed. Hartel: Non despicis revera conviperinos tuos Arianos, natos videlicet de impuderato patre vestro diabolo. — S. 406, Z. 1 ungläubiges Geschlecht: Wohl dasselbe wie Mt. 17 16: o generatio incredula; vgl. Rönsch, Itala und Vulgata [2], S. 332. — Z. 4 Auch diese topographische Angabe berechtigt nicht zu sagen, unser Verfasser hätte in Rom geschrieben. Es ist nur merkwürdig, daß er aus den fora Caesarum gerade das älteste wählte. Es ist das vielleicht ein Beweis für seine historische Bildung; er hat wohl auch gar kein anderes Forum in Rom gekannt. Der Name Forum Julium kommt bei den veteres auctores nur im Monumentum Ancyranum vor (IV 12; vgl. Kiepert und Hülsen, Formae urbis Romae antiquae; Nomenclator p. 34). Erbes in ZKG Bd. 22, S. 172 weist darauf hin, daß das Julische Forum zur Ausfechtung von Streitfragen bestimmt war und begründet dies mit Appian historia Romana, ed. L. Mendelssohn 2, 102 (Vol. II p. 786): καὶ τέμενος τῷ νεῷ (der Venus) περιέθηκεν, ὃ Ῥωμαίοις ἔταξεν ἀγορὰν εἶναι, οὐ τῶν ὠνίων, ἀλλ' ἐπὶ πράξεσι συνιόντων ἐς ἀλλήλους. Vgl. Jordan, Topographie der Stadt Rom im Altertum I 2, S. 436 ff. Aber gehört der Handel des Simon mit Petrus wirklich zu diesen Streitsachen? Und fand nicht vielmehr ein derartiges Schauspiel in Rom in einem der Theater statt? In Rom war jedenfalls Ende des 2. Jahrh. die Zeit längst vorbei, wo für Schauspiele auf einem der Fora Bänke aufgeschlagen wurden. In Provinzialstädten dagegen wurde das Forum für Schauspiele zum Theater umgestaltet. — Die Erinnerung an Joh. 21 18: et alius te cinget, et ducet, quo tu non vis (Vulg.) scheint durch das „alter" des Textes geboten und ebenso durch das te nolente hier und das equidem nolentem c. 18 (p. 65 30), wo ebenfalls die Rede davon ist, daß Simon (hier allerdings von dem Herrn selbst) auf das Julische Forum geführt werden wird. Es ist jedenfalls sehr auffällig, daß die Worte, die bei Joh. vom Tode Petri (von seiner Kreuzigung?) gebraucht sind, hier dem Petrus in den Mund gelegt werden, um Simon die Stätte seiner Niederlage anzukündigen. Wie unser Autor dazu kommt, errate ich nicht. — Z. 6 Fußsohlen: Diesen feierlichen Ausdruck vestigia sanctorum weiß ich nicht zu belegen. Jes. 52, 7 (Röm. 10 15)? — Ob der Autor an die Worte des Petrus zu Sapphira AG. 5 9 gedacht hat, muß dahingestellt bleiben. — Z. 7 f. irre machtest: cod.: „contristabas in Christo". — Z. 10 Petrus erzählt in den Const. Apost. VI 8 (MPG Bd. 1, 929 A) von der Disputation in Cäsarea Stratonis: ἡττήσας αὐτὸν (Simon) δυνάμει κυρίου, καὶ εἰς ἀφωνίαν καταβαλὼν φυγάδα κατέστησα εἰς τὴν Ἰταλίαν. — Z. 13 Warum Simon in einem Stall wohnen muß, ist nicht gesagt; er soll wohl möglichst als Tier geschildert werden. Es wird in unseren Akten nicht erzählt, wie Simon seinen Stall wieder verläßt. Notwendig ist freilich die Uebersetzung „Stall" nicht; in den Erklärungen des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter wird stabulum als ecclesia aufgefaßt z. B.: Tractatus Origenis, ed. Batiffol, p. 179: adduxit ad stabulum Ecclesiae, stabulario id est Angelo Ecclesiae consignavit.... — Z. 14 Kind: cod. hat nur in; die Ergänzung zu infans rührt von Li her.

16 Z. 16 Die Erinnerung an AG. 18 9 f., wo Christus dem Paulus erscheint und ihm Mut zuspricht, hat doch wohl die obige Erzählung hervorgebracht. Aehnlich ist auch in vielen Stücken Acta Pauli Sch S. 54 8 ff. — Z. 17 „habentem uestem claritatis": Das leuchtende oder wenigstens helle Gewand gehört zu

den notwendigen Requisiten der Erscheinungen Christi (vgl. übrigens schon die biblischen Schriften). Teufel sind an der Schwärze kenntlich. Der Teufel, der den heiligen Martin täuschen will, legt sich auch ein leuchtendes Gewand zu. Wie das Licht zu Gott, so gehört die Finsternis zum Teufel (vgl. oben zu c. 5 Z. 31 und c. 8 Z. 22). — lächelnd: Das Lächeln finde ich sonst bei Christus nicht erwähnt [s. Apokr. S. 70 34 f., vgl. 66] (bei Petrus oben p. 52 8). Die Vorstellung von Christus, wie sie aus den altchristlichen Mosaiken bekannt ist, ist eine ganz andere. Freilich denken sich die Mosaiken Christus meist als Richter; hier wird er als der Ermunternde und sich über Petri Erfolg Freuende eingeführt. Unsere Actus haben es auch mehr mit der Barmherzigkeit Gottes gegen die Guten (vgl. p. 53 16) d. h. die Christen zu tun als mit ihrer Einschüchterung durch die Vorstellungen vom Gericht. Nur bei den Bösen, d. h. den Häretikern werden die furchtbarsten Worte nicht gespart. — Z. 17 wach: cod: „vigilans". Li „vigilanti". Das wird besonders erwähnt, um jeden Zweifel an der Wirklichkeit der Erscheinung auszuschließen. Daß die moderne Mystik auch solche „wache Träume" liebt, ist ein Beweis dafür, daß derartige Stimmungen unausrottbar sind. — Z. 18 der größte Teil: „plurima turba". — Bruderschaft: „fraternitatis" vgl. oben zu c. 1 Z. 36. — Z. 19 Daß hier Gott Vater und Gott Sohn unterschieden werden, ist nicht weiter auffällig. Wenn auch Christus in unseren Akten mit Vorliebe als „unser Gott" bezeichnet wird, so war der Gottesbegriff doch elastisch genug, um auch jene Unterscheiduug zuzulassen; vgl. zu c. 2 Z. 34. Die Unterscheidung des deus invisibilis und des deus visibilis ist in der Literatur des zweiten Jahrhunderts nicht selten. — Z. 23 zeigen: praestabo. Vgl. A. J. 72 (S. 447 3). — Z. 25 Vaters: Des Teufels. Joh. 8 44: vos ex patre diabolo estis . . . loquitur mendacium . . . et pater eius (Vulg.) p. 77, 4. — Z. 25 f. Zur Illustration dieses Gedankens dient etwa Tertullian de cultu fem. II 5: Quod nascitur, opus dei est. Ergo quod infingitur, diaboli negotium est. — Z. 28 wie oben c. 5 p. 49 33.

17 Z. 30. Hier ist offenbar eine Lücke, sie läßt sich etwa folgendermaßen ausfüllen. „Nachdem er ihnen das erzählt hatte, fuhr er fort" . . Petrus mag auch gesagt haben, daß er ganz gut mit Simon fertig werden würde, das beweise die nachfolgende Geschichte. Freilich etwas Angst scheint er und scheinen die Gläubigen doch gehabt zu haben; sonst wäre auch die Aufmunterung durch Christus (c. 16, p. 62) unnötig. Es deutet das auf die Stärke der Häresie, die der Autor um sich hatte (vgl. c. 18 p. 65 27 f. und zu 18 Z. 38). Vielleicht ist diese Erzählung herübergenommen aus einem Stücke, das von Petri Erlebnissen in Jerusalem berichtete: dann müßte man schließen, daß unser Autor in den etwa verlorenen Partien der Actus nichts über Jerusalem berichtet hätte. Gegen Simon wird hier genau so vorgegangen, wie gegen den Sophisten Timarchus in Lucians Ψευδολογιστής; auch dieser hat sich durch seine Sitten und Taten überall unmöglich gemacht, und um ihn überhaupt nun kalt zu stellen, wird an sein früheres Leben erinnert. — Z. 31 vgl. oben zu c. 5 Z. 33. — Z. 32 Was hier über Simon erzählt wird, steht wohl in Zusammenhang mit dem AG. 8 Berichteten, kann aber nicht gänzlich daraus erklärt oder hergeleitet werden. Das ist der deutlichste Beweis dafür, daß der Autor auch eine Quelle verarbeitet hat, die von Petrus handelte und mit der kanonischen AG. nicht völlig übereinstimmte. Da er die kanonische AG. gekannt, benutzt und nachgeahmt hat, so empfiehlt sich diese Annahme mehr als ein Rekurs auf sein schlechtes Gedächtnis. Wie diese Quelle beschaffen war und welchen Titel sie führte, wissen wir nicht. Ich hatte mich in meinen ‚Beiträgen' S. 8 sehr vorsichtig ausgedrückt und geschrieben, man müßte annehmen, es hätte noch von den A. V. gesonderte πράξεις Πέτρου gegeben und es habe an einigen Stellen den Anschein, als benutzten sie Erzählungen, die auf einen solchen Titel Anspruch erheben könnten. Diese Annahme ist von C. Schmidt GgA 1903, S. 366 f. kategorisch abgelehnt worden, weil er in den Petrusakten, deren erster (supponierter) Teil in Jerusalem spielen, deren zweiter Teil von den A. V. gebildet sein soll, eine direkte Parallelerzählung zu der kanonischen AG. sieht. Wie soll man sich aber dann die Benützung und Nachahmung der kanonischen AG. erklären? Wie soll man es sich erklären, daß die A. V. gerade dort einsetzen, wo

die AG. aufhört? Wie soll man sich den einleitenden, von Paulus handelnden Abschnitt erklären? Wie soll man sich erklären, daß in der Großkirche neben der AG. eine Schrift existirte, die eine Parallelerzählung zu ihr darstellte, da doch nach Sch auch seine Petrusakten aus groß-kirchlichen Kreisen stammen? Dagegen liegt die Sache ganz einfach, wenn man annimmt, daß der Verf. der A. V. Material verarbeitete, das die kanonische AG. ergänzte, auch in einigen Zügen von ihr abwich. Wo er es fand, können wir nicht wissen. Es gibt in der altchristlichen Literatur noch unbekannte Größen genug, in denen es gestanden haben kann. Und jede von Petrus handelnde Erzählung konnte als πρᾶξις Πέτρου bezeichnet werden. Sch hat weiter getadelt, daß ich in den Titel meiner Schrift statt A. V. „Petrusakten" gesetzt hätte. Er mag seinen Tadel richten gegen den Autor oder den Uebersetzer der A. V., die eben auch keinen andern Titel gekannt haben. — Eubula ist Εὐβούλη. Ich hätte im Texte wohl besser Eubule oder Eubula drucken lassen sollen. — Das Verhalten Simons zu Eubula ähnelt frappant dem Verhalten des Gnostikers und Magiers Marcus zu den Frauen. Von ihm erzählt Irenäus I 13, 3 (MPG Bd. 7, 581 B): „Denn am meisten macht er sich zu schaffen mit Weibern, und zwar mit vornehmen (eigentl. vornehm gekleideten; vgl: „honesta" Aa I p. 63_{2} und auch $_{28}$ f.: et sume uestem conuenientem tibi) und mit Purpur gekleideten (mit der Toga praetexta bekleideten) und sehr reichen (vgl. $_{3}$ f.: adiacente ei auro copioso et margaritis non minimo praetio), welche er oft zu verführen versucht und ihnen schmeichelnd sagt: ich will dir teil geben an meiner Gnade" usw. 584 B 585 A: sie dankt dem Marcus, der ihr von seiner eigenen Gnade gegeben hat und versucht es ihm zu vergelten nicht allein durch die Gabe von Gütern, woher er auch eine große Menge von Schätzen sich erworben hat, sondern auch durch die Gemeinschaft des Körpers, da sie in Allem mit ihm vereinigt zu werden begehrt, damit sie mit ihm hinabsteige in das Eine. (Vgl. Aa I 64_{25} ff.: illum quidem tamquam dei ministrum susceperam, et quidquid me petit in administratione pauperorum, dedi multa per manu illius et illi extrinsecus multa tribui.) Marcus wird als Magier von Irenäus fast genau so geschildert, wie Simon in unseren Akten. Auch die beiden Anhänger Simons, die niemand im Hause der Eubula sieht (vgl. p. 63_{5}. 64_{16}), haben ihre Parallele in den Schülern des Marcus, die sagen, sie wären wegen der ἀπολύτρωσις (Loskaufung) für den Richter nicht zu überwältigen, und unsichtbar (Irenäus I 13, 6 p. 588 B 589 A). Vgl. auch 2. Tim. 3_{6}. — Die Art, wie Petrus mit Eubula anknüpft, mag typisch sein für die Art, wie noch im 3. Jahrhundert Christen mit vornehmen und reichen Frauen in Verbindung traten. Vgl. Orig. contra Cels. III 9: νῦν ὅτε καὶ πλούσιοι καὶ τινες τῶν ἐν ἀξιώμασι καὶ γύναια τὰ ἁβρὰ καὶ εὐγενῆ ἀποδέχονται τοὺς ἀπὸ τοῦ λόγου (die wandernden Prediger) und über die Verbreitung des Christentums unter den Frauen überhaupt H a r n a c k, Mission, S. 395 ff. — Zu vergleichen ist Lk. 8_{3}. — Z. 33. Daß die Dame reich ist, bedeutet natürlich viel. Auch Petrus ist gegen Reichtum nicht unempfänglich. Vgl. c. 30 und zu c. 10 Z. 32. — Z. 38 f. cod.: sub occansionem hominis deifici. Zu deificus vgl. den Index latinus bei Li. — Z. 41 N a m e d e s H e r r n: Ich glaube nicht, daß hier im Texte etwas ausgefallen ist, wie G. Gundermann angenommen hat und Li für richtig hält. Eubula will nur sagen, daß sie in Simon den Herrn sehe: d. h. daß sie glaube, er wäre Christus. Das paßt ausgezeichnet zu der Vorstellung, die unsere Akten von Simon haben. Er ist durchweg „das Gegenbild Christi" vgl. oben c. 4 (S. 395_{43}). Simon hat sich auch wirklich als Gegenbild gegeben. — Vgl. Did. 4, 1. — Ob nomen Domini eine griechische Etymologie des hebräischen Simon sein soll, wage ich nicht zu entscheiden. Das 2. Jahrh. hat in dieser Beziehung ja manches geleistet. Bei Origenes in Matth. comm. series 126 MPG Bd. 13, 1777 B heißt es: Simon interpretatur obedientia. — f a s t e t e vgl. oben zu c. 1 Z. 29. — Wie Petrus hier Diebe entdeckt, so läßt auch Alexander von Abonuteichos, wie Lucian erzählt, von seinem Orakel rühmen, daß es entlaufene Sklaven, Diebe und Räuber entdecken und verborgene Schätze aufzeigen könne (ed. Sommerbrodt II 1, S. 118). — Z. 43 f. cod.: puerum nudum vinctum, dantem

mihi siligineum. Für diesen nackten gefesselten Knaben weiß ich keine Analogie. Der nackte gefesselte Amor kann sich nicht in einen christlichen Propheten verwandelt haben. Und warum reicht der Knabe dem Petrus ein Weizenbrot? Man kann diesen Zug nicht gut anders erklären, als dadurch, daß der Knabe damit Petrus eine höhere Kenntnis vermitteln will; an den Bissen, den Christus dem Judas reicht (Joh. 13_{26} f. $_{30}$) ist doch gewiß nicht zu denken. Daß Petrus, d. h. der Autor in diesem nackten gefesselten Knaben Christus gesehen hat, unterliegt keinem Zweifel, vgl. p. 63_{33}. Die Vorstellung von Christus als einem Knaben ist in den Erscheinungen der apokryphen Apostelgeschichten sehr häufig (vgl. Li im Ergh. unter „Christus"). In den A. An. et Matthiae erscheint Christus als μικρὸν παιδίον ὡραιότατον εὐειδές Aa II, 1 p. 87_{11}. In den A. Pe. et An., Aa II, 1 p. 117_{19} als παιδίον; 12jährig 124_{10} ff. Im lateinischen Mart. Matthaei, Aa II, 1 p. 238_{16}: infans rubeus pulcerrimus, totus effulgens tamquam iubenis speciosus, u. ö. (Man vergleiche auch, was A. Meyer in Apokr. S. 64 über die Kindheitserzählung des Thomas ausführt.) Aber damit ist die Nacktheit, die Fesselung und das Weizenbrot noch nicht erklärt. Das Weizenbrot erinnert an Mysterienkulte, wie auch die beiden andern Prädikate durch Mysterienvorstellungen erklärt werden könnten. Aber was bedeuten diese Züge? In gnostischen Vorstellungskreisen ist mir etwas derartiges nicht bekannt. Eine Vermutung auszusprechen wird erlaubt sein: Daß Christus so häufig als Knabe gesehen wird, hat vielleicht seinen Grund in der uralten Bezeichnung Christi als παῖς θεοῦ. Die Nacktheit und die Fesselung könnte auf die Kreuzigung gehen; und das Weizenbrot eine Anspielung auf das Brot des Abendmahls sein. Aber es bleiben auch so noch genug Rätsel. Nach der gewöhnlichen Vorstellung sind die Hände Christi am Kreuz angenagelt; wie kann er das Brot reichen? Aber in unserem Stücke werden die Nägel Christi bei der Kreuzigung nicht erwähnt, und es hat auch eine Kreuzigung gegeben ohne Nägel (vgl. übrigens Ps.-Cyprian de montibus Sina et Sion, ed. Hartel III, p. 118_{10} f.: uinea ..., quae custoditur iusso Dei patris a puero Christo in ligni speculum exaltatum). Es seien noch einige Bemerkungen hinzugefügt, die diese Hypothese stützen sollen. Daß man auch den gekreuzigten Christus als den ἠγαπημένος παῖς θεοῦ bezeichnen konnte und bezeichnet hat, ist sicher nicht auffällig. Nach dem Fragmente des Papias bei Maximus Confessor (Routh, Reliq. sacr. I p. 8) nannten die ersten Christen τοὺς κατὰ θεὸν ἀκακίαν ἀσκοῦντας παῖδας (Mt. 18_{3} f.). Hier zeigt sich, wie die Bezeichnung schon losgelöst ist von ihrer ursprünglichen Bedeutung und zu einem terminus technicus geworden ist. Wandte man diesen terminus von Christus an, so kam man leicht zu der Vorstellung von ihm als einem Knaben. Man vergleiche das 14. Fragment Melitos (Otto, Corpus Apol. IX p. 420): „puer apparens, et aeternitatem naturae suae non fallens". Eine gute Illustration gibt das Scholion zu Augustins de haeresibus (Harnack I 200): Der Philumene erscheint ein phantasma pueri habitu, qui puer apparens Christum se aliquando, aliquando esse assereret Paulum, a quo phantasmate sciscitans ea soleret respondere quae se audientibus diceret. Die Nacktheit Jesu am Kreuze war durch die Evangelien nahe gelegt (γυμνοὶ σταυροῦνται Artemidor 2, 53 bei Mommsen Strafrecht S. 919 Anm. 4). Daß aber auch Wert auf die Nacktheit gelegt wurde, zeigt das 16. Fragment Melitos (l. c. 422): dominus deditus est nudo corpore, expositus nudo corpore .. deum qui nudus erat in cruce, et vinctus propter genus Adami quod in vinculis erat. Hier haben wir auch die Fesselung. Eine verwandte Vorstellung haben wir bei Apollinaris von Hierapolis (Routh, Reliq. sacr. I, p. 150): ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ ὁ δεθείς, ὁ δήσας τὸν ἰσχυρόν. Ist unsere Deutung des puer nudus vinctus auf den gekreuzigten Christus richtig (das Weizenbrot weiß ich nicht zu belegen), so läßt sich vielleicht mit dieser Vorstellung in Zusammenhang bringen die Erzählung Simons, er riefe die Seele eines unverdorbenen und gewaltsam getöteten Knaben durch unaussprechliche Beschwörungen heraus und bediente sich ihrer bei seinen magischen Künsten (Ps.-Clem. recogn. II 13 MPG Bd. 1, 1254 C und die Anm. Cotelier's dazu; III 44 p. 1302 A). Aber hierzu ist wohl eher der magische

Brauch, aus den Eingeweiden von Kindern die Zukunft zu erforschen, zu vergleichen. Ueber dem gekreuzigten Petrus erscheint Christus in der Gestalt eines Kindes, mit göttlicher Glorie, in den kirchenslavischen περίοδοι Πέτρου, deren Uebersetzung J. Franko in ZnW III 315 ff. veröffentlicht hat. Hier geht die Bezeichnung Christi als Kind aber wohl nicht zurück auf jene urchristliche Bezeichnung als παῖς θεοῦ, sondern auf die Vorstellungen von Maria mit dem Kinde; wohl auch im opus imperf. in Matth. MPG Bd. 56, 638: stella ... habens in se formam quasi pueri parvuli et super se similitudinem crucis. Die Art der Kreuzigung ist hier anders als die bei der Kreuzigung Petri gemeinte c. (8) 37 ff.; denn diese findet nach c. (10) 39 durch Nagelung statt. Da sie dort ausdrücklich mit der Kreuzigung Christi parallelisirt wird, so können diese Kapitel nicht auf dieselben Quellen zurückgehen, wie das vorliegende c. 17, vorausgesetzt, daß die Deutung des puer vinctus richtig ist. Eine ähnliche Vorstellung wie von dem Knaben, der das Weizenbrot reicht, liegt doch wohl auch zu Grunde dem schönen Knaben, der die Schale reicht, in Goethes Gedicht „Der Schatzgräber". Ich weiß nicht, woher Goethe diese Vorstellung genommen hat. — S. 407, Z. 4. Neapolis ist wohl gewählt in Erinnerung an den Bericht der AG., daß Simon aus Samaria stammte. Wie der Autor dazu kommt, die Erzählung, deren Mittelpunkt Eubula ist, in Jerusalem spielen zu lassen, ist nicht recht ersichtlich. Vielleicht ist ihm auch dies durch die Vorstellung, Simon sei das Gegenbild Christi, geboten worden. Daß der Verfasser nicht in Jerusalem geschrieben hat, geht aus dieser ungenauen Bezeichnung des Tores hervor. — cod.: Neapoli, zu verbessern in Neapolim. Daß der Verfasser Neapolis erwähnt (doch offenbar als die vornehmste Stadt in Samarien) könnte zur Zeitbestimmung unserer Actus dienen. Aber wir wissen doch wohl nicht genau, seit wann Samaria (Sebaste) hinter Neapolis zurückgetreten ist (vgl. übrigens Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II³, S. 153). — Z. 6 Satyriscus (kleiner Satyr), wohl eine goldene Statuette gemeint: Statuetten von Satyrn kommen oft vor. Die Angabe, daß sie einen kostbaren Stein in sich trüge, widerspricht dem folgenden: p. 64₄ und ₃₄ heißt der Satyriscus lapillis inclusus „in Steine eingeschlossen". Wie soll man sich das erklären? — Z. 7 Diese Vorstellung vom Beflecktwerden geht wohl darauf zurück, daß der Autor in dem Satyriscus ein Götzenbild sieht; vielleicht ist der satyriscus identisch mit dem idolum p. 64₁₄. — Z. 11 mit sich: cod.: sepe. Das ist nicht recht deutlich; vielleicht ist zu lesen secum. — Z. 14 steh auf: cod.: „surge a luctu". — Z. 18 f. Vgl. oben p. 47₂₁ f. Das Gepräge dieser Rede ist dasselbe, wie das der früheren. Auch hier kommt es wieder auf die Buße an; aber es wird den Menschen außerordentlich leicht gemacht, Buße zu tun. — Z. 20 f. Vgl. oben zu c. 17 Z. 44 f. — Z. 22: abrenuntiare huic praesenti saeculo; vgl. p. 65₂₁ f abrenuntians huic saeculo (Lk. 14₃₃). A. P. et Th. 5 (p. 238₁₆): μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ. — Die asketische Tendenz des Stückes tritt hier deutlich hervor. — Erquickung: zu refrigerium s. Rönsch, Itala und Vulgata², 321 f. (378 f.). A. Dieterich, Nekyia, S. 96 ff. vgl. zu c. 6 Z. 9. — Z. 26 cod.: lapillis inclusum, das widerspricht der oben gegebenen Beschreibung p. 63₂₀ vgl. zu c. 17 Z. 6. Die Verschiedenartigkeit der Ausdrucksweise ist wohl auf den Uebersetzer zurückzuführen. — Z. 30. cod.: instabili daemonio. instabilis ist gesagt jedenfalls im Hinblick auf die Bezeichnung Simons als ἑστώς stans. p. 80₃₇ (constans deus p. 69₁₇). — Z. 32 Schmeichelworten: cod.: blandi eloquio, sermone tantum seducebat. Bo verbessert blandiloquo sermone. — Z. 35 schmücktest: uelabas. — Z. 40 in der Hölle: in gehenna. — Z. 44 f. Die merkwürdige Gedankenverbindung, die den Geist des Christentums verkehrt, war gewiß volkstümlich. Es entzieht sich natürlich der Berechnung, wie viele Leute durch ähnliche Vorgänge — abgesehen von der wunderlichen Atmosphäre, in der sie sich hier befinden — zum Christentum getrieben worden sind. Christus wird als Hoffnung (1. Tim. 1₁) bezeichnet in Worten, die wie liturgische Ausdrücke klingen im Mart. Theodoti Ancyrani (4. Jahrhundert; ed. P. Franchi de' Cavalieri, Testi e studi, Bd. 6, p. 80₁ ff.: ἡ τῶν ἀπηλπισμένων ἐλπίς, ἡ τῶν ἀβοηθήτων βοήθεια; 80₂₃: ὁ μὴ ἐγκαταλιμπάνων τοὺς ἐπί σοι πε-

ποιθότας; vgl. 74 9. — S. 408, Z. 2. Man beachte die ähnlichen Worte bei der Schilderung des Marcellus c. 8 p. 55. Auch sonst lassen sich Parallelen ziehen zwischen Marcellus und Eubula. Diese wird freilich nicht als Apostatin vom Christentum gedacht. — Z. 3 vgl A. Tho. 128 (S. 530 3 ff.) — Z. 4 Hier vergißt der Erzähler, daß der Redner Petrus ist und darum in der ersten Person sprechen muß. Erklären läßt sich die Einführung des Namens Petrus dadurch, daß der Erzähler oder der Uebersetzer die Worte des Petrus deutlich von der direkten Rede der Eubula unterscheiden wollte; oder auch dadurch, daß die Erzählung einem Stücke entnommen ist, das bei dieser Episode von Petrus in der 3. Person sprach. Vgl. zu c. 17 Anfg., Z. 30. — Z. 5 Das ist gleichsam das Motto für das wundersüchtige Christentum unserer Akten. Es ist eine Verkehrung eines paulinischen Ausspruches: 1. Kor. 4 20. — Z. 6 Darum: cod.: sed. — Z. 9 lapillis inclusum vgl. oben zu c. 17 Z. 26. — Z. 11 Für diese mehr als kluge Art von Petri Auftreten weiß ich keine Erklärung. — Z. 16 Warum diese Sinnesverwirrung eintritt, ist nicht recht ersichtlich. Nach den Worten Petri hat die Matrone doch überhaupt keinen Grund mehr, unruhig zu sein. — Z. 17 Es hat wirklich im Jahre 86 n. Chr. in Judäa einen Legaten Pompeius gegeben. (Cn. Pompeius Longinus; 14. Militärdiplom, Corp. Inscr. Lat. III p. 857.) An diesen hat der Verfasser aber doch wohl nicht gedacht, sondern den großen Pompeius im Auge gehabt. Wie lebhaft das Gedächtnis an diesen war, kann man aus Tertullian ersehen. Der Name des Pompeius ist ja auch mit der Provinz Pontus-Bithynia eng verbunden, vgl. Ramsay, histor. Geogr. of Asia minor p. 15. — Z. 19 sie: „eos" die Uebeltäter. — Z. 20 gestanden: cod.: passi. Li: fassi. — Z. 28 f. Wenn nicht Petrus redete, würde man denken, der Erzähler wolle sich hier als gleichzeitigen Berichterstatter kundgeben. Petrus braucht aber die Angabe, Simon sei ganz aus Judäa verschwunden, um seine Zuhörer davon zu überzeugen, daß er ihn auch in Rom besiegen werde. — Z. 30 Almosen geben gehört für den Verfasser durchaus zum Wesen des Christentums. Vgl. die Angaben über Marcellus. Dieselbe Beurteilung des Reichtums, als wäre er nur dazu da, den Armen gegeben zu werden, ist in der alten Kirche gebräuchlich; im Anschlusse an das Gebot Christi an den reichen Jüngling Mt. 19 21 vgl. etwa Hermas vis. III 7. — Hierauf nimmt Bezug die einzige Erwähnung der Eubula, die ich in der Literatur gefunden habe. In dem sermo des rätselhaften Erzbischofs von Alexandrien Eusebius werden die reichen wohltätigen Frauen aufgezählt. Dabei heißt es c. 21: ὡσαύτως καὶ ἡ Εὐβούλα πλουσία ἦν, ἀλλὰ καὶ ἐλεημοσύνην πολλὴν εἶχε, καὶ τῷ κορυφαίῳ Πέτρῳ διακονοῦσα. (Mai, Nova patrum Bibliotheca II 1844, p. 519 f. = MPG Bd. 86,1 449 A.) Interessant sind auch die Worte, die Mai in seiner Anmerkung hinzufügt: Profecto Eubula, cuius Petrum alimentarium fuisse apparet, Romanorum praesertim benivolentia et obsequio, cum Pudentiana et Praxede, digna censebitur. — Z. 32 Eine genaue Parallele zu diesen Worten gibt es wohl im N. T. nicht. Zu der Zusammenstellung: Witwen, Waisen, Arme vgl. oben c. 8, p. 55. — Z. 33 nach langer Zeit: cod.: per multum tempus. Gundermann will post für per schreiben. Li: διὰ πολλοῦ χρόνου. — cod.: „accepit dormitionem" 2. Makk. 12 45: qui cum pietate dormitionem acceperant (Vulg.). Aber auch der Cod. Claromontanus hat 1. Kor. 7 39: quod si dormitionem vir eius acceperit, wo die gedruckte Vulgata hat: quodsi dormierit vir eius. Vgl. Rönsch, Itala und Vulgata [2], 73. 312. Auch die lateinische Uebersetzung der A. P. et Th. im Cod. Casinens. 142, saec. XI übersetzt die Schlußworte μετὰ καλοῦ ὕπνου ἐκοιμήθη (p. 269 6 f.) mit dormitionem accepit (a domino) p. 270 19 (vgl. auch p. 240 5: ἀνάπαυσιν ἕξουσιν εἰς αἰῶνα αἰῶνος). Es liegt die Vorstellung zu Grunde, daß die ewige Seligkeit ein Geschenk des Herrn sei.

18 Z. 38 Hier wird der Grund für die Erzählung des Petrus genannt, der oben vor c. 17 ausgefallen ist. — Z. 40 Vgl. oben c. 15 (p. 62 8) Z. 4— Z. 41 Wie oben c. 15 p. 62 8 der redende Säugling (im Auftrage Christi) dem Simon mitgeteilt hatte, vgl. c. 16, p. 62 24. — Z. 42 Von dem Gebet als notwendiger kirchlicher Leistung des Christen weiß der Autor augenscheinlich nichts. Man

kann die obigen Worte wohl auf das laute Gebet, überhaupt auf das Gebet mit den Lippen beziehen; und wie der Autor es meint, ersehen wir aus dem Gebete des Petrus in c. 39, p. 96. — Z. 43 „est qui uideat nos, etsi non uidetur istis oculis“. Vgl. zu dieser Vorstellung die Rede des Petrus über das Sehen mit leiblichen und geistigen Augen c. 21. Es kommt hier eine Grundanschauung unsers Verfassers zutage. Von Gott heißt es in der altchristlichen Literatur oft, daß er unsichtbar ist und doch alles sieht; vgl. Aristides apol. 4, 1 (Seeberg, in Zahns Forschungen V, S. 339): Gott = ἄφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος, αὐτὸς δὲ πάντα ὁρᾷ καὶ ἀλλοιοῖ καὶ μεταβάλλει. (Orpheus bei Clemens Alex. coh. 7, MPG Bd. 8, 184 A: οὐδέ τις αὐτὸν Εἰςοράα θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.) Man kann die Worte unseres Textes auch auf Gott beziehen; aber die Uebertragung der Vorstellung von Gott auf Christus erscheint doch möglich. — Z. 44 Zu diesen wirklich schönen Worten kann ich keine Parallele beibringen. [Vgl. A. J. 58 gg. Ende.] — Z. 45 1. Joh. 1 9: et emundet nos ab omni iniquitate (Vulg.). Freilich wird in unserem Text die Reinigung in die Hand der Menschen gelegt. — Z. 46 f. Auch dieses Wort stellt ein Goldkorn dar unter der vielen Spreu, die unsere Actus bieten. Die Meinung erscheint freilich gerechtfertigt, als lägen derartige Sentenzen auf der Grenze des kirchlich Erlaubten. In der biblischen Literatur finde ich keine Parallele. (Vgl. Ps.-Clemens recogn. II 22, MPG Bd. 1, 1260 B: Adest [der verus propheta] enim nobis omnibus diebus et si quando necesse est apparet et corrigit nos, ut obtemperantes sibi ad vitam perducat aeternam.)

19 Z. 3 cod.: „et scelesti pulueris ipsius perstirpaui“. Irgend etwas muß hier ergänzt werden; vgl. die Anmerkung bei Li. — Z. 4 Die Kraft des geweihten Wassers ist eine sehr große, besonders zur Vertreibung alles Teuflischen, zunächst zur Vertreibung des im Sinne des Altertums geistig gefaßten Teuflischen, wie hier; vgl. Const. apost. VIII, 29: . . . διὰ Χριστοῦ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο καὶ ἔλαιον ἐπ' ὀνόματι τοῦ προσκομίσαντος ἢ τῆς προσκομισάσης καὶ δὸς δύναμιν ὑγιείας ἐμποιητικὴν νόσων ἀπελαστικήν, δαιμόνων φυγαδευτικήν, πάσης ἐπιβουλῆς διωκτικὴν διὰ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν. Kraus, Real-Encyklopädie s. v. Weihwasser. Die christliche Kirche unterschied sich vom Heidentum inbetreff der Anwendung des Weihwassers wohl nur durch die größere Häufigkeit der Anwendung. Unsere Stelle ist sehr deutlich. Vgl. Ovid, Fasten VI 155 ff.:

Protinus arbutea postes ter in ordine tangit
Fronde, ter arbutea limina fronde notat.
Spargit aquis aditus et aquae medicamen habebant . . .

Unserer Stelle ähnelt sehr die Erzählung in Lucians Ψευδολογιστής c. 21: ἀλλὰ ἐδήλωσε τὴν γνώμην αὐτίκα ἐξελάσας τῆς οἰκίας (den Sophisten) καὶ καθάρσιόν γε, ὥς φασι, περιενεγκὼν ἐπὶ τῇ σῇ ἐξόδῳ (ed. Jacobitz III, 1839, p. 295). Subjekt ist ein vornehmer Bürger in Rom. Eine solche Reinigung in großem Stile hat Flavianus Nicomachus an Rom noch am Ende des 4. Jahrh. vollzogen. Vgl. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I S. 4 und die in der Anm. angeführte Literatur (Mommsen im Hermes Bd. 4 [1870] 350—363). Einige Bemerkungen über Weihwasser bei R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, S. 75. Viel Material hat zusammengestellt Th. Trede, in seinem nach seinem Tode herausgegebenen Buche: Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche; S. 60 ff. 221. Daß die Anwendung des geweihten Wassers in unserem Texte ein Anzeichen einer späteren Zeit sei (Harnack, II 1, S. 559) möchte ich nicht behaupten. Tertullian u. a. haben eine ganz exorbitante Vorstellung von der Kraft des über die Wasser gesprochenen Segens; die Leute aus dem Volke hatten gewiß noch gröbere Anschauungen. — Zwei markante Erzählungen über die Kraft des geweihten Wassers teilt Epiphanius mit haer. 30 c. 10. 12 (Oehler Ia p. 256. 260). An der letzten Stelle bietet er sogar eine Beschwörungsformel. — Z. 9 gereinigtes Haus: cod.: communem. Li: commundatam. Es ließe sich aber auch das „gemeinsame Haus“ erklären. — Z. 11 ministerium wie oben c. 1, p. 46 8. — Die Auffassung ist jedenfalls originell. Ich weiß nicht, wo sie sonst noch vor-

kommt. Christus bezahlt seine Diener mit Geld, wie der Arbeitgeber seine Arbeiter, oder besser, wie der Kriegsherr seine Soldaten, denn das Bild vom Kriegsdienste Christi kommt gerade auch in unsern Akten sehr häufig vor. Die singuli aurei werden p. 70$_{33}$ als Eintrittsgeld für das Schauspiel des Kampfes zwischen Petrus und Simon verwendet. Aber war in Rom nicht der Eintritt in die Theater frei? (Li, Ergh., S. 99, sagt, daß die aurei vielleicht nicht Goldstücke, sondern Goldringe seien, zum Zeichen des Dienstverhältnisses.) Daß man von den Christen bezahlte Leute ins Theater geschickt hat, um gegen die heidnischen Schauspiele zu protestiren, ist aus Alexandrien bekannt. Wir haben darüber aber erst Nachrichten aus einer späteren Zeit, als sie für unser Stück in Betracht kommen könnte. Zum Gedanken ist wohl zu vgl. Adamantius, de recta in deum fide, ed. Bakhuyzen, p. 52, wo der Marcionit Megethius Gal. 3$_{13}$ Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασε wirklich vom Käufer verstanden hat (vgl. auch das Verständnis der ἀπολύτρωσις, das die Schüler des Gnostikers Marcus gehabt haben bei Irenäus I 13, 6, oben zu c. 17 Z. 32; auch die Vorstellungen, nach denen der Kreuzestod Christi als der Preis aufgefaßt wird, um den die Menschen erkauft sind). — Z. 12 Diener: serui. Ueber die Ausdrücke servus, famulus Dei (Christi) vgl. Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule I, 1859, p. 117 ff. conservus, conserva auf Inschriften bei Pelka, Altchristliche Ehedenkmäler S. 22 f. — Z. 14 besiegeln: cod.: consignare praecibus eorum. Li: consignare praeces eorum. consignare wohl = σφραγίζειν oder ἐπισφραγίζειν.

20 Z. 22 Jes. 41$_{13}$: dominus Deus tuus apprehendens manum tuam. — Z. 26 f.: blätterte: „inuolues eum“ (l. involvens eum). Besser ist vielleicht zu übersetzen: „er rollte es zu.“ — Z. 28 erklärt: „pronuntiari“. Wie Petrus gerade hier dazu kommt, die Rede über die wahre Erklärung der Bibel zu halten, ist nicht recht ersichtlich. Man könnte daran denken, daß sein Benehmen in Zusammenhang zu setzen sei mit der Blindenheilung, die er eben vollbracht hat. Dann würde das Wunder in derselben Weise symbolische Bedeutung haben, wie etwa die Wunder im Johannesevangelium. Aber deutlich ist diese Bezugnahme nicht. (Dagegen spricht auch Z. 25: Die Witwe sieht, wie Petrus ihr die Hand auflegt.) Man könnte auch daran denken, daß Petrus den Witwen und Aeltesten, die Marcellus in seinem Hause versammelt hat, die Anfangsgründe des Christentums nach dem durch Simon verursachten Abfall beizubringen für gut hält. Jedenfalls ist die Erzählungsart des Autors lehrreich. Denn er gibt uns dadurch eine volle Darstellung seines Christentums. — Z. 29 f.: cod.: quae gratia ipsius quod coepimus scribsimus, etsi adhuc uobis infirma uidentur, capaciter tamen quae perferuntur in humana carne inferre. Ich habe zum Teil die von Li und anderen vorgeschlagenen Aenderungen aufgenommen. quae gratia ipsius, quoad cepimus, scribsimus, etsi adhuc uobis infirma uidentur, capacia tamen (erg. sunt), quae proferuntur, in humanam carnem inferri. Mit inferre weiß ich nichts anzufangen; ich lese dafür wie Li inferri. Zahn G.K. II 849 Anm. 2 faßt es etwas anders, wenn er es ins Griechische zurückübersetzt: ὅτι τῇ αὐτοῦ χάριτι ἃ ἐχωρήσαμεν ἐγράψαμεν κἂν ἔτι ἀσθενῆ, χωρητικῶς μέντοι δοκεῖ ὑμῖν τὰ προφερόμενα εἰς ἀνθρωπίνην σάρκα εἰσενέγκαι. Diese Fassung ist bedingt durch die Worte Isidors von Pelusium, ep. 99 ad Aphrodisium: οἱ μὲν οὖν ἀπόστολοι, ἃ ἐχώρησαν, ἔγραψαν, καθὼς Πέτρος ὁ κορυφαῖος τοῦ χοροῦ ἐν ταῖς ἑαυτοῦ πράξεσι σαφῶς ἀπεφήνατο· ‚ἃ ἐχωρήσαμεν ἐγράψαμεν‘, ὁ δὲ κόσμος οὐδὲ τὰ γραφέντα ἐχώρησεν. Darnach wären die Apostel der Ueberzeugung gewesen, sie hätten die der Hoheit ihres Gegenstandes entsprechenden Worte nicht finden können. Es ist wohl sicher, daß Isidor seine Worte aus unserer Schrift genommen hat. Zahn verweist auf 1. Joh. 1$_{1-4}$. Dort ist aber der Gedanke anders gewendet. Das Wort χωρεῖν stammt vielleicht aus Joh. 21$_{25}$: — so würde die Welt selbst, meine ich, die Bücher nicht fassen, die da geschrieben würden (vgl. Zahn in NKZ X 200 f.). Deutlicher erscheint mir die Beziehung auf das Wort des Herrn Mt. 19$_{12}$ nach der Rede von den Verschnittenen: ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω. Zu vergleichen sind weiter Stellen wie: Justin apol. I 15 p. 46 A: πλὴν οὐ πάντες τοῦτο

χωροῦσιν, oder Irenäus, praef. 12: ... μυστήρια, ἃ οὐ πάντες χωροῦσιν (MPG Bd. 7 441 A; so sagen die Valentinianer); IV 38,2: καὶ διὰ τοῦτο συνενηπίαζεν υἱὸς τοῦ θεοῦ, τέλειος ὤν, τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δι' ἑαυτόν, ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου νήπιον οὕτω χωρούμενος, ὡς ἄνθρωπος αὐτὸν χωρεῖν ἠδύνατο (p.1107 AB). Aber auch ein Satz wie 2. Petr. 3_{15} ist herbeizuziehen: „wie auch unser geliebter Bruder Paulus *nach der ihm verliehenen Weisheit* an euch geschrieben hat". Zahn NKZ X 200 vergleicht A. J. 88 p. 194 und Sch S. 96 f. läßt diesen Gedanken aus den Johannesakten entlehnt sein. Gnostisch ist in diesen Worten aber auch so nichts, wie ja auch Isidor von Pelusium sie nicht für häretisch gehalten hat. Unkirchlich konnten sie nur dann erscheinen, als die Apostel durchaus als die Träger des heiligen Geistes und zwar als die einzigen angesehen wurden. Solange die Selbständigkeit der religiösen Erkenntnis noch nicht in der Kirche proscribirt war, wahrte man sich auch die Anschauung von der Relativität der Erkenntnis bei den Aposteln. Dafür ist die Rede des Petrus ein vorzügliches Zeugnis. Man wird gut tun, sie nicht in zu späte Zeit zu setzen. — Eine gute Illustration zu den hier vorliegenden Gedanken gibt Hippolyt contra Noëtum 14: Ἰουδαῖοι μὲν γὰρ ἐδόξασαν πατέρα, ἀλλ' οὐκ ηὐχαρίστησαν. υἱὸν γὰρ οὐκ ἐπέγνωσαν. μαθηταὶ ἐπέγνωσαν υἱόν, ἀλλ' οὐκ ἐν πνεύματι ἁγίῳ· δι' ὃ καὶ ἠρνήσαντο. — Mag Isidor von Pelusium unsere Stelle meinen oder nicht — wir werden besser tun, zu versuchen, eine von seinen Worten unabhängige Deutung zu geben. Festzuhalten ist, daß Petrus der Gegner Simons ist, der Jesum als bloßen Menschen verkündet (vgl. p. 71_{24} ff. u. ö.); daß er Leute vor sich hat, die früher Simons Anhänger waren. Darum weist er hin auf die *Gottheit* Christi. c. 20 hat den Hauptzweck nachzuweisen, daß in Christus sich die Gottheit gezeigt habe. Aber die Gottheit konnten die Menschen nicht sehen. Das weist er an seinem eigenen Beispiele nach; darum haben die Apostel auch in ihren Schriften diese „höhere" Christologie nicht niederlegen können. (quae gratia ipsius quod coepimus, scribsimus; es ist mir immerhin noch zweifelhaft, ob quod in quoad zu verbessern ist; man könnte es auch dem Latein des Uebersetzers entsprechend für quam nehmen und auf gratia beziehen.) Diese Ausdrücke über Christus in den apostolischen Schriften erschienen den Römern so schwach, daß sie nicht glaubten, sie könnten überhaupt von einem „Erlöser" gebraucht sein, und darum ließen sie sich von Simon verführen, von Christus ab- und ihm zuzufallen. Demgegenüber will aber Petrus zeigen, daß diese Ausdrücke „umfassend" genug seien, um die Menschheit und Gottheit Christi zu enthalten und sie der Allgemeinheit der Menschen nahe zu bringen. capaciter kann unmöglich für „verständlich" genommen werden; humana caro muß dann auf die Allgemeinheit der Menschen gehen. Danach ist in der Uebersetzung zu korrigiren. Die menschliche Erscheinung sei das einzige Mittel gewesen für die Offenbarung Gottes. Denn die Anschauung der Gottheit könnten sie nicht ertragen; oder doch nur soweit, als es ihnen ihrer Anlage nach gegeben wäre. So haben die Apostel auf dem Berge der Verklärung die Herrlichkeit Christi gesehen (so sehen auch die um Petrus im Hause des Marcellus Versammelten das unaussprechliche Licht, c 21). Aber das Ausschlaggebende in der menschlichen Erscheinung Christi ist doch die Gottheit; und darum müssen von diesem Gedanken aus: Christus die Verkörperung der Güte Gottes die heiligen Schriften verstanden werden. Daß man schon begann Gottheit und Menschheit in Christus scharf zu scheiden, lehrt das 6. Fragment Melitos, in dem er von den δύο οὐσίαι Christi spricht (Otto IX 416). Auf die Bestrebungen unseres Verfassers paßt das Wort des kleinen Labyrinths (bei Euseb. KG. V, 28, 5): τὰ γὰρ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία, *θεὸν καὶ ἄνθρωπον* καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν. (Vgl. dazu *Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I^3, S. 520.) Fast wie eine Dublette zu unserem c. 20 erscheinen Aeußerungen des Origenes über die Bedeutung der Verklärung ctr. Cels. II 64 f. 67. IV 16. V 53. VI 68. 77; vgl. z. B. die Worte VI 77: τὸ βούλημα τῶν διαφόρων τοῦ Ἰησοῦ μορφῶν· ἐγὼ δὲ λέγω καὶ ἡλικιῶν ... comm. in Matth. tom. XII. 36 MPG Bd. 13, 1068 B und viele andere Stellen. Origenes' Sätze sind eine starke Stütze für die oben gegebene Auslegung. Ueberall erscheint bei Origenes

die Verklärung als Beweis für die Gottheit Christi. So auch an unserer Stelle. Auch hier wird der Nachdruck auf die Gottheit Christi gelegt. Die Menschheit erscheint nur als Mittel zum Zweck. — Z. 32 mit anderen Worten: „der Wille Gottes (die Menschen zu retten) oder seine Güte, wie sie sich in der Offenbarung in Christus zeigt, ist der Schlüssel zum Verständnis der Schrift". Mir scheinen diese Worte hervorragend schön zu sein. Ich erinnere mich nicht, den Gedanken in einer analogen Fassung irgendwo gelesen zu haben. Wie weit ist er entfernt von dem Gedanken, daß die regula fidei der Maßstab zum Verständnis der Schrift sei. Marcion könnte ihn ausgesprochen haben, wenn nicht unter der sancta scribtura (p. 67,1) doch auch das A. T. mit verstanden werden müßte. Jedenfalls paßt dieser Gedanke vortrefflich zu der Tendenz unseres Stückes, Gottes Barmherzigkeit als schrankenlose erkennen zu lassen [vgl. A. An. 1. 7. 16. 17], paßt auch hervorragend gut zu dem, was wir von „kleinasiatischer Theologie" wissen. Man braucht nur etwa die melitonischen Fragmente zu lesen oder die Schrift Hippolyts ctr. Noëtum, um überall Parallelen zu den obigen Gedanken zu finden. Auch die „heiligen Antithesen" am Schlusse unseres Kapitels passen ganz und gar zu der „kleinasiatischen Theologie". — Z. 33 B e t r u g: inplanatio= πλάνη. Betrug ist doch wohl hier der Betrug des Teufels, der in der Einführung falscher Götter besteht, wie inplanator p. 54 10 der Teufel. Es kann aber auch der Tod als Folge der Verführung durch den Teufel gemeint sein. Die Anschauung von Gottes Güte entspricht genau der in c. 7 gegebenen. — Z. 35 „ἐν ἄλλῃ ἰδέᾳ". Der Ausdruck ist doch wohl nur eine Vorbereitung auf den folgenden: effigie hominis uideri; vgl. Justin dial. 56. 58 (p. 190 C. 206 E) Christus erscheint dem Abraham ἐν ἰδέᾳ ἀνδρός. Ein modalistischer Schein ist unverkennbar; doch handelt es sich nicht um ausgesprochenen Modalismus. Für die vulgäre Anschauung, sobald sie in Christus „unsern Gott" sah, war ein unreflektirter Modalismus das Gewiesene; man vergleiche wieder die „kleinasiatische Theologie". — Z. 37 a n s c h a u e n: „inluminari", doch wohl zu lesen inluminare. Li p. 314: = conspicere. Das scheint allerdings die am besten zu dem Folgenden passende Erklärung zu sein. Aber auch die Uebersetzung „verherrlichen" gibt einen guten Sinn. Frappant gleichen diesen Worten die Worte Hippolyts contra Noëtum 14 (angeführt oben c. 20 Z. 29 f.) — Z. 37 f. Zu dieser „gnostischen" Anschauung vergleicht Zahn Irenäus III 1, 1; 2, 1 f. MPG Bd. 7, 844—847 unter dem Eindrucke seiner Erklärung der oben zu c. 20 Z. 29 f. besprochenen Worte. „Gnostisches" ist in den Worten nichts. So konnten auch Männer von der „Großkirche" reden und haben sie geredet, indem sie sich auf Philippus oder Petrus oder Johannes beriefen. Die Anschauung, daß die Apostel überall dasselbe verkündigt hätten, beginnt sich am Ende des 2. Jahrh. eben erst zu konsolidiren. Auch das wird Petrus sagen wollen, daß seine Hörer bisher Christus nicht richtig erkannt hätten, und er ihnen nun die rechte Erkenntnis geben würde genau so, wie er selber einst eine unvollkommene Anschauung von Christus hatte, aber indem er seine Herrlichkeit sah, ihn als Gott kennen lernte. Und das ist die Anschauung von Christus, die nicht etwa nur einigen „Eingeweihten" gelten soll; sondern sie wird als die einzig christliche hingestellt. — Daß aber nicht bloß im Hinblicke auf die obige Situation, sondern auch im allgemeinen unsere Deutung gelten könne, lehren Schriftsteller wie Clemens Alex., der allerdings in gewisser Weise einen Gegensatz zu Irenäus darstellt. — Z. 39 f. Daß hier eine Beziehung auf 2. Petr. vorliegt, ist deutlich und verstärkt den Eindruck, den wir schon früher gehabt haben, daß nämlich unser Autor geradezu mit Vorliebe die Petrusbriefe benutzt. 2. Petr. erzählt Petrus auch von der Verklärung; nur weniger phantastisch als hier. Diese Beobachtung läßt es wieder etwas fraglich erscheinen, ob der Verfasser diese Geschichte mit besonderer Absicht gewählt hat. Die Verklärungsgeschichte auch in den A. J. 90 (p. 195). Die Erzählung hat auch hier den Zweck, die Göttlichkeit Christi zu zeigen, die es eben unmöglich war, zu ertragen. Darum stellt Petrus eben auch gleich daneben die irdische Erscheinung Christi als eines Leidenden. — Der h e i l i g e B e r g ist übrigens alttestamentlich und wird auch in anderem Sinne gebraucht als hier; vgl. Justin dial. c. 97 p. 346 B.

— Acta Archelai 44 (Routh, Rel. sacrae, V [2] 162): et hic Jesus Christus Dominus resplenduit, sicut sol, et Disciputi eius non poterant aspicere in faciem eius propter gloriam vultus ipsius et immensum luminis splendorem. Auch im Testamentum Dom. n. Jesu Christi I, prooem. (ed. Rahmani, S. 4) erzählen die Apostel bei der Erscheinung des Auferstandenen: Maximo perculsi timore permansimus prostrati tamquam infantes absque loquela .. — Z. 43 beraubt: cod.: „exorbare". = excaecare, vgl. Li p. 313; vgl. AG. 22 11: Paulus verliert auch von dem Glanze des Lichtes das Gesicht. — S. 410, Z. 5 geplagt: cod.: „teneri". Die Vulg. hat Jes. 53 4 andere Worte. — Z. 8 Es ist dies eine häufig vorkommende Redeweise, die absolut nichts Gnostisches an sich zu haben braucht. Der Ausdruck „Christus unser Gott" erklärt sie zur Genüge. Die Worte „drücken die populäre Vorstellung aus" (Harnack II, 1, S. 557). Daß ein derartiger Doketismus auch in kirchlichen Kreisen vorhanden sein konnte, bezweifelt niemand. Vgl. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I [3], 247 ff. Anm. Sehr bezeichnend ist Origenes, ctr. Cels. VII 13: ἵνα γὰρ καὶ δόξῃ ὅτι ἤσθιεν ὡς σῶμα φορῶν ὁ Ἰησοῦς ἤσθιεν. — Z. 11 Hier zeigt sich, daß der Zweck der Rede des Petrus derselbe ist, wie oben in c. 7. Auch hier wieder soll das Beispiel des Petrus die Abgefallenen mahnen, an Gottes Barmherzigkeit nicht zu zweifeln; und ihnen zugleich zeigen, daß der Christus, den er verkündet, Gott ist. — Z. 15 Ob sich dies auf die Elemente des Abendmahls beziehen soll, weiß ich nicht. — Z. 16 das gehörte Wort: obauditum verbum ist gerade auch im Gegensatz zu den folgenden Worten rätselhaft. Ist es gleich dem τεταμένος λόγος p. 96 6? Dann hätte es Beziehung zur Kreuzigung und stimmte mit dem Folgenden vortrefflich überein. — Z. 16 f. cod. „et nunc est tamquam nosset passionem exterum" L: exteram. H. Usener verbessert: et nunc est tamquam nos passionem expertus. Diesem bin ich in der Uebersetzung gefolgt; aber sehr mit Unrecht. Die Worte stehen durchaus im Zusammenhang mit dem was Petrus c. 37 über das Leiden sagt. Es soll darauf hingewiesen werden, daß Christus als Gott nicht leiden kann; aber als Mensch hat er das Leiden verstehen gelernt. Die Ausdrucksweise ist ganz und gar doketisch; Stellen, wie diese, zwingen geradezu, einen häretischen Charakter des Stückes anzunehmen. — Z. 17 gezüchtigt: Das bezieht sich auch auf die Leidensgeschichte. — Z. 18 Herrschaft: cod.: principio. Das kann hier wohl nur „Herrschaft" heißen; sonst käme der Gegensatz zu dem folgenden principibus nicht heraus. — Das Wortspiel: principio .. principibus hat der Uebersetzer aus dem Griechischen beibehalten (ἀρχή). — Z. 19 Fürsten: „principibus". = den Fürsten dieser Welt? AG. 4 26? — Z. 19 f. häßlich, aber vorsorglich: cod.: fedum uisum sed prouidum. Das gibt keinen rechten Sinn; Li will lesen: fidum visum, sed proditum: treu erschienen, aber verraten. Doch scheint mir das auch nicht recht zu passen. fedum = foedum verbietet sich wohl, weil der Ausdruck oben p. 68 2 schon gebraucht ist; zu providus: „Der Herr sorgt (providet) überall für die Seinen" cf. c. 22 p. 70 24 f. Hält man foedus fest, so könnte man für providus auch prodigus vermuten. Die „schwungvollen heiligen Antithesen" (Harnack II 1, S. 557 Anm. 1) sind zu erklären aus der Vorstellung von Christus dem Menschen und Christus dem Gott; am meisten Schwierigkeit hat der Kreuzestod Christi verursacht. Der Gegensatz zwischen dem ἄδοξος der ersten und dem ἔνδοξος der zweiten Parusie (vgl. Justin dial. 49. 110. 121) hat gewiß derartige Gegenüberstellungen zunächst hervorgebracht. In unserm Stücke ist eine Wirkung der Vorstellung von der zweiten Parusie allerdings nicht ersichtlich. Vgl. übrigens 2. Kor. 6 8—10. Auf dem Boden Kleinasiens scheinen derartige Zusammenstellungen beliebt gewesen zu sein: vgl. etwa das 13. und 14. Fragment Melitos (Otto IX, 419 f.), Apollinaris von Hierapolis bei Routh, Reliq. sacr. I 150 f.; Irenäus III 16, 6 (MPG Bd. 7, 925 C); (die Noëtianer bei Hippolyt philos. IX 10 p. 448; X, 27, p. 528). Aber auch Ignatius an Polyk. 3, 2; Const. Apost. VIII 12 (MPG Bd. 1, 1101 D); Testam. D. n. Jesu Christi I, 28 (p. 61); auch A. J. 101, p. 201. Acta Xanth. et Polyx. 14 (TSt II 3, p. 68 7 ff.). Noch bei Alexander von Alexandrien treten sie uns entgegen (Mai, Nova Bibliotheca Patrum II, 1844, p. 536). — Z. 20 ff. Eine ganz ähnliche Zusammenstellung der Worte wie in unserm

Texte in den A. J. 98, p. 200; dort sind die Namen aber von dem Lichtkreuz gebraucht; und auch die Zusammenstellung c. 109, p. 207 f. ist anders gewendet. p. 200 wird das Kreuz auch πίστις und χάρις genannt. Sch S. 94f. nimmt an, daß hier die Johannesakten benutzt seien. — Z. 22 Sattheit: cod.: „saturitas“. Der Ausdruck ist schwierig. Da die Bezeichnungen Christi, die den Ausdruck saturitas umgeben, aus den Gleichnissen Mt. 13 stammen, so ist wohl die Vermutung erlaubt, der Uebersetzer hätte ein den übrigen bei Mt. 13 vorliegenden Gleichnissen entnommenes Wort (ζύμη V. 33, σαγήνη V. 47) nicht richtig übersetzt. — Z. 22 f. Soviel ich weiß, wird Christus niemals im N. T. χάρις und πίστις genannt. — Z. 23 f. Zahn, NKZ X 206 Anm. sagt zu diesen Worten: „daß damit auch ein über Jesus erhabener Gott Vater ausgeschlossen sein soll, zeigt der Anfang dieses Redeabschnittes p. 67 24 f.“. Das halte ich nicht für richtig. Denn über Christus steht trotz der höchsten Prädikate, die ihm gegeben werden, der deus inenarrabilis. Das geht aus dem ganzen Tenor unserer Actus hervor. — Z. 24 Will man die Namen, die Christus in unserm Stücke gegeben werden, recht würdigen, so vergleiche man etwa die Namen, die Justin der Märtyrer von Christus gebraucht (dial. c. 34. 59. 61. 100. 113. 126. 128). Bei Justin sind sie sämtlich dem A. T. entnommen. Die Situation ist eben eine ganz andere. Unser Autor befindet sich in einer Umgebung, in der das N. T. als urkundliche Sammlung für die Erkenntnis des Christentums durchaus in Geltung war. Das A. T. tritt für ihn zurück; wenn es auch benutzt wird und wenn er auch von prophetischen Schriften spricht, so ist doch seine ganze Diktion nicht alttestamentlich, sondern neutestamentlich gefärbt. Aus diesem Tatbestande dürfte man schließen, daß der Autor einem Kreise angehört, in dem das A. T. gegen das N. T. zurücktrat. Auf dem Boden Kleinasiens dürfte dies am ehesten der Fall gewesen sein. — Eine Untersuchung über die Namen, mit denen man Christus bezeichnet hat, wäre dankenswert; sie würde zeigen, wie die in den biblischen Schriften gebrauchten Bilder sehr bald nicht mehr verstanden wurden.

21 Z. 25 ff. Die folgende Erzählung von der Heilung blinder Witwen ist, wie es scheint, eine Dublette zu der Erzählung Petri von der Verklärung Christi. Wie es Petrus dabei ergangen ist, so ergeht es jetzt den Anwesenden. Wie Petrus einst den Herrn verleugnet, aber doch die Herrlichkeit des Herrn gesehen hat, so ist es auch mit der römischen Gemeinde. Der Gegensatz zwischen leiblichem und geistigem Sehen wird von Petrus durchgeführt; doch ist es schwer im einzelnen zu erkennen, was diesem und was jenem angehören solle. Petrus selbst (c. 21 a. E.) faßt die hier erzählten Vorgänge auf als Illustration zu dem Satze, daß der „beständige Gott größer ist als unsere Gedanken“. — Ueber leibliches und geistiges Sehen im Anschluß an Joh. 9 39 handelt auch Origenes contra Celsum VII, 39, vgl. 44; aber auch II, 48. 72. 77. Worte des Celsus bei Origenes contra Celsum VII, 36: ἐὰν αἰσθήσει μύσαντες ἀναβλέψητε νῷ καὶ σαρκὸς ἀναστραφέντες ψυχῆς ὀφθαλμοὺς ἐγείρητε, μόνως οὕτως τὸν θεὸν ὄψεσθε. — Z. 32 f. Vielleicht ist der Gedanke nahe gelegt worden durch Eph. 1 18; besser erklärt er sich hier durch Anknüpfung an 2. Petr. 1 19. Vgl. Clemens Alex. coh. 12 (MPG Bd. 8, 240 CD): Ἰδού σοι τὸ ξύλον ἐπερείδεσθαι δίδωμι · σπεῦσον Τειρεσία, πίστευσον, ὄψει. Χριστὸς ἐπιλάμπει φαιδρότερον ἡλίου, δι᾽ ὃν ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ἀναβλέπουσιν · νύξ σε φεύξεται, πῦρ φοβηθήσεται, θάνατος οἰχήσεται · ὄψει τοὺς οὐρανούς, ὦ γέρον, ὁ Θήβας μὴ βλέπων. Vgl. auch das Folgende. — Z. 33 verschlossen: Es kann sich darauf beziehen, daß die Witwen noch ungläubig sind (vgl. c. 21 am Anfang). Besser aber faßt man es doch von den „leibhaftigen“ Ohren. Petrus will sagen: darauf kommt es nicht an, daß einer körperlich blind oder taub ist. Und doch beseitigt er diese Leiden. Die Heilung eines Tauben wird allerdings nicht vorgeführt (vgl. die Worte des Antonius zu Didymus dem Blinden, Sokrates h. e. IV,25, MPG Bd. 67, 528 AB: Μηδέν, ὦ Δίδυμε, ταραττέτω σε ἡ τῶν αἰσθητῶν ὀφθαλμῶν ἀποβολή. Τοιοῦτοι γάρ σοι λείπουσιν ὀφθαλμοί, οἷς καὶ μυῖαι καὶ κώνωπες βλέψαι ἰσχύουσιν · χαῖρε δέ, ὅτι ἔχεις ὀφθαλμούς, οἷς καὶ ἄγγελοι βλέπουσι, δι᾽ ὧν καὶ ὁ θεὸς θεωρεῖται, καὶ τὸ αὐτοῦ φῶς καταλαμβάνεται. — A. J. 106, p. 204 2. 3: die Wunder und Zeichen, μὴ φαινόμενα ὀφθαλμοῖς τούτοις μηδὲ ἀκοαῖς

ταύταις ἀκουόμενα). — Z. 34 *offen stehen*: cod.: pareant. Usener pateant. — Hier sind sicher die leibhaftigen *Augen* gemeint. — An sich ist diese Bildersprache nicht unsympathisch; sie ist nur zu verurteilen, wenn man das Sehen als leibliches auffaßt. Dieser Gefahr ist unser Autor nicht entgangen; er verwischt die Grenzen zwischen leiblichem und geistigem Sehen (vgl. die folgende Erzählung); das liegt aber in der Tendenz der antiken Weltanschauung. Eine interessante Parallele zu der Anschauung unserer Actus bei Ps.-Clem. hom. XVII, 16 (MPG Bd. 2, 400 A): Ὁ γὰρ ἰδὼν ζῆν οὐ δύναται.. Ἡ γὰρ ὑπερβολὴ τοῦ φωτὸς τὴν τοῦ ὁρῶντος ἐκλύει σάρκα, ἐκτὸς εἰ μὴ θεοῦ ἀποῤῥήτῳ δυνάμει ἡ σὰρξ εἰς φύσιν τραπῇ φωτός, ἵνα φῶς ἰδεῖν δυνηθῇ, ἢ ἡ τοῦ φωτὸς οὐσία εἰς σάρκα τραπῇ, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς ὁραθῆναι δυνηθῇ. — Die zu ergänzende Antithese zu den Worten Petri: hi oculi iterum cludentur, stellen die Worte Christi dar zu Petrus in der Vita Schnudi: Wahrlich dein Auge wird in Ewigkeit nie geschlossen werden für das Licht dieser Welt (vgl. *Ropes*, Die Sprüche Jesu S. 116 Nr. 118, TU XIV 2, 1896). — A. Tho. 53 p. 169$_{19}$ ff. ὁ οὐχ ὁρώμενος παρὰ τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς ἡμῶν οὐδ' ὅλως ἀποκρυπτόμενος vgl. p. 182$_{6}$ ff. — Z. 37 Die wirksame Kraft des Namens Jesu, d. h. die Kraft, die schon in der bloßen Nennung des Namens Jesu lag, ist uns schon bei dem geweihten Wasser (oben c. 19) entgegengetreten. Abergläubische und magische Vorstellungen spielen hierbei eine große Rolle. Ueber die Anwendung des Namens Jesu vgl. jetzt *Heitmüller*, ‚Im Namen Jesu' (Gött. 1903). — Z. 40 f. Der Verf. will hinweisen auf Lichterscheinungen wie etwa Abend- und Morgenrot, oder Nordlicht. Lichterscheinungen sind in der Literatur von der Art der unseren sehr häufig; zu Grunde liegt der Gedanke, daß Gott Licht ist. Aber es muß natürlich ein anderes Licht sein als das sichtbare (vgl. Irenäus II 13, 4 MPG Bd. 7, 744 B: et lumen rectissime dicetur, sed nihil simile ei, quod est secundum nos, lumini). Daß man das göttliche Licht von dem irdischen (wie hier) nur graduell verschieden dachte, ist ein Grundfehler der apokryphen Literatur, liegt aber begründet in der antiken Weltanschauung, der das Göttliche mehr oder weniger etwas Materielles war. Aber es muß doch dann wenigstens für menschliche Augen unerträglich sein, wie hier (p. 69$_{5}$). Auch in der Petrusapokalypse findet sich dieselbe Vorstellung V. $_{6}$ f. (bei Dieterich, Nekyia, S. 3): „erschienen plötzlich zwei Männer. Auf die vermochten wir nicht geradeaus zu sehen. Denn es ging von ihrem Antlitz aus ein Strahl wie von der Sonne, und leuchtend war ihr Gewand, wie es niemals eines Menschen Auge sah und kein Mund kann erzählen oder ein Herz erdenken den Glanz". Lichterscheinungen sind besonders häufig auch in der gnostischen Literatur (vgl. etwa Sch in TU VIII, 1. und 2. Heft, S. 193, 337). Sie haben ja reichliche Anknüpfungspunkte in dem Neuen Testamente. Darum hat man auch keinen Grund, derartige Erzählungen für außerkirchlich zu halten. — Z. 42 *unfaßbar*: cod.: inuisibilis. — Z. 43 f. Der Wechsel in der Person ist sehr auffällig; Petrus kann nicht unter dem „Wir" verstanden werden; es gibt sich der Autor als einen, der die Dinge aus Augenschein kannte. Die Einführung des „Wir" für einen Fehler des Uebersetzers zu halten, geht nicht an; dazu kommt es in den Zeilen 2—8 zu oft, nämlich 3 resp. 4mal vor. Erklären würde sich das „Wir" hier auch lassen, wenn wir annähmen, es läge in unserer Erzählung ein versprengtes Stück einer andern von Petrus handelnden Schrift vor, in der Petrus in der ersten Person redet. Aber was soll das für eine Schrift sein? — Unser Kapitel hat manche Eigentümlichkeiten, die es aus seiner Umgebung herausheben. Darum ist die Hypothese am einfachsten, daß es übernommen und von dem Verfasser der A. V. eingearbeitet sei. — Z. 44 *um unsere Sinne kamen*: cod.: ut exentiaremur aboratione; Li: exsensaremur aporiatione. Es ist die Parallelerscheinung zu der Erzählung von der Verklärung. — S. 411 Z. 1 f. A. J. 90, p. 195$_{10}$ f. φῶς τοιοῦτον ὁποῖον οὐκ ἔστιν δυνατὸν ἀνθρώπῳ χρώμενον λόγῳ ἀφθαρτῷ ἐκφέρειν, οἷον ἦν. — Passio An. 14, Aa II 1, p. 34$_{6. 11}$: ein göttliches Licht, in das menschliche Augen nicht blicken können. — Z. 5 ff. Die verschiedenen Erscheinungsformen Christi erklären sich in unsern Actus aus dem Satze: unuquisque enim nostrum sicut

capiebat uidere, prout poterat uidebat, p. 67 ₉ f. (vgl. Origenes comm. in Matth. tom. XII, 36 MPG Bd. 13, 1068 B: διαφόρους γὰρ ἔχει ὁ λόγος μορφάς, φαινόμενος ἑκάστῳ ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι, καὶ μηδενὶ ὑπὲρ ὃ χωρεῖ ὁ βλέπων, φανερούμενος. — Origenes in Matth. comment. series 100, MPG Bd. 13, 1750 B: Venit ergo traditio talis ad nos de eo, quoniam non solum duae formae in eo fuerunt, una quidem secundum quam omnes eum videbant, altera autem secundum quam transfiguratus est coram discipulis suis in monte, quando et resplenduit facies eius tanquam sol, sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus etc. Vgl. auch MPG Bd. 13, 1908 B Fragment aus dem Lukaskommentar: φαίνεται γὰρ ὁ λόγος διαφόρους ἔχων μορφάς, ἑκάστῳ ὡς χωρεῖ ... τοῖς μὲν ... ἁπλούστερον νοεῖται καὶ κατὰ σάρκα γινώσκεται· τοῖς δὲ τελείοις θεολογεῖται καὶ ἐν τῇ τοῦ θεοῦ μορφῇ κατὰ τὴν γνῶσιν αὐτῶν θεωρεῖται. Diese Tradition, von der ich nicht weiß, woher sie Origenes zugekommen ist, ist nur ganz leise von der in unserem Texte gegebenen verschieden. Weis, Christus- und Apostelbilder S. 40 Anm. 3 nennt die zuletzt angeführten Worte bezeichnend „für die Art und Weise, wie Origenes gnostisches Gedankengut übernahm"). Wir haben es zu tun mit der massiven Ausdeutung dieses Satzes, der im 2. Jahrh. eine ziemlich große Rolle gespielt haben muß. Der Ursprung dieser Vorstellung überhaupt liegt wohl in dem Gedanken, daß Christus alle Menschenalter durchmachen mußte, um allen alles zu sein resp. um alle zu retten, wie er noch vorliegt bei Irenäus II 22, 4 (MPG Bd. 7, 784 A): Ideo (Christus) per omnem venit aetatem, et infantibus infans.... in iuvenibus iuvenis .. senior in senioribus (daß dieser Gedanke mit der Vorstellung von der ἀνακεφαλαίωσις zusammenhängt, bedarf keines Beweises). Es wäre nicht wunderbar, wenn Frauen sich Christus in weiblicher Gestalt vorgestellt hätten, und wirklich hat sich die Montanistin Prisca Christus so vorgestellt (ἐν ἰδέᾳ ... γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστός, Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I ³, S. 393 Anm. 1. Epiphan. haer. 49 c. 1, Oehler I b p. 40 — vgl. auch das 15. Fragment Melitos Otto IX, S. 420: ipse est qui in omnibus omnia erat: ipse est, qui in patriarchis patriarcha erat, in lege lex etc. Ps.Clem. hom. III, 20 MPG Bd. 2, 124 C: der verus propheta, ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει; vgl. Acta Archelai 50, Routh, Reliquiae sacrae V ², S. 179: sed totus ille ipse (Christus) descendens, semetipsum in quocunque voluit transformavit in hominem; bei dieser Vorstellung ist der Gedanke zwischen eingekommen, daß Christus in jedem Menschen Gestalt gewinnen könne. Simon sagt bei Ps.-Clem. recogn. II 14, MPG Bd. 1, 1256 A, daß es in seiner Macht stände, bald klein, bald groß zu erscheinen. In der Apokalypse des Esra, Tischendorf, Apocal. Apocr. p. 28, in den TSt II, 3, S. 156, heißt es vom Antichrist: καὶ παιδίον γίνεται καὶ γέρων. — Weiter aber ist aufmerksam zu machen auf die Erscheinungsformen Gottes im Alten Testamente; vgl. Justin apol. I, c. 62, ed. Otto, p. 170 B: ἐν ἰδέᾳ πυρὸς ἐκ βάτου προσωμίλησεν αὐτῷ ὁ ἡμέτερος κύριος oder: Irenäus I, 10, 3 MPG Bd. 7, 556 A: ἐφάνη τοῖς προφήταις ὁ θεὸς οὐκ ἐν μιᾷ ἰδέᾳ, ἀλλὰ ἄλλως ἄλλοις. — Meiner Meinung nach geht aus dem Vorstehenden hervor, daß wir keinen Grund haben, in dieser Erzählung von den verschiedenen Erscheinungsformen Christi etwas Gnostisches zu sehen, um so weniger, als das specifisch Phantastische hier fehlt, was doch auch etwa den Johannesakten eigentümlich ist: vgl. A. J., c. 89 f. Aa II 1, p. 194 f. Hier erscheint z. B. Christus „ein und demselben Johannes als ein Riese, dessen Haupt den Himmel berührt, und im nächsten Augenblick, da er sich umdreht, als ein kleiner Mensch". (Zahn, NtZ X 20; vgl. A. J. 82, p. 191 ₂₇: ὁ ἐμφυσήσας μοι ἑαυτὸν τῇ πολυμόρφῳ σου ὄψει.) Diese Ungereimtheiten der Johannesakten sind auch dem Photius aufgefallen (Bibliotheca, cod. 114). Von der Vorstellung unserer A. V. sind sie grundverschieden; und auch aus diesem Grunde erscheint es mir als ein Ding der Unmöglichkeit, jene demselben Verfasser zuzuschreiben wie diese. In den A. V. handelt es sich doch im Grunde um einen geistigen resp. psychologischen Prozeß; freilich hat der Verfasser die Formen seiner Zeit benützen müssen, um ihn uns zu beschreiben. Natürlich soll damit nicht ge-

leugnet werden, daß der Gnostizismus derartige Vorstellungen mehr liebte als die Großkirche, wenn es auch schwer halten mag, einen genauen Begriff von ihrer verschiedenartigen Stärke zu gewinnen. — Z. 8 Ob der Verfasser uns damit sagen will, daß die Blinden nun auch wirklich ihr Augenlicht erhalten haben, muß dahin gestellt bleiben. Er kann hier auch die Augen des Geistes meinen. — Z. 13 erfahren haben: cod.: tredecim. Das ist ganz unmöglich. Li: didicimus. — Z. 14 Offenbar steht constans deus (Li p. 69, 17) und der Satz quomodo alias et alias dominum viderint im Gegensatz. Eine Analogie zu der zu Grunde liegenden Vorstellung kenne ich nicht. Aber auch zu dem instabilis oben zu c. 17 Z. 30 von Simon gesagt, kann es im Gegensatz stehen und zu der Bezeichnung Simons als ἑστώς (p. 80, 37). Vgl. die interessante Parallele bei Irenäus II, 9, 2 (MPG Bd. 7, 734 A): Constante igitur hoc deo .... ille sine dubio, qui secundum eos adinvenitur Pater, inconstans et sine teste est, Simone mago primo dicente, semetipsum esse super omnia Deum.

22 Z. 15 f. „dominum ex totis praecordiis intelligant". Hier ist das Prinzip des Gnostizismus in der unzweideutigsten Weise ausgesprochen. Man muß damit zusammenstellen, was in unseren Akten von der Unwissenheit und der Befreiung daraus gesagt wird. Solche Anschauungen sind aber nicht bloß „gnostisch". — Z. 17 Es entspricht der asketischen Tendenz unseres Romans, daß den Jungfrauen besondere Verehrung gewidmet wird. Die Jungfräulichkeit ist auch in den A. P. et Th. die höchste Tugend. Zu den sanctae inviolatae virgines vergleiche man die συνείσακτοι. Das „Dienen" (vgl. p. 79 $_6$) stammt jedenfalls aus Mt. 25 $_{44}$. Eine analoge Vorstellung habe ich nicht auffinden können (vgl. unten c. 29 die Witwen). Man könnte höchstens vergleichen Basilius ep. 199 c. 24: die Witwe τὴν διακονουμένην ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας (nach Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902 S. 117). Aber der Sinn ist hier doch ganz anders. Aus Zscharnacks Buch entnehme ich, daß eine Vorstellung, wie sie die A. V. hier bringen, für die Großkirche ganz unerhört ist. Dagegen kann auf die Stellung aufmerksam gemacht werden, die die Frauen bei Häretikern hatten (z. B. bei den Montanisten resp. Quintillianern. Epiph. haer. 49, c. 2 Oehler Ib p. 40. Vgl. Zscharnack S. 156 ff.). — Zu verweisen ist auf 1. Tim. 5 $_{16}$; es findet sich auch die Lesart: εἴτις πιστὸς ἢ πιστὴ ἔχει χήρας, und es ist möglich, daß die obige Erzählung aus dieser Schriftstelle herausgesponnen ist. Hier zeigt sich die wirkliche Schwierigkeit für den Kommentator der Petrusakten: wir können nie sicher sagen, inwieweit der Verf. wirkliche Zustände seiner Zeit schildert, inwieweit er seiner Phantasie Raum verstattet hat. — Z. 17 Ps.-Clem. recogn. I, 74 (MPG Bd. 1, 1248 C) heißt es von Petrus vor der Disputation mit Simon: cibo sumpto quiescere nos iussit sibique ipse quietem dedit. — Z. 20 Vgl. A. P. et Th. 39 p. 265 $_4$: καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σοι καταγράφω. — Z. 24 streng gefastet: „superponens", d. h. das gewöhnliche Fasten überbietend. Vgl. Ducange, s. v. superpositio. Funk Theol. Quartalschr. 1891, S. 677. Art. ‚Fasten in der Kirche' in der RE V. J. Wordsworth, The Ministry of Grace, p. 329, Anm. 25. (Sehr deutlich ist Passio SS. Mariani et Jacobi 8: continuatis in carcere gemina superpositione ieiuniis et orationibus saepe repetitis.) — Z. 24 Diese Art, sich auf einen Kampf vorzubereiten, ist gebräuchlich. Vgl. oben zu c. 1 Z. 29. — Z. 26 nämlich „enim". Das bedeutet, daß Marcellus von dem bevorstehenden Kampfe bis dahin noch nichts gewußt hat. Marcellus ist ja auch nicht dabei gewesen, als Petrus in c. 18 von der ihm in c. 16 zu teil gewordenen Offenbarung berichtet, daß er mit Simon einen Kampf haben werde. — Z. 27 Nach dem Früheren ist das Julische Forum gemeint; wie Marcellus dazu kommt, es das Forum schlechthin zu nennen, ist nicht ersichtlich. Der Autor wird gedacht haben, es gäbe in Rom nur ein Forum: ein weiteres Zeichen dafür, daß er nicht in Rom schrieb. — Z. 27 „anabatras". Pulte ist wohl weniger richtig als Bänke; es handelt sich freilich um eine Disputation. — Z. 28 f. Dies ist sehr unvermittelt. Im Vorausgehenden ist nicht davon die Rede, daß irgend jemand den Kampf zwischen Simon und

Petrus angeordnet habe. In c. 16 kündigt Christus den Kampf doch nur an. Möglich ist es, daß unserem Novellisten dies genügte, um die Anordnungen zum Kampfe zu erklären. In der gewöhnlichen Petruslegende heißt es, daß dieser Kampf von Nero angeordnet sei; vgl. Aa I, p. 149 1: Cum ergo dixisset Nero: Crastinus dies uos probabit. Das ist aber noch phantastischer. — Z. 29 Unterredung: „de conlocutione dei". Das ist sinnlos. Da es sich im folgenden um den Streit um die Gottheit Christi handelt, so ist vielleicht gemeint: über die Bezeichnung (Christi) als Gott. conlocutio die fehlerhafte Uebersetzung von ἐπονομασία oder προσηγορία? vgl. Epiphanius haer. 51, 18 (Oehler I b, p. 80; vgl. II a, p. 629), wo es, unter Benutzung von Hippolyts Syntagma, von den Alogern heißt: νομίζοντες υἱὸν θεοῦ, καὶ εἶναι μὲν πρότερον ψιλὸν ἄνθρωπον, κατὰ προκοπὴν δὲ εἰληφέναι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσηγορίαν. — Z. 35 Häßlichkeit gehört zu den Eigenschaften des Teufels, wie Schönheit zu denen Gottes. Es hat die antike Empfindung nichts so sehr beleidigt als die Vorstellung von der Häßlichkeit Christi, die durch die alttestamentlichen Schriften geboten war. „Die Geister, welche sich gegen Gott entschieden haben, haben (nach Origenes) unbeschreiblich häßliche, wenn auch nicht sichtbare, tiefdunkle Körper erhalten". Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 3, S. 631. — Z. 36 cod.: Ethiopissimam. Usener: Aethiopissam. Aethiopier werden oft als Bilder des Teufels benutzt: auch dies geht auf antike Vorstellungen zurück. Einige Angaben über Vorstellungen vom Teufel finden sich bei Kraus, Real-Encyklopädie s. v. Teufel. Die Sache bedarf einer gründlichen Untersuchung. Acta Xanth. et Polyx. c. 17 TSt II, 3, S. 70 wird ein βασιλεὺς αἰθίοψ in einen Raben verwandelt und dann als der Teufel bezeichnet. Von Petrus Alexandr. (bei Routh, Reliquiae sacrae III, S. 324 15 f.) werden die Unbußfertigen bezeichnet als δέρμα Αἰθίοπος κεκτημένοι; Methodius von Olympus, Vom Igel 4 (ed. Bonwetsch I, S. 333 12 f.): denn doch wohl durch die Aethiopen zeigt er die durch (in) Bosheit Versenkten an. Nach Irenäus IV, 20, 12 (MPG Bd. 7, 1042 C) bedeutet Moses' äthiopisches Weib die Kirche aus den Heiden. Die Vorstellung vom Teufel als Aethiopier ist (in Aegypten?) weit verbreitet. In der arabischen Vita Schnudi heißt es: Puis il prit (der Teufel) la forme d'un nègre abyssinien, d'une haute taille et d'une horrible figure (Mission archéologique française au Caire IV, 1, S. 444). In der Vie de Paul de Tamoueh (ebendort, IV, 2, S. 766): il se transfigura, il devint un grand Éthiopien: ses yeux étaient pleins de sang, tout son corps plein d'épines et il sentait mauvais comme un bouc. Das Mittelalter hat sich auch diesen Zug nicht entgehen lassen. Von französischen Manichäern des 11. Jahrhunderts wird berichtet: Adorabant Diabolum, qui primo eis in Aethiopis, deinde Angeli lucis figuratione apparet (bei Gieseler, KG., II, 1 4, S. 410, Anm. 3). Petrus Damiani erzählt von einem Trupp von Teufeln, die in der Gestalt von Aethiopiern Saumrosse einherführten (Jos. Hansen, Zauberwahn S. 124). Man sieht, wie alt die Vorstellung ist und wie zäh sie ihr Leben behauptet hat. — Z. 36 keine Aegypterin: Dieser Zusatz hat wohl darin seinen Grund, daß das häßliche Weib als ganz schwarz bezeichnet werden soll. Die ganz schwarze Hautfarbe war bei den Römern sprichwörtlich; schwarz = böse. (Clemens Alex. paed. III, 4; MPG Bd. 8, 596 C: ἐς κόρακας ἡ πορνεία.) In den Acta Perpetuae et Felicitatis c. 10 (Acta martyrum sincera, ed. Ruinart, Verona 1732, p. 84) sieht Perpetua einen Aegyptius foedus specie, der mit ihr kämpfen will. Dieser Aegypter ist der Teufel. Darum wird der Zusatz neque Aegyptiam eine tiefere Bedeutung haben. Ist es ein in Aegypten gemachter Zusatz? Von dem Test. dom. n. Jesu Christi, das die Kreuzgebete (vgl. unten c. 38 ff.) zum Teil aufgenommen hat, ist es wahrscheinlich, daß es in Aegypten entstanden ist. Vgl. P. Drews in seiner Anzeige von Rahmanis Publikation ThStK 1901, S. 146. Vielleicht lassen sich hiermit auch die Einsetzung des Barnabas (oben zu c. 4 Z. 17 f.) und die mannigfachen Berührungen mit Gedanken des Origenes in Zusammenhang bringen. — Z. 36 f. cod.: sed totam nigram sordibus, pannis inuolutam" = aber ganz schwarz von Schmutz, in Lumpen eingehüllt. Bo, dem ich hier gefolgt bin, ändert sordibus in sordidis und zieht

es zu pannis. Das scheint mir empfehlenswerter. — Z. 38 Warum sie tanzt, obgleich sie in Ketten ist, wird nicht gesagt; vielleicht ist die Tochter der Herodias Mt. 14 6. Mc. 6 22 das Vorbild gewesen. Die Kette stammt vielleicht aus Offb. 20 1 ff. Das Tanzen könnte zur Bezeichnung der Leichtigkeit des Sieges dienen, den Petrus über Simon davontragen soll. — Ein Gegenstück dazu ist die tanzende Gnade A. J. 95 Aa II, 1, p. 198 8: Ἡ χάρις χορεύει. — Z. 39 die ganze Kraft: cod.: „omnes uiri Simoni." Li.s ingeniöse Konjektur: omnis virtus Simonis ist oben aufgenommen. — Z. 39 f. seines Gottes: d. h. des Teufels. — Z. 41 aus vornehmem Geschlechte: cod.: generis magi, corr.: magni. — Z. 43 Also wodurch sich Marcellus beflecken würde, dazu soll nun Christus selbst helfen. Der Widerspruch ist offenbar, geht aber doch wohl darauf zurück, daß der Romanschreiber Marcellus nicht für fähig hält, den Dämon zu vernichten, und darum dies Petrus resp. Christus überlassen will. — Z. 45 f. „in tua militia probaui". Das Bild vom Kriegsdienst der Christen ist alt und geht auf die neutestamentlichen Schriften zurück; vgl. besonders Eph. 6 14 ff. Besonders häufig ist es, und das dürfte nicht zufällig sein, in dem zu den Paulusakten gehörigen Mart. Pauli (Aa I, p. 108 11. 110 1. 4. 5. 8. 13. 14. 15. 114 7. 14. 116 7 (28 6. 13. 29 8. 10. 14. 17. 30 1. 13. 14. 37 8. 12. 40 9. 42 16). Auch in unsern A. V. kommt es öfter vor: p. 90 11 f. — Das Bild hat zu manchen Mißverständnissen Anlaß gegeben; wenn es der Anlaß zu der zu c. 19 Z. 11 besprochenen Anschauung gewesen ist, so ist dieses Mißverständnis nicht das schlechteste. — Vgl. Harnack, Die Mission, S. 297 f. — Z. 46 ähnlicher Mann: ganz analog ist die Erzählung A. Tho. 57 Aa II 2, p. 174. — Z. 47 So: cod.: „usque adeo ut". — Z. 1 f. ganz ähnlich: Es ist das eine Illustration zu dem Satze, daß Christus in den Gläubigen wirkt; ein Satz, der in der altchristlichen Literatur ziemlich häufig illustrirt wird. Auch Thekla sieht τὸν κύριον καθήμενον ὡς Παῦλον; A. P. et Th. 21 (Aa I, p. 250 2). — Z. 3 Zu diesem Traumgesicht möchte ich die Erscheinungen im Pastor Hermae, Visio III etc. vergleichen. — Z. 6 forum Julium, wie oben zu c. 22 Z. 27.

23 Z. 7 so wörtlich; nach dem Zusammenhange sollte es scheinen, als ob nur die Christen gemeint seien; denn nur von ihnen wird erzählt, daß sie „aurei" empfangen hätten. Die Meinung des Autors ist mir nicht ganz deutlich geworden. — Z. 8 vgl. oben c. 19, p. 66 14 ff. Hier erfahren wir also, wozu das Geld dienen sollte. Freilich konnte Marcellus, als er das Geld austeilte, noch nichts davon wissen, wozu es verwendet werden sollte. Darum ist auch oben nur ganz allgemein der Dienst Christi genannt. — Z. 9 Daß hier Senatoren, Präfekten, Beamte zusammenkommen, um an einer Untersuchung über den wahren Gott teilzunehmen, ist sehr auffällig und könnte auf den Gedanken bringen, diese Worte seien erst in einer Zeit geschrieben, als das imperium christlich geworden war. Und auch die hervorragende Rolle, die Petrus im folgenden spielt, — er tritt fast auf, wie ein römischer Papst im 6. Jahrhundert in Rom, — könnte diesen Gedanken nahe legen. Dem ist aber zu erwidern, daß in Kleinasien das öffentliche Interesse sich schon sehr früh den Christen zugewendet hat; und wenn auch eine Situation, wie die von unserm Autor gezeichnete, für das zweite Jahrhundert in den Bereich der Unmöglichkeiten gehört, so kann man sie doch dadurch erklären, daß der Autor die Zustände so gewünscht hätte, wie er sie schildert. — Z. 12 Dieser Gedanke kommt auch sonst vor. Vgl. A. J. 55, Aa II 1, p. 178 17. 179 1 f., wo die Smyrnenser sagen: Ἀκούομεν ὃν κηρύσσεις θεόν · ἄφθονός ἐστι καὶ διετάξατό σοι μὴ ἐμφιλοχωρεῖν ἐν ἑνὶ τόπῳ. — Vgl. unten c. 28, p. 74 23. Vgl. das 10. Fragment Melitos (Otto IX, S. 429): non invidet cognitionem sui quaerentibus eum, ita ut valeant eum cognoscere. — Neid ist eine Eigenschaft des Teufels; aus Neid hat der Teufel die Eva verführt. — Z. 14 wir wollen haben: cod.: „habemus". H. Usener: habeamus. — Z. 13 Proben Simons: Von diesen ist freilich bisher nichts erzählt, abgesehen von dem Fluge über die Mauer, vgl. oben. — Z. 14 f. Auch in späterer Zeit ist der Vorschlag gemacht worden, durch Disputationen zu ergründen, wer der wahre Gott sei. Die Arianer haben sogar einmal gewünscht, der, zum

Teil noch heidnische, Senat möchte das Schiedsrichteramt über ihre Streitigkeiten mit den Orthodoxen übernehmen, und zwar sollte er aus der Bibel die Entscheidung fällen. — Z. 15 Bestürzt: Es gehört zur Oekonomie der Legendenschreiber, an den Gegnern des wahren Glaubens immer gleich von Anfang an die Unsicherheit ihrer Position hervortreten zu lassen. — Man könnte das conturbatus aber auch anders erklären: im Hinblick auf das folgende imprimis respiciebat eum (respicere = ἀτενίζειν wie oben p. 50 s. 52 4) und die angeschlossene Erzählung. Es sieht aus, als ob Simon Petrus hier erst erkennt (doch vgl. oben c. 9) und erschrocken darüber ist, daß der, der ihn besiegt hatte, ihm nun auch nach Rom gefolgt sei. Man könnte darum an Interpolationen denken, wie ja auch sofort auf eine offenbare Interpolation aufmerksam gemacht werden wird (vgl. zu c. 23 Z. 32 f.). Ich widerstehe der Versuchung Interpolationen auszuscheiden und fasse unsere A. V. als ein im wesentlichen einheitliches Werk. Zudem kommt man hier auch ohne Annahme einer Interpolation aus. — Z. 21 f. cod.: hunc se repraehensum esse modi tacentem; zu lesen ist wohl . . modo tacentem et . . und die lateinischen accusativi cum infinitivo sind aus der fehlerhaften Uebersetzung des griechischen ὅτι zu erklären. Nach dieser Konjektur ist oben übersetzt. — reprehendere im Sinne von widerlegen hat nichts Auffälliges (ἐλέγχειν). — Z. 22. 23 Hier erfahren wir nun auch den Grund, warum Petrus Simons Vergangenheit geflissentlich erwähnt. Er will seine Schlechtigkeit enthüllen und glaubt ihn damit schon besiegt zu haben. Vgl. oben zu c. 17. Das „Vorleben" der Sektenstifter hat die Kirchenmänner lebhaft beschäftigt; man vergleiche etwa Marcion, oder auch die Schilderung, die Hippolyt von Callist gibt. Daß Petrus hier noch einmal an die Geschichte der Eubula erinnert, hat darin seinen Grund, daß er ein anderes Publikum vor sich hat, als früher. — Petrus und Simon sehen einander seit ihrer Affäre in Judäa (!) zum ersten Male; der Romanschreiber hat den Eindruck, den der Anblick des Siegers auf den Besiegten macht, gar nicht so übel geschildert. — Z. 26 Nach der Erzählung der Apostelgeschichte findet der Vorgang statt „in civitate Samariae". Die πόλις τῆς Σαμαρίας kann nur die Hauptstadt des Landes sein; das alte Samaria, von Herodes Sebaste genannt. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II [3], S. 149—153. — Auch die Erzählung c. 17 hat unser Autor nach Jerusalem verlegt. — Vielleicht hat er seine Erzählung aus einem Stücke entlehnt, das über Petri Tätigkeit in Jerusalem berichtete. Auch die syrische Didaskalia verlegt den Vorgang nach Jerusalem VI, 7 (Bunsen, Analecta Antenicaena II, p. 325). Paulus wird hier nicht erwähnt. — Aus Sch a. a. O., S. 172 entnehme ich, daß Philastrius Brixiensis haer. 29, ed. Marx, p. 15, Simon auf der Flucht vor Petrus von Jerusalem nach Rom kommen läßt. Philastrius hat dies wohl auch aus den Petrusakten. — Z. 27 Die Erwähnung des Paulus ist hier besonders lehrreich; nach dem Berichte der Apostelgeschichte ist Paulus noch gar nicht bekehrt, als Petrus (und Johannes) mit Simon zusammengeraten. Der Romanschreiber wollte eben Paulus nicht ganz vergessen; aber sein Gedächtnis hat ihm einen Streich gespielt. Auch die Nennung des Paulus zeigt, daß unser Stück keine antipaulinische Tendenz hat. Wer die paulinische Einleitung (c. 1—3) nicht zum „Kern" der A. V. rechnet, wird auch hier den Paulus streichen müssen. — Z. 28 ff. 30 f. Die Uebersetzung stimmt nicht mit der Vulgata zusammen, ist aber auch nicht eine direkte Uebersetzung aus dem griechischen Urtexte der AG.; vielmehr hat der Romanschreiber die Stellen frei angeführt. — Z. 32 f. „paratum esse in omni re". Das Wortspiel Petrus und paratus läßt sich im Deutschen nicht wiedergeben. Aber es ist ganz offenbar, daß unsere Stelle meint, die Worte Petrus und paratus gehörten zusammen und hätten dieselbe Bedeutung. Ein solches Wortspiel ist aber nur im Lateinischen möglich; darum kann der es enthaltende Satz nicht in dem Originaltexte der A. V. gestanden haben. Er ist Zugabe des Uebersetzers. — Derartige Wortspiele, die als Etymologien dienen sollen, gehören der spätesten Zeit des christlichen Altertums an und sind im Mittelalter sehr häufig geworden. — Z. 36 cod.: irrtümlich nolite. — Z. 37 f. Zahn G.K. II, S. 854 meint, daß zu dieser Ausdrucksweise die Erzählung des an-

geblichen Thomas den Anstoß gegeben habe. (Evangelium Tho. 13; Ea p. 152.) Sie findet sich auch bei Justin dial. c. 88 (Otto p. 324 C und Anm. 18); vgl. auch oben p. 61 $_{29}$. — Als τέκτων τὴν τέχνην bezeichnet auch Celsus Christus (Origenes c. Cels. VI, 34); Origenes dagegen sagt (c. 36), daß dieser Ausdruck nirgends in den Evangelien von Christus angewendet würde. Er scheint Mc. 6 $_3$ übersehen zu haben. — Z. 41 vgl. oben c. 14 am Ende. — Der Satz: Wer einen Herrn hat, ist kein Gott — erscheint sehr unvermittelt. Es ist merkwürdig, daß derartige Aeußerungen auch im arianischen Streite eine Rolle spielen. — Man wird unwillkürlich an den älteren Theodot in Rom erinnert, der als „dynamistischer Monarchianer“ von der Gottheit Christi nichts wissen wollte (πρῶτον εἰπόντα ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριστόν. ‚Kleines Labyrinth‘ bei Euseb. h. e. V, 28, 6). Aber auf ihn würde das folgende Kapitel mit seinen Beweisen für die Geburt aus der Jungfrau nicht passen. Denn soviel wir wissen, hat Theodot die Geburt aus der Jungfrau nicht geleugnet (Harnack, Lehrb. der Dogmengeschichte I^3, S. 667, Anm. 1).

24 Z. 43 cod.: „anatema in tuis uerbis in Christo“. — Z. 45 Vulg.: generationem eius quis enarrabit. Um die Gottheit Christi resp. die jungfräuliche Geburt zu beweisen, ist dieser Spruch ungeheuer oft angewendet worden. — ein anderer Prophet: Es ist freilich derselbe Jesaia. Vulg.: non est species ei neque decor: et vidimus eum. — S. 413 Z. 2 f. Li vergleicht Orac. Sibyll. VIII, 457 ff. Es könnte sich aber hier nur um eine Erinnerung des Romanschreibers handeln. Vielleicht hat er sich in ungenauem Anschlusse an Lk. 1 $_{34}$ f. und Jes. 8 $_4$ das Prophetenwort gebildet (? ?). — Z. 4 „Zusatz zu Ezechiel“. Harnack II, 1, S. 558 und 560 f. Der Spruch ist bezeugt von Clemens Alex. strom. VII, 16 (MPG Bd. 9, 532 A), von Tertullian de carne Christi c. 23, und zwar nennt Tertullian Ezechiel als den Verfasser; dann bei Epiphanius haer. 30, 30. — Z. 4 f. Li hat die Worte „non minimum praestare uobis agonem“, die sich im Texte hier finden, von hier weggenommen, und an den Schluß des Kapitels gestellt; sie gehören aber zum Citat. Nach der Vulgata ist das freilich nicht zu erkennen; aber die griechische Bibel hat Jes. 7 $_{13}$: μὴ μικρὸν ὑμῖν ἀγῶνα παρέχειν ἀνθρώποις (Vulg.: Numquid parum vobis est molestos esse hominibus?) (Die Worte z. B. auch angeführt von Justin dial. 43, Otto p. 144 A; auch Irenäus III, 21, 4, MPG Bd. 7, 951 A.) Es ist also weder mit Lipsius zu ändern praestare in praestabo, noch mit Usener zu ergänzen: paratus sum; — sondern nur zu minimum ist zu ergänzen est. Der lateinische Uebersetzer hat den Zusammenhang nicht durchschaut. Es ist möglich, daß der hier erwähnte „Kampf“ die Phantasie unseres Autors befruchtet hat. — Z. 6 Das kann sich nur auf Gott Vater beziehen. Die wunderbare Geburt Christi mußte ohne alle die Begleiterscheinungen vor sich gehen, die den Geburten der Menschen eigen sind; darin zeigt sich die Gottheit Christi und die Macht des Vaters. Denn die Worte auf Joseph zu beziehen, liegt in der Ascensio Jesaiae kein Anlaß vor. — Z. 6 f. Ascensio Jesaiae 11, 14. ed. Dillmann p. 57: „non parturiit, nec ascendit obstetrix, nec clamorem dolorum audivimus.“ Eine auffällige Parallele zu dem letzten Teil des obigen Spruches findet sich Irenäus II, 30, 4 (MPG Bd. 7, 817 B): non enim obstetrices eam obstetricaverunt. Es sehen diese Worte aus wie ein Citat; sie beziehen sich auf die „Mutter“ der Valentinianer, sind also nicht auf die Geburt Christi zu deuten. — Die „Hebamme“ ist in den apokryphen Evangelien und in den bildlichen Darstellungen häufig bei der Geburt Christi zu finden. Hieronymus contra Helvidium c. 8 (MPL Bd. 23, 192) spricht sich gegen ihre Anwesenheit aus: Nulla ibi obstetrix. Aber schon Clemens Alex. strom. VII, 16 (MPG Bd. 9, 529 B) hatte geschrieben: καὶ γάρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσαν (von der Hebamme untersucht) φασί τινες παρθένον εὑρεθῆναι. Wie die Geschichte von der Salome, der wegen dieser Untersuchung die Hand verdorrt, entstanden ist, wissen wir nicht. Ueber die Darstellungen der Hebamme ꝛc. vgl. J. Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria, S. 50 ff. M. Schmid, Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst, S. 46 ff. — Z. 8 f. woher? Die Stelle klingt sehr doketisch, braucht aber darum noch nicht von einem Häretiker geschrieben zu

sein. Zu vergleichen wären Stellen wie Joh. 3 13; Apologie des Aristides II, 6 (Seeberg bei Zahn, Forschungen V, S. 329): er ist vom Himmel herniedergestiegen und von einer hebräischen Jungfrau geboren worden. Eine schlagende Parallele bieten die Acta Archelai 47 (Routh, Reliquiae sacrae V [2], p. 169), wo Manes sagt: Absit, ut Dominum nostrum Jesum Christum per naturalia pudenda mulieris descendisse confitear; ipse enim testimonium dat, quia de sinibus Patris descendit. — Z. 9 f. Dan. 2 34 ist aber nur dem Sinne nach citirt. Dieser Spruch ist oft verwendet worden zur Bezeichnung der jungfräulichen Geburt (z. B. Irenäus III, 21, 7 MPG Bd. 7, 953 AB). Auch die Mysten des Mithras haben ihn nach Justin dial. 70 (Otto p. 252 B) gebraucht, um daraus zu entnehmen, daß Mithras ἐκ πέτρας γεγεννῆσθαι. Es war Justin offenbar sehr unangenehm, daß auch andere Kultusgemeinschaften etwas ähnliches wie die jungfräuliche Geburt kannten. Justin sagt allerdings auch, daß Daniel diesen Spruch ἐν μυστηρίῳ κέκραγε. — Auch andere der von unserm Autor angeführten Stellen sind von Justin (apol. I c. 33 u. öfter) zum Beweise der jungfräulichen Geburt angeführt worden; leider gerade die interessantesten nicht. — Z. 15 Das ist ein ähnlicher Gedanke, wie er oben p. 67 ausgesprochen worden ist. — Z. 15 im Geheimnisse „per mysterium"; nach diesen Worten scheint etwas ausgefallen zu sein. Der Schreiber hat natürlich auch das Gefühl für die Wunderlichkeit seiner Exegese gehabt. Diese ist ja auch nicht sein Eigentum; sondern war geboten, solange die Christen das Alte Testament als spezifisch christliche Urkunde betrachteten und aus ihr ihre Glaubensvorstellungen zu beweisen suchten. Man braucht nur einmal Justins dialogus zu lesen, um zu erkennen, welcher Scharfsinn und welche Phantasie nötig war, um zu dem gewünschten Ziele zu kommen. — Z. 16 Der Gedanke kommt bei den Apologeten und auch sonst häufig, wenn auch in etwas anderer Fassung, vor: was im Alten Testamente im Geheimnisse geredet wird, ist im Christentum erfüllt: Joh. 19 28: quia iam omnia consummata sunt, ut consummaretur scriptura (Rönsch, Itala und Vulgata [2] S. 355 f. consummari an unserer Stelle wohl die Uebersetzung von πληροῦσθαι). — Z. 16 f. Das ist aber nicht geschehen; es müßte denn sein, daß Petrus die von ihm zu vollbringenden Wundertaten meinte, oder seine Kreuzesreden vgl. unten. — Z. 19 zu nichte machen: „dissoluam" = in seiner Nichtigkeit aufzeigen. Es ist dies die Tendenz des Romanschreibers und hängt mit der schon mehrfach erwähnten Vorstellung zusammen, daß die Werke des Teufels, der in Simon wirkt, nur ein scheinbares Dasein haben. Im Grunde geht das doch wohl auf die antike Anschauung zurück, daß das Böse das Nicht-Existirende ist. Petrus weiß freilich zunächst kein anderes Mittel, als Simon zu überbieten, oder Werke zu tun, die dieser nicht tun kann. — Z. 20 Ueber die von Li hier eingereihten Worte non minimum praestare uobis agonem vgl. oben zu c. 24 Z. 4. f.

25 Z. 21 beiden: cod.: ab his. Li: ambis. — Z. 23 Haussklaven: cod.: alumnis. Das ist = θρεπτοῖς (Haussklaven). Besser wäre θρεπτός mit verna zu übersetzen. — Z. 23 f. Der Präfekt will also auch von Disputationen nichts wissen, sondern handelt nach dem Grundsatze, den Petrus c. 17 (p. 64, 28 f.) ausgesprochen hat gegen Eubula: non est in verbis habenda fides, sed in operibus et factis. Es zieht sich dieser Grundsatz durch das ganze Stück hindurch und darf wohl als ein Zeichen dafür genommen werden, daß die Christen zu der Zeit, als unser Autor schrieb, den Heiden gegenüber mehr Gewicht auf ihre Werke als auf ihre Lehren legten. Zu Grunde liegt auch hier der Glaube an den Gott, der die Toten lebendig macht (Röm. 4 17). Auch hier finden wir wieder ein Stück der paulinischen Predigt, deren Geist in den Gedanken der Epigonen materialisirt worden ist (Röm. 4 17 ist zu Apokr. S. 413 26 nachzutragen). — Der Präfekt hat die Probe nicht übel und auch für Simon ganz wohlwollend angelegt. — Man vergleiche die quaestio 110 in den pseudo-athanasianischen quaestiones ad Antiochum (MPG Bd. 28, 665): Frage: Es sagen einige, daß der Antichrist einen toten Menschen nicht aufwecken kann, wenn er auch alle die übrigen Zeichen tun kann. Antwort: Da der Apostel sagt über den Antichrist, daß er in allen Zeichen und Wundertaten

ein Betrüger ist, so ist es offenbar, daß er auch zeigen kann, wie ein Toter erweckt wird, aber nicht in Wahrheit, sondern nur zum Schein (οὐκ ἐν ἀληθείᾳ, ἀλλ' ἐν φαντασίᾳ). — Petrus ist freilich weniger wohlwollend als der Präfekt; denn c. 28 soll auch Simon einen Toten auferwecken. — Eine ähnliche Geschichte, wie die in c. 25 erzählte, hat der Geschichtschreiber Artapanus in seiner Schrift περὶ Ἰουδαίων erzählt, nur daß er sie nicht auf zwei Personen verteilt. Moses wird vom König Nechephres gefangen gesetzt; durch Gott befreit geht er in den Königspalast, stellt sich an das Bett des schlafenden Königs und weckt ihn auf. „Da habe er, durch das Ereignis erschüttert, Moses befohlen, den Namen des Gottes, der ihn gesandt hätte, zu nennen. Und er habe sich geneigt und ihn ins Ohr gesagt. Als aber der König ihn hörte, sei er sprachlos (ἄφωνον) niedergefallen; von Moses aber aufgerichtet, sei er wieder zum Leben zurückgekehrt“ (Clemens Alex. strom. I, 23, MPG Bd. 8, 901 A). Derartige Erzählungen mögen von den christlichen Legendenschreibern übernommen und für ihre Zwecke zurechtgestutzt worden sein. Eine eingehende Untersuchung über die Herübernahme des Erzählungs- und Unterhaltungsstoffes fehlt noch. — Z. 26 Es wird hier ein Gedanke zum Ausdrucke kommen, der viele Menschen im Altertum zum Christentum gebracht hat. Die Auferweckung Christi von den Toten ist die Grundlage; und die körperliche Auffassung von dem Gotte, der Leben gibt, hat die Totenerweckungen zu einem beständig wiederkehrenden Teile der Erzählungen von den Wundern der Heiligen gemacht. An den Totenerweckungen sollte sich eben eine nur im Christentum vorhandene Kraft zeigen. — Z. 27 ohne laut zu sprechen: cod.: sine uoce. — Z. 29 ff. Die Häufung der Wundertaten ist jedenfalls auffällig. Hier wird schon die zweite Totenerweckung, die Petrus vollziehen soll, vorbereitet. Ich sehe aber kein Mittel, zu entscheiden, ob hier eine Erweiterung des ursprünglichen Textes stattgefunden hat; ob etwa der Uebersetzer aus seinem eigenen Vorrate von Wundern einiges eingefügt hat. — Z. 29 verpflegt wurde: „refrigerabat“. Ganz stimmt das nicht zu den Klagen der Witwe; aber der Romanschreiber will es recht rührend machen. — Z. 33 Die Nachbildung der evangelischen Erzählung vom Jüngling zu Nain ist deutlich. — „hic umeris suis alimentum mihi praestabat“; vgl. 1. Mos. 49 15. Wir haben dieses Bild im Deutschen nicht. alimentum = τροφεῖον. — Z. 35 vgl. c. 20 p. 66 25: „dir gibt Jesus vom heutigen Tage an seine Rechte“. — gehe: „duc te“ = ὕπαγε; vgl. Rönsch, Itala und Vulgata ², S. 361. — Z. 37 jener: Hier ist doch wohl Simon gemeint. Bo will statt ille illa lesen und darunter die Witwe verstehen. In der Tat legt Z. 13: uidua uix reuersa ad se diese Deutung nahe. Aber was soll dann Z. 9: hoc uidens bedeuten? Der Jüngling stirbt ja gar nicht in Gegenwart der Witwe. — Z. 37 verderbe: cod.: „cecidit“; das ist doch wohl in cadat oder ähnlich zu verbessern. — Z. 38 Ob hier der Autor an die νεώτεροι (νεανίσκοι) in der Erzählung der Apostelgeschichte von Ananias und Sapphira gedacht hat, muß dahingestellt bleiben. Auch in den Acta Pauli Sch S. 54 28 f. schickt Paulus Jünglinge, um den toten Dion holen zu lassen. — Z. 40 und „siue“. — Z. 41 sie: cod.: eam = die Witwe. Man erwartet hier die Angabe, daß die Jünglinge in das Haus der Witwe gegangen wären, den toten Knaben zu holen. Vielleicht soll das in dem folgenden venerant (Z. 15) liegen. Eine Textverderbnis ist wohl nicht anzunehmen, nur eine ungeschickte Wiedergabe des griechischen Originals. — Z. 43 f. Der Pragmatismns dieser übermäßigen Trauer ist nicht ganz deutlich; zumal da die Witwe doch eine Ahnung davon zu haben scheint, daß Petrus den Toten auferwecken will, wie aus ihren Worten hervorgeht: Ecce, fili, misit Christi seruus ad te.

26 S. 414 Z. 5 Hier kehrt die Erzählung zu dem Knaben zurück, den Simon im Auftrage des Präfekten getötet hat. — Z. 6 Diese Bemerkung ist nicht ganz deutlich. Damit allein, daß die Legendenschreiber es lieben, auf die Beziehungen zum Kaiser Wert zu legen, ist sie nicht genügend motivirt. — Z. 10 herabgesetzt: cod.: „extimatus“. Das Wort ist von extimus herzuleiten; es ist hier nicht = existimare zu nehmen, wie es Li tut im Index latinus, p. 313. Vgl. Archiv für la-

teinische Lexicographie, II, S. 362. — Z. 12 Man beachte den Gegensatz zwischen Gott, der nicht versucht wird, und Christus, der versucht wird, aber ebenso die Bezeichnung mein Gott für Christus. Hier wird besonders deutlich, daß Zahn mit Unrecht von einem in unserm Stücke vorhandenen Panchristismus spricht (Zahn, G.K. II; vgl. Harnack II, 1, S. 555; vgl. auch NKZ X, S. 206, Anm. 1 und oben zu c. 20 Z. 23). Die Versuchung Jesu durch den Teufel (Mt. 4) hat auch für unsere Stelle die Gedanken geliefert. Welchen Wert man ihr in der kleinasiatischen Theologie beigelegt hat, möge man aus Irenäus ersehen (V, 21, 2 MPG Bd. 7, 1180, 1181) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 564. — Z. 13 bekehren: cod.: „in conuersatione peccatorum suorum". conuersatio ist die Uebersetzung von ἀναστροφή; darum ist die im Text gegebene Auffassung gerechtfertigt. Vgl. übrigens Rönsch, Itala und Vulgata², S. 310. 356. — Z. 18 Hier erfahren wir zuerst den Namen des Präfekten, obgleich „praefectus" im Vorausgehenden schon öfter vorkommt. Daß die Erinnerung an M. Vipsanius Agrippa den Namen geliefert hat, ist nicht unwahrscheinlich. — Z. 19 f. Vgl. in c. 27, p. 74 $_{14}$ f.: Tu, deus saluatur, tu Petri deus, deus inuisibilis et saluatur. A. P. et Th. Aa I, p. 264, $_{11}$ f.: Εἷς θεὸς ὁ Θέκλαν σώσας (die Weiber schreien so nach der Errettung der Thekla); A. J. 42 (Aa II, 1, p. 172 $_{12}$): Εἷς θεὸς Ἰωάννου, εἷς θεὸς, ὁ ἐλεῶν ἡμᾶς .... (nach der Zertrümmerung des Altars der Artemis schreien so die Epheser). Const. apost. VI, 6 (MPG Bd. 1, 932 A): Nach Simons Sturz schreit das Volk: Εἷς ὁ θεὸς, ὃν Πέτρος δικαίως καταγγέλλει τῇ ἀληθείᾳ μόνον.

27 Z. 24 Die Bezugnahme auf das Johannesevangelium ist wohl deutlich. (Zahn). — Z. 27 Dieser schöne Gedanke läßt sich in diese Form gebracht in den biblischen Schriften wohl nicht nachweisen. — Z. 28 Solche Worte für die Erscheinung Christi können nach den vorausgehenden Erzählungen nicht auffällig erscheinen. — Z. 29 das Wort: cod.: „uocem". „Petrus sagt ausdrücklich, daß er ein Wort Christi sich aneigne" (Zahn). Der Sinn ist: Petrus spricht im Namen oder an Stelle Christi. Der Gedanke liegt zu Grunde, daß Christus in seinen Aposteln Gestalt gewonnen hat, wie oben vgl. zu c. 22 Z. 1 f. — Z. 31 f. cod. „postea autem mihi uagauis (= vacabis) altiis (= altius; oder vielleicht besser, wie H. Usener vermutet: altariis) ministrans, diaconi ac episcopi <sor>te". Christus spricht durch den Mund Petri, wie aus dem mihi hervorgeht. Die hier zu Grunde liegende Anschauungsweise hat im 2. Jahrh. in Kleinasien nichts Auffälliges. — Z. 34 Simon war gerade so angeredet worden c. 4, p. 48 $_{29}$: Tu es in Italia deus, tu Romanorum saluator.

28 Z. 38 Nun soll gezeigt werden, welchen Eindruck die Wunder des Petrus auf die vornehmen Römer machen. Wie aber diese drei Totenerweckungen an einem Tage genügend Zeit fanden, wird nicht gesagt. Daß sie als an einem Tage vor sich gehend gedacht werden, erhellt aus der Anwesenheit des Präfekten auch bei dieser dritten Totenerweckung (p. 76 $_{18}$ ff.). Auffällig ist auch, daß p. 76 $_{22}$ der Cäsar anwesend erscheint: der Cäsar wird vom Volk aufgefordert, Simon verbrennen zu lassen. Es ist doch unmöglich anzunehmen, daß der Autor unter dem Cäsar den Präfekten Agrippa verstanden wissen will. Doch möchte ich auf diese Beobachtungen allein nicht den Satz gründen, daß hier eine Erzählung eingeschoben sei. Sie hat mit anderen Stücken der A. V. zu große Verwandtschaft Einzelne Züge dieser Totenerweckung finden sich wieder in Acta Philippi 28 und 29 Aa II, 2, p. 14. 15. Noch deutlicher ist die Nachahmung in c. 80—85, p. 32—34. — Auf unsere Erzählung bezieht Sch a. a. O., S. 149 die Notiz im Kommentar des Andreas von Caesarea in Kappadozien zur Apokalypse (gegen Ende des 5. Jahrh.) c. 37 ed. Sylburg p. 58 (MPG Bd. 106, col. 340): ὥσπερ [καὶ] Σίμων ὁ μάγος ἔδειξε Ῥωμαίοις νεκρὸν κινούμενον κατὰ παρουσίαν τοῦ μεγάλου Πέτρου, εἰ καὶ τὴν πλάνην ὁ ἀπόστολος ἐξήλεγξε, δείξας δι' ὧν ἀνέστησεν αὐτός, πῶς νεκροὶ ἐγείρονται. Er verweist besonders auf Petri Worte an das Volk: Viri Romani, sic mortui resuscitantur. Sie stimmen allerdings mit jenen ganz auffällig überein. Die Erzählung von dem Toten, den Simon nur bis zur Bewegung, Petrus aber zum Leben bringt, ist in verschiedenen

Schriften überliefert. Der erste deutlich erkennbare Zeuge ist Ps.-Hegesipp de bello Iudaico III, 2 (ed. Weber et Caesar, p. 170—173). Daß der Tote ein propinquus Caesaris ist, wie Ps.-Hegesipp will, wissen die A. V. nicht. Sie nennen ihn Nicostratus und bezeichnen ihn als senator. Sonst ist der Charakter der Erzählung derselbe, der Vorgang soll die Probe dafür sein, ob Petrus den wahren Gott verkündige oder Simon. Auch die Römer benehmen sich in beiden Erzählungen in gleicher Weise: sie wollen zuletzt Simon ans Leben, Petrus hindert sie daran, ihn zu töten. Mit der Passio apostolorum Petri et Pauli, die Li Aa I, p. 223—234 abgedruckt hat, stimmt Hegesipp fast in allem überein. Die A. V. lassen Simon nach seinem Falle nach Aricia gebracht werden und in Terracina sterben; Ps.-Hegesipp läßt ihn in Aricia sterben; ebenso die Passio (Li, p. 232 8). In den A. V. ist Paulus von Rom während Petri Anwesenheit abwesend; die Passio und Ps.-Hegesipp lassen sie zu gleicher Zeit dort sein und den Märtyrertod erleiden. Li hat sich die Verwandtschaft so erklärt, daß die Passio aus Hegesipp geschöpft habe. Mir scheint das unmöglich zu sein; das ganze Gefüge der Passio zeigt, daß Hegesipp die Passio benutzt hat. Andererseits hat Hegesipp wenigstens einen Satz gemein mit dem sog. Linus-Martyrium, der freien lateinischen Uebersetzung des Martyrium Petri der A. V. Dort heißt es (Aa I, p. 8 6 ff.) nach seiner Begegnung mit dem Herrn: (Petrus) intellexit de sua dictum passione, quod in eo dominus esset passurus, qui patitur in electis misericordiae compassione et glorificationis celebritate. Bei Ps.-Hegesipp (p. 173) heißt es: intellexit Petrus de sua dictum passione, quod in eo Christus passurus videretur qui patitur in singulis, non utique corporis dolore sed quadam misericordiae conpassione aut gloriae celebritate. Der lateinische Text der A. V. hat gerade an dieser Stelle eine Lücke: dafür zeigt der griechische Text, daß Hegesipp nicht auf ihn zurückgehen könne: dieser kann aber auch nicht auf die Passio zurückgehn; denn da heißt es (Li p. 233 4 ff.): Intellexit ergo Petrus pro sua hoc dictum passione quod in eo Christus passurus videretur, qui in omnibus martyribus suis pati cognoscitur. Die Annahme, Ps.-Hegesipp habe aus den A. V. geschöpft, scheint somit hinfällig zu sein. Sch, die Petrusakten S. 142 f. nimmt Abhängigkeit von den A. V. und zugleich von der „römischen Tradition" an. — Die syrische Lehre des Simon Kephas in Rom bringt ebenfalls diese Totenerweckung (W. Cureton, Ancient Syriac documents, p. 39 f.). Aber auch hier läßt sich nicht deutlich sagen, ob sie auf die A. V. direkt zurückgeht. Wie hier, so soll auch in der Passio und bei Ps.-Hegesipp Simon, nachdem er seine Ohnmacht gezeigt, gesteinigt werden; in den A. V. soll er verbrannt werden. Das deutet wohl darauf hin, daß diese nicht die Quelle für die „Lehre" sind. (Das Gegenteil nimmt an P. Peeters, Notes sur la légende des apôtres S. Pierre et S. Paul dans la littérature syrienne, in den Analecta Bollandiana, XXI, p. 132.) — In der ‚Lehre' wird der Vater des Toten Cuprinus (= Cyprianus, Cureton, a. a. O., S. 176) genannt: in den A. V. wird nur von seiner Mutter gesprochen. — Auch in den Acta Nerei et Achillei berichtet Marcellus von dieser Totenerweckung. (Der griechische Text herausgeg. von H. Achelis in TU, XI, 2; der lateinische Text in den Acta Sanctorum Boll., Mai III, p. 6—13; nach F. Schäfer in der Römischen Quartalschrift, VIII, 1894, S. 89—119 ist er der Originaltext.) Dieser Bericht (c. 12) kann, wie es scheint, nur auf die A. V. zurückgehen. Aber es erheben sich gegen diese Annahme, auch abgesehen von der Verschiedenheit der Erzählungen im einzelnen selbst, verschiedene Bedenken. Der Verfasser der Acta erzählt, daß Linus in griechischer Sprache das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus erzählt habe. Er hat auch wirklich das sog. Linus-Martyrium des Petrus benutzt (Aa I, p. 1 ff.). Woher sollte er sonst seine Angabe haben, daß Marcellus der Sohn des Marcus des Eparchen der Stadt Rom wäre (Achelis, a. a. O., S. 9 29 f. vgl. mit Li p. 4 20 f.). In den A. V. findet sie sich nicht. Auch der Ausdruck, den Marcellus von sich gebraucht (c. 12 Acta SS. a. a. O., p. 9) adhaesi Domino meo S. Petro Apostolo (Achelis, p. 11 15: προσεκολλήθην τῷ κυρίῳ μου Πέτρῳ . . ἀποστόλῳ) stammt aus dem Apostolo fideliter . . . adhaeserat des Linus-Martyriums (Aa I p. 4 22). Die Geschichte von dem redenden Hund (c. 13, Ache-

lis, p. 12 f.) scheint der Verfasser zu kennen: aber er erzählt sie doch ganz anders als die A. V. Merkwürdigerweise erzählt Malala in der Chronographia (im 10. Buche MPG Bd. 97 col. 384) einen Teil der Geschichte mit dem Hunde ganz ähnlich, wie die acta Nerei et Achillei. Er bringt col. 388, noch die Geschichte von dem großen Stier, den Simon tötet, indem er ihm ein Wort ins Ohr sagt, Petrus aber lebendig macht, was von den Zuschauern als das größere Wunder angesehen wird. In den A. V. kommt eine ähnliche Geschichte vor (c. 15 f., Aa I p. 72 f.). Hier wird aber ein puer von Simon getötet und auf das Geheiß des Petrus von Agrippa lebendig gemacht. (P. Peeters in den Analecta Bollandiana, XXI, S. 132 Anm. 1 erklärt die Umwandlung der Geschichte dadurch, daß man statt iuvenis iuvencus gelesen habe; in den A. V. ist aber nur von puer die Rede.). Woher Malala diese Geschichte bezogen hat, errate ich nicht. Daß Simon sich nach dem Beweise seiner Ohnmacht in einen Hundskopf verwandelt (c. 12, Achelis p. 12), daß er vor der Menge fliehen will, daß er von ihr festgenommen, aber von Petrus befreit wird, erzählen die A. V. nicht. In den Acta Nerei berichtet Marcellus, daß er zu Petrus gelaufen, sich ihm zu Füßen geworfen, in sein Haus aufgenommen und den Simon daraus vertrieben habe, nachdem er das Wunder des sprechenden Hundes gesehen habe. Diese Züge finden sich nur in den A. V. wieder. Man kann der dichtenden Phantasie des Autors des 5. Jahrhunderts viel zuschreiben; aber ist es nicht richtiger, anzunehmen, daß die Erzählungen, die ihm vorlagen, anders gestaltet waren als die uns vorliegenden A. V? Daß ihm die Petrusakten vollständiger vorlagen, als wir sie besitzen, würde ja erwiesen sein, wenn die Petronilla-Geschichte einen ihrer ursprünglichen Bestandteile gebildet hätte (vgl. vorn). Aber auch der uns erhaltene Teil müßte seinem Texte gegenüber verschieden gewesen sein. Es ist sehr leicht möglich, daß der nur lateinisch erhaltene Teil der A. V. mehr eine Ueberarbeitung des griechischen Originals darstellt, als eine Uebersetzung. Bisher ist es unmöglich, eine sichere Anschauung zu gewinnen. (Ueber die Abhängigkeit des Ps.-Hegesipp von den A. V. vgl. Zahn G.K. II S. 845 Anm. 2. Sch a. a. O., S. 142 f.) — Z. 43 das Licht: Man erwartet hier, „das Leben", Das Licht ist die Gnade, die sich in der Wiedererweckung des Toten zeigen soll. — vgl. oben c. 23 p. 71 ₁ zu c. 23 Z. 12. — S. 415, Z. 4: cod.: et ego ex uobis cum sum unus. Ich lasse das cum beiseite; man könnte allerdings die Sätze auch in folgender Weise fassen: Da auch ich einer von euch bin, menschliches Fleisch tragend, und (sed ist korrupt und in et zu verbessern) ein Sünder, — aber ich habe Barmherzigkeit erlangt (dieser Satz wäre als Parenthese zu fassen) — so seht mich darum nicht so an ꝛc. — Die Rede des Petrus ist etwas unvermittelt; denn von dem über das Wunder erstaunten Volke ist hier nicht, wie AG. 3 ₁₁ die Rede. Aber aus den vorausgehenden Worten des Volkes: „Schenke der Mutter ihren Sohn" läßt sie sich schon erklären. — Vgl. A. Tho. 66 Aa II 2 p. 183 ₉—₁₁: οὔτε γὰρ ἐγὼ (Thomas) ἀφ' ἑαυτοῦ οἶδα λέγειν τι οὔτε αὐτός, ἀλλ' ὁ Ἰησοῦς. καὶ γὰρ κἀγὼ ἄνθρωπός εἰμι σάρκα φορῶν ὡς καὶ ὑμεῖς ... In Ps.-Clem. recogn. (X, 70; MPG Bd. 1, 1452 D) sagt Petrus in ähnlicher Situation: Similem vobis hominem me esse videntes, nolite putare, quod a me possitis recuperare salutem vestram. — Z. 14 f. „in der Regel trugen den Toten seine Söhne, Verwandten und Erben, auch wohl die in seinem Testamente freigelassenen Sklaven, welche immer, den geschorenen Kopf mit dem pilleus, dem Zeichen der gewonnenen Freiheit bedeckt, als Bedienung des Verstorbenen, vor oder neben der Bahre gehend, oder, wenn ein Leichenwagen gebraucht wurde, auf der Bahre stehend, ihrem Herrn den letzten Dienst erwiesen". J. Marquardt, das Privatleben der Römer², S. 355. — Z. 19: „uidentes dei mirabilia". Aber wohl besser zu übersetzen: „Die sehen sollten". — Z. 20: liberalis magis (et) carissimus (clarissimus?) in senato. Hier kommt wohl die Naivität des Autors zutage; der Tote wird p. 76 ₂₆. ₂₇ usw. als Knabe bezeichnet. — Z. 26 f. Die Nachbildung der Schriften des Neuen Testaments ist hier wieder besonders deutlich. — Z. 37 ff. So glauben wir am besten die verderbten Textesworte wiedergeben zu können: „et inclinans se, per ter erige se ostendit populo eleuasse caput et agitare, et oculos

aperiente et inclinante se Simonem molli." — Zu Simons Verhalten ist zu vgl. die Totenerweckung, die Apuleius in den Metamorphosen erzählt (II 28; ed. v. d. Vliet p. 43). — Z. 45 weil: „tamquam". — S. 416, Z. 1: Ich weiß nicht, ob solche, doch wohl ironische Aeußerungen, in der altchristlichen Literatur sonst noch vorkommen. Daß die Christen sich im Besitze größerer Kräfte und tieferer, vor allem wahrerer Erkenntnisse fühlten, geht aus vielen Aeußerungen hervor. — Z. 5 lösen: cod.: soluit. Li: soluat. — Z. 9 herangebracht: cod.: adtultum Particip von attollere; vgl. Li im Index latinus s. v. tultus. p. 319. Petrus sagt: Simons Wundertat hat nichts genützt; der Tote ist geradeso, wie er herangebracht worden ist, also so tot wie vorher. — Z. 10: Auch dieser Zug gehört zur Oekonomie des Romanschreibers: die Behörde nimmt sich der Christen an. Möglich ist aber auch, daß der Autor sich denkt, daß die in c. 26 erzählte Totenerweckung auf Agrippa Eindruck gemacht habe. Daß Agrippa später (c. 33 ff.) doch wieder als ein Feind des Petrus erscheint, ließe sich hiermit schon in Einklang bringen. — Z. 12 cod.: „in furia conuersus a magia Simonis", zu lesen: in furiam? — Z. 13 vgl. oben zu c. 28 (S. 414) Z. 38. — Z. 16 cod.: „iam pacienciam praebete". — non fehlt in der Handschrift, von H. Usener ergänzt. — Z. 17 f. Es ist ein merkwürdiges Phantasiegebilde, das uns der Romanschreiber von der Macht des Petrus über das römische Volk vorführt; vorbereitet hat er es im Vorausgehenden durch seine Abmachung mit ihm; den römischen Verhältnissen des 2. Jahrh. entspricht diese Situation entschieden nicht; aber in Kleinasien ist sie in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. schon denkbar. Der Wunsch des Verfassers, das Volk in dieser Weise für die wahre Lehre gegen die Irrlehre eintreten zu sehen, mag seine Schilderung beeinflußt haben. — Z. 20 f. vergelten: Die Vulgata hat reddere für retribuere. — Ganz analog ist: Acta Pauli, hrsg. von C. Schmidt, S. 26 19—21: Anchares war nicht imstande, zu vergelten Böses mit Bösem. A. J. 81 Aa II 1 p. 191 11 f. — Z. 22 Hier offenbart sich die Tendenz des Stückes; es soll zur Umkehr von der „Ketzerei" gerufen und diese Umkehr erleichtert werden. — Z. 24 Teil seines Vaters: d. h. die Hölle. Zu vergleichen ist doch wohl Offb. 21 8. partem = μερίδα. Der Ausdruck ist ziemlich häufig: Const. Apost. V 4 (MPG Bd. 1, 833 A B): μερίδα λαβὼν οὐκέτι μετὰ τῶν ἁγίων, ἀλλὰ μετὰ τῶν κατηραμένων. Acta Carpi, Papyli et Agathonices 41 (TU III, 3. 4. S. 451): κατηξίωσας καὶ ἐμὲ τὸν ἁμαρτωλὸν ταύτης σου τῆς μερίδος. Unserer Stelle entsprechen ziemlich genau die Worte, die Eleutherius zu Hadrian sagt: ἀπολάμβανε τὴν μερίδα μετὰ τοῦ πατρός σου τοῦ σατανᾶ (Martyrium Eleutherii c. 5; ed. Pio Franchi de' Cavalieri, Testi e Studi VI, p. 153). Origenes in Matthaeum tom. XI MPG Bd. 14, 933 A: τὴν μερίδα ἑαυτῷ τιθείη μετὰ τοῦ ταῦτα πράξαντος Ἰούδα. — Z. 37 Was unter diesem „Uebrigen" zu verstehen ist, weiß ich nicht; vielleicht das, was übrig bleibt, nachdem für den Lebensunterhalt der ehemaligen Sklaven gesorgt ist. Auch in den Acta Pauli Sch S. 57 16. 2 finden sich Gaben an die Witwen. — Z. 41 f. ut hii seruire possint. Es ist nicht nötig, hii in huic zu korrigiren und dies zu beziehen auf Nicostratus (nach dem obsequium praestare, p. 77 8); sondern es ist tibi zu ergänzen = Christo. Die Auferweckung des Nicostratus bringt sie zum Glauben an Christus. — Z. 43 des Knaben: cod. „pueris"; corr. pueri. — S. 417, Z. 1 Bringe: cod.: adhuc. Li: adduc. - Ganz verwandt ist die Erzählung A. Tho. 54 Aa II 2, p. 171 7 ff. Dort spricht eine auferweckte Tote zu Thomas: Ich bitte dich, Herr, wo ist jener andere, der bei dir war... der mich dir übergeben hat — vgl. 174 7 ff. — Z. 3 Die Handschrift hat hier noch einmal Petrus eingefügt. — Z. 8 ff. Der Text hat hier verschiedene Lücken; die Ergänzungen rühren von Li her, vgl. die Anmerkungen bei Li p. 78.

29 Z. 11 Es geschieht also mit Petrus dasselbe, was Marcellus vorher mit Simon gemacht hatte, vgl. c. 10 p. 57. — adorare = προσκυνεῖν. — Z. 13 Zu den Heilungen durch die Christen vgl. etwa Justin apol. II, c. 6 (p. 216 A B und die Anmerkungen dazu): καὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ πόλει, πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων τῶν Χριστιανῶν, ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ... ὑπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἐπορκιστῶν καὶ ἐπᾳστῶν καὶ φαρμακευτῶν μὴ ἰαθέντας ἰάσαντο καὶ ἔτι νῦν ἰῶνται κατ-

αργοῦντες καὶ ἐκδιώκοντες τοὺς κατέχοντας τοὺς ἀνθρώπους δαίμονας. Der Glaube an das Vermögen der Christen, Heilungen hervorzubringen, war allgemein. — Origenes c. Cels. III, 24 a. E.: Einige vollbringen Krankenheilungen, οὐδὲν ἄλλο καλοῦντες ἐπὶ τοὺς δεομένους θεραπείας ἢ τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καὶ τὸ τοῦ Ἰησοῦ ὄνομα μετὰ τῆς περὶ αὐτοῦ ἱστορίας vgl. Harnack, Die Mission S. 72 ff. — Z. 14 anhing: „ad Petrum adtendentem", attendere = προσέχειν vgl. A. P. et Th. p. 22 Aa I p. 250 8): προσεῖχεν αὐτῷ ἀτενίζουσα; das Wort ist auch im Neuen Testament üblich. — befahl: „adnuebat" = ἐπένευσεν; er winkte ihm zu. — Da der Präfekt hier noch erwähnt wird, so erhellt, daß auch die Krankenheilungen, die Petrus tut, noch an demselben Tage vor sich gegangen sind, an dem Petrus den Simon besiegt hat. Wie das freilich möglich war, wird nicht gesagt. — Z. 15 Es ist doch wohl die „Mutter des Senators" gemeint, von der c. 28 erzählt. Denn von der Mutter eines andern von Petrus auferweckten Knaben wird ausdrücklich berichtet, daß sie arm war; und diese Mutter hier ist, wie aus dem Kapitel hervorgeht, sehr reich. — Z. 17 „constituerat die dominico id Marcellum" vgl. die Besserungsvorschläge in der Anmerkung bei Li p. 79. — Z. 18 f.: Wie oben c. 22 p. 69 22 die virgines. Die Witwen und Jungfrauen erfreuen sich einer besonderen Hochschätzung als Asketinnen. Dies harmonirt mit der asketischen Tendenz unseres Stückes. — Z. 20 Ebenso A. P. et Th. 23, Aa I p. 251 7 f.: κατέλιπεν γὰρ τὰ τοῦ κόσμου ὁ Ὀνησίφορος καὶ ἠκολούθει Παύλῳ πανοικί. A. J. 54 Aa II, 1 p. 178 14 f. 180 9 f. — Z. 21 „alia die post sabbatum" = an dem dem Sabbat folgenden Tage. alia die = τῇ ἐπιούσῃ, wie auch c. 3, des griechischen (p. 82 4) und c. 32 des lateinischen Textes (p. 83 4) „An dem Tage nach dem Sabbat" auch in der koptischen πρᾶξις Πέτρου bei Sch S. 7. Dort werden auch zu Petrus viele Kranke gebracht, daß er sie heile. — Z. 25 gesehen: Das ist etwas seltsam ausgedrückt; geht aber wohl auf den Uebersetzer zurück, = als er gemerkt hatte. — Z. 26 ff. Von den reichen Gaben, die Petrus erhält, ist wohl nicht ohne Absicht erzählt. Auch von Tryphäna wird in den A. P. et Th. erzählt, (41, Aa I p. 267 6 ff.): πολὺν ἱματισμὸν καὶ χρυσὸν ἔπεμψεν αὐτῇ (der Thekla) ὥστε καταλιπεῖν τῷ Παύλῳ εἰς διακονίαν τῶν πτωχῶν vgl. auch A. J. 59 Aa II, 1 p. 180 3 und das folgende Kapitel unserer Actus. —

(1) 30 Z. 30 Hier beginnt der griech. Text unter der Ueberschrift: Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου. Der griech. Text ist geboten von einer Handschrift in Patmos (Nr. 48: 9. Jahrh., von c. 33 an) und einer Handschrift des Klosters Vatopedi auf dem Athos (Nr. 79; 10./11. Jahrh.) von c. 30 an. Danach ist er von Li in Aa I edirt worden. Vgl. über die Handschriften Li's Prolegomena, pp. LII—LIV (und LIV f. über die slavische, koptische und äthiopische Uebersetzung des Martyrium Petri). Die Handschrift des Athos hat die Ueberschrift: μηνὶ ἰουνίω κθ μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου πέτρου. ἐκ τῶν ἱστορικῶν κλήμεντος ρώμης ἐπισκόπου. ἐν τῶ ἐσχάτω λόγω ἱστοροῦντος οὕτως. κύριε εὐλόγησον. Diese Ueberschrift hätte nur historischen Wert, wenn wir genau wüßten, was unter den ἱστορικοί (sc. λόγοι) des Clemens zu verstehen wäre. Sind es die clementinischen Homilien oder Rekognitionen, so wäre erwiesen, daß wenigstens in dieser Handschrift das Martyrium Petri den (natürlichen) Schluß dieses Werkes bieten sollte. Auch unsere A. V. stehen in der Handschrift von Vercelli direkt hinter den pseudo-clementinischen Homilien und zwar ohne jede Ueberschrift (vgl. Li Aa I p. XXXIV). Hier sind sie doch jedenfalls als Schluß der clem. hom. oder recogn. gedacht. — Wir übersetzen von nun an nach dem griechischen Texte, weil er dem Originale näher steht als der lateinische; notiren aber die wichtigeren Abweichungen des lateinischen Textes. Eine vollständige Gegenüberstellung der Uebersetzungen des griechischen und lateinischen Textes ist nicht von nöten. — Z. 30 Der Tag ist schon im vorigen Kapitel genannt; Petrus hatte ihn mit Marcellus verabredet. — sprach: ὁμιλοῦντος . . . τοῖς ἀδελφοῖς. Lateiner hat richtig adloquente Petro fratribus. Es ist dasselbe wie c. 13, p. 61 3: tractabat eis Petrus de profeticas scribturas. — Z. 31 Lat.: bat, sie möchten beharren (orante, ut perseuerarent) im Glauben an unsern Herrn Jesus Christus. — waren dabei: παρόντων. Lat.: sie kamen dazu (adueniebant). — Z. 33

eine sehr reiche Frau: Der Grieche hat: μία τις ἔνθα οὖσα γυνὴ πάνυ πλουσία. Der Lateiner hat übersetzt, als stünde μαῖα da und hat daraus eine vornehme (honesta) Hebamme (obsetrix = obstetrix) gemacht (Gundermann). — Z. 33 Chryse: d. h. die Goldene. Der Lateiner hat Crysis. — Erbes in ZKG 22, S. 168 macht darauf aufmerksam, daß nach einem alten Gesetze niemand Privates in Rom goldene Gefäße haben durfte. Aber Friedländer, dem er die Notiz entnimmt (Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, III [6] 117 f.; vgl. I [6], 169) fügt doch hinzu, daß Tiberius, Bestimmung nicht streng aufrecht erhalten worden zu sein schiene. Bei Lucian z. B. werden goldene Becher ganz allgemein als Zeichen des Reichtums genannt. — Z. 35 Geburt: γεννηθεῖσα; der Lateiner hat das Wort ausgelassen. — Z. 36 Das Wort Petrus läßt der Lateiner weg. — im Traum: εἰς ὄναρ; hat der Lateiner weggelassen. — Z. 37 Der Lateiner hat nur dein Gott. — Das Wort Chryse läßt der Lat. aus. — Z. 38 ἀποκόμισον. Lat.: da = schenke. — Z. 39 ἐκόμισα läßt der Lat. aus. — Z. 40 Für diese beiden Relativsätze hat der Lat. nur: „den ich vom Himmel herabblicken sah" (respicientem). — Die Furcht vor der geheimnisvollen Kraft Christi, die im christlichen Altertum viele bewegte, ist hier vortrefflich zum Ausdruck gekommen. — Z. 42 ἰδών, läßt der Lat. aus. — οἱ θλιβόμενοι. Lat.: pauperes = die Armen. — Z. 43 nun: οὖν. Lat. autem; wie oben Z. 1. — τῶν παρόντων. Lat.: de fratribus. — Z. 44 f. Lat.: Siehe zu, Bruder, daß du nicht zu deinem Schaden (? non bene) das Gold genommen hast. — Z. 45 „in ganz Rom" läßt der Lateiner weg. — Der Lateiner hat den Satz zu schwach übersetzt: dicitur enim fornicatam illam esse; Grieche: διαβέβληται. — Z. 46 οὐ προσέχει ἑνὶ ἀνδρί: der Lat. hat es wohl zu drastisch übersetzt: neque ullum uirum relinquisse: daß sie keinen Mann zurück (in Ruhe) gelassen habe. — Es war für die heidnische Frau ein Lob, nur einem Manne anzugehören; vgl. den Ausdruck univira auf Inschriften; dazu Pelka, altchristliche Ehedenkmäler, 1901, S. 19. — Z. 46 f. Lat.: usque et de seruis suis non parcit; auch (manche) von ihren Sklaven schont sie nicht. Vgl. die Erzählung in Justin apol. II 2 (Otto, p. 198 B) von der angeklagten Frau: ἃ πάλαι μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ τῶν μισθοφόρων εὐχερῶς ἔπραττε, μέθαις χαίρουσα καὶ κακίᾳ πάσῃ . . . Die Liebe der Herrinnen zu den Sklaven kann so selten nicht gewesen sein, da sich auch die Astrologie damit beschäftigt hat: Ps.-Clem. recogn. IX, 32 (MPG Bd. 1, 1417 B): Habuit enim Martem cum Venere super centrum, Lunam vero in occasu in domibus Martis et finibus Saturni, quod schema adulteras facit et servos proprios amare . . . — S. 418 Z. 1 darum: Der Lat. fügt ein: Wenn es dir aber gut scheint. — Z. 1 f. Der Lat. hat zwei Mißverständnisse sich zu schulden kommen lassen; statt τῇ χρυσῇ τραπέζῃ liest er: τῇ τοῦ Χριστοῦ τραπέζῃ (Gundermann) und statt τὸ παρ' αὐτῆς: τὸ πῦρ αὐτῆς (Li) und übersetzt darum: teile ihr nichts mit von dem Tische unseres Herrn Jesu Christi, sondern es möge sein Feuer auf sie gesandt werden. Diese Beispiele mahnen uns, seiner Uebersetzung nicht allzusehr zu trauen. — Z. 3 Sonst lachen die Heiligen auch, wenn sie sich ihren Gegnern überlegen fühlen, da sie sich im Besitze der Wahrheit glauben; so Ps.-Clem. recog. II, 52 MPG Bd. 1, 1278 A. B. — τοῖς ἀδελφοῖς läßt der Lateiner weg. — Z. 3 f. τὸν ἄλλον βίον, läßt der Lat. aus. — Z. 4 f. Diese zwei Sätze läßt der Lat. aus. — Z. 5 f. Für diesen Satz hat der Lat.: ich habe dieses Geld von einer Schuldnerin Christi empfangen. — Z. 6 Lat. hat statt δίδωσιν do = ich schenke. — Z. 7 αὐτῶν illis = die Diener Christi. — c. 22 p. 70 24 f.: quoniam dominus ubique suis prouidet. — Harnack, II, 1, S. 554: „Die Stelle sieht übrigens wie eine Antithese aus zu dem Spruche Jesu, den Jakob aus Kephar Sekhanja von Jesus gehört haben will: „Vom Hurenlohne hat sie es gesammelt und zum Hurenlohne soll es wieder werden, vom Ort des Unrats ist es gekommen, zum Ort des Unrats soll es gehen". Harnack meint, so, wie in unsern A. V., habe man in der Kirche vor der Mitte des 3. Jahrh. schwerlich einen Apostel schreiben lassen dürfen. Zu vergleichen ist auch Const. Apost. III, 8 (MPG Bd. 1, 780 D 781 A): οὔτε γὰρ οἱ ἱερεῖς τοιαύτης ἑκουσιασμὸν δέξονταί ποτε οἷον ἅρπαγος ἢ πόρνης. Γέγραπται γάρ . . . οὐ προσοίσεις μίσθωμα πόρνης κυρίῳ τῷ θεῷ (5. Mos.

23 18). — In den Acta Petri et Andreae stiftet die Hure, die erst die Apostel verführen soll, zuletzt alle ihre Habe den Armen und ihr Haus zu einem μοναστήριον παρθένων (Aa II, 1, p. 126, c. 22; p. 122, c. 9—11.) — Unwillkürlich denkt man bei unserer Erzählung an Marcia, die φιλόθεος παλλακὴ Κομόδου (Hippolyt philosophumena IX, 12; edd. Duncker u. Schneidewin, 454 86), die, selbst eine Christin, unter Bischof Victor von Rom (189—199) den nach Sardinien verbannten Christen die Begnadigung erwirkte (vgl. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, S. 84 ff.) Aber die ehrenvolle Stellung einer solchen Konkubine in der antiken Welt — auch die Kirche hat am monogamischen Konkubinat keinen Anstoß genommen vgl. Loofs, Artikel Augustinus, RE II, S. 261 41 ff., — läßt die Parallele nicht als zutreffend erscheinen (vgl. K. J. Neumann, Hippolytus, S. 126. 128).

(2) 31 Z. 8 δεόμενοι läßt der Lat. aus. — Z. 9 ἀνασφάλωσιν τῶν νόσων = sie möchten sich erholen von ihren Krankheiten; Lat.: er möchte sie heilen von ihren Krankheiten; Lat. fügt hinzu: und alle wurden geheilt. — Z. 9 πολλοί; läßt der Lat. aus. — Z. 10 ἡμιτριταῖοι (febris semitertiana) läßt der Lat. aus. — Lat. hat nur: podagrici et ciragrici et quartanari. — Z. 11 σωματικῆς läßt der Lat. aus. — Z. 12 πάνπολλοι läßt der Lat. aus. — Z. 13 προσετίθεντο. Der Lat. adponebantur; er fügt am Schlusse des Satzes ein credentes ein. — Man sieht eigentlich nicht recht ein, warum hier trotz c. 29 am Anfang noch einmal von den Heilungen des Petrus die Rede ist. Man kann sich das so erklären, daß dort von dem augenblicklichen Eindruck des Sieges Petri über Simon die Rede sein soll und hier von seiner dauernden Wirkung. Die einfachere Erklärung ist aber doch die, daß hier ein ursprünglicher Text Veränderungen erfahren hat. — Z. 13 ff. Den Zusammenstoß des Magiers mit Petrus setzt diese Erzählung wohl voraus; einige Schwierigkeiten erheben sich aber doch; die wenigen Tage p. 80 20 wollen nicht so recht zu den vielen Heilungen des Petrus passen usw. — Daß wir nicht erfahren haben, was nach seiner Niederlage aus Simon geworden ist, hat wohl seinen Grund darin, daß am Ende des 28. Kapitels nach dem Worte credentes (p. 78 8) in der Handschrift einige Zeilen des Textes nicht mehr lesbar oder ausgefallen sind (vgl. Li in der Anm.). Darum darf man sich aber auch nicht allzusehr wundern, daß Simon hier ziemlich unvermittelt wieder auftritt. — Eine ähnliche Situation, wie die oben geschilderte, zeigen die ps.-clem. Rekogn. III, 12 ff. (MPG Bd. 1, 1288ff.). — Z. 14 Lat. se dicebat Petrum uincere tamquam d. h. er sagte, er (könne) Petrus besiegen. — Z. 15 ἠπατημένῳ. Lat.: persuasioni uane. Er scheint ἀπάτῃ κενῇ gelesen zu haben (Li). Li vergleicht Kol. 2 8. ἠπατημένος = fictus, ficticius vgl. Li im Index graecus p. 305. — er: Das kann nach dem griechischen Texte nur Simon sein; der Lateiner hat übersetzt: et fantasmata omnia facere und hat dies auf Petrus bezogen und zu dem, was Simon über ihn sagt, hinzugenommen, als wolle er von Petrus sagen, daß alles, was er tue, Blendwerk sei. Das wäre auch sinnentsprechend. Auch in den ps.-clem. Homilien VII 9, MPG Bd. 2, 224 A schreit Simon gegen Petrus: „Fliehet diesen Mann; μάγος ἐστί“, er tue Wunder ὡς αὐτὸς ὢν θεός. Dagegen verteidigt sich Petrus in c. 11 MPG Bd. 2, 224 D. — Z. 16 οἱ ἤδη ἑδραῖοι τῶν μαθητῶν. Der Lateiner hat übersetzt: qui autem iam constabiliti erant in deo et Christo . . .; statt κατεγέλων αὐτοῦ hat er: verführte er nicht. — Die Jünger sind natürlich die Jünger Christi. Zu ἑδραῖος vergleiche etwa Kol. 1 23. Ignatius ad Ephesios 10, 2 2c. — Z. 16 f. ἐν τρικλίνοις, der Lat. „in triclinio“; er hat offenbar an ein bestimmtes Speisezimmer gedacht, an das in der Wohnung des Simon; der Grieche denkt Simon wohl herumwandernd wie einen Gaukler, der zu den Gelagen Kunststücke verübte. Freilich gab es auch mehrere Triclinia in einem Hause. — Z. 19 Diesen Satz hat der Lat. ausgelassen. — Z. 22 Der Lateiner übersetzt die Stelle (von: „In den Speisezimmern“ Z. 16 bis „Stratonikus“): „Denn Simon ließ im Speisezimmer (zu ergänzen: Tote erscheinen), aber nichts (war daran) wahr: et<anima>tos iam traductos faciebat (ist mir unverständlich); und Lahme ließ er aufrecht gehen, aber nur kurze Zeit, Blinde sehen, aber nicht in Wirklichkeit (non uerum),

weil er es nur zum Schein machte, damit es zur Stunde (ad hora = ad horam) von den Menschen gesehen würde; denn sie kehrten wiederum in ihren alten Zustand (in eam ualetudinem) zurück. Nichts jedoch (war) beständig, (zu ergänzen etwa: wie es bei den Christen war,) wie auch Petrus den Nicostratus und die Uebrigen gesund gemacht hatte". Den Namen Nicostratus finden wir bei dem Lateiner oben in c. 28, p. 75 15. Wie der Grieche dazu kommt, ihn Stratonikus zu nennen, oder vielmehr, warum der Lateiner den Namen geändert hat, ist nicht ersichtlich. Daß der Grieche denselben Toten meint, den der Lateiner Nicostratus nennt, geht aus dem hervor, was er von ihm und seiner Behandlung durch Simon erzählt. Simon zählt seine Wundertaten auf in den ps.-clem. Rekogn. II, 9 (MPG Bd. 1, 1252 C 1253 A), in den Hom. IV, 4 (MPG Bd. 2, 160 C) und an andern Stellen. Es sind ungefähr dieselben, die auch in unserm Text angeführt werden. (Vgl. auch die Wundertaten des Manes in den Acta Archelai 36, Routh, Reliquiae sacrae V², 133). Der Verf. der Rekogn. läßt sich aber von ihnen nicht imponiren; wenn er sie auch für wahr hält, so sagt er doch (III, 59, MPG Bd. 1, 1308 A): Ille qui a malo est, signa quae facit, nulli prosunt; illa vero quae facit bonus, hominibus prosunt. Er hätte dieses Urteil freilich nicht durchführen können. Andere kirchliche Schriftsteller wollten die Wirklichkeit der magischen Wunder wohl leugnen oder führten sie wenigstens auf den Teufel zurück. Während Quadratus schreibt (Euseb. KG IV, 3, 2): τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν, ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἳ οὐκ ὤφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες ..., lautet das Urteil über die Wunder der Magier ganz anders: Super haec arguentur qui sunt a Simone, et Carpoerate, et si qui alii virtutes operari dicuntur: non in virtute Dei, neque in veritate neque ut benefici hominibus facientes ea quae faciunt; sed in perniciem et errorem, per magicas elusiones, et universa fraude, plus laedentes quam utilitatem praestantes his, qui credunt eis, in eo quod seducant und so weiter. Auch Tote können sie nicht auferwecken. (Irenäus II, 31, 2 MPG Bd. 7, 824 f.). Es ist für die Kirche sehr verhängnisvoll gewesen, daß sie nur den Unterschied zwischen wahren und falschen Wundern zuließ. Auf Simon Magus läßt sich, im Sinne des Verfassers unserer Akten, die Charakteristik anwenden, die der Presbyter bei Irenäus I, 15, 6 (MPG Bd. 7, 628 A) von dem Gnostiker Marcus gibt. Sie trifft fast Zug für Zug zu:

Εἰδωλοποιὲ Μάρκε καὶ τερατοσκόπε,
Ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης,
Δι' ὧν κρατύνεις τῆς πλάνης τὰ διδάγματα,
Σημεῖα δεικνὺς τοῖς ὑπὸ σοῦ πλανωμένοις,
Ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα,
Ἃ σὺ χορηγεῖς ὡς πατὴρ Σατανᾶ, εἰ (? Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums S. 369: Ἃ σοι χορηγεῖ σὸς πατὴρ Σατᾶν ἀεί,)
Δι' ἀγγελικῆς δυνάμεως (ἐγχειρήματα) Ἀζαζὴλ ποιεῖν
Ἔχων σε πρόδρομον ἀντιθέου πανουργίας.

Da diese Worte von einem Kleinasiaten verfaßt sind, sind sie für uns besonders wertvoll. — Z. 22 „In allem diesen" läßt der Lat. aus. Statt „aber" hat er nam. — ihm: dafür Lat.: magum Simonem. — Z. 23 πρὸς τοὺς ὁρῶντας läßt der Lat. aus. — eine schlechte Figur spielte: „ἀσχημονοῦντος". — Z. 26 ἐν τούτῳ τοῦτον πάντα εἰπεῖν αὐτοῖς: πάντα müßte, wenn es Sinn haben sollte sich auf die folgende Rede beziehen; diese sollte alles, was Simon noch zu sagen hatte, enthalten. Diese Erklärung ist aber so künstlich, daß es sich mehr empfiehlt, πάντα (nach Li) zu tilgen. Mit dem Worte Simons, das Hieronymus im Kommentar ad Matth. 24, 5 überliefert: Ego sum sermo dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei, hat das πάντα doch nichts zu tun. Oder könnte man πάντα εἰπεῖν fassen als Abschied nehmen? — Der Lat. hat den Satz: Und als er ... sagte folgendermaßen wiedergegeben: denn von allen wurde er in Verlegenheit gebracht (aporiabatur vgl. Rönsch, Itala und Vulgata², S. 252) und niemand glaubte ihm mehr etwas. Zuletzt (nouissime) aber sagt Simon. — Z. 27 νῦν läßt der Lat.

aus. — Z. 28 Lat.: fortior me. — Der Lateiner fügt hier ein tamquam potentiorem me, als wäre er mächtiger als ich. — Z. 28 f. Lat.: er hat euch nämlich verführt; statt Ἠπάτησθε des Griechen hat er gelesen ἠπάτησεν (ὑμᾶς). — Z. 29 καταλιπὼν ὑμᾶς ἀθεοτάτους καὶ ἀσεβεστάτους läßt der Lat. aus. — Er verläßt die Römer, um zu seinem Vater zu gehen, und sich frische Kraft zu holen. Daß er sich töten will, ist nicht gesagt Es heißt allerdings, er habe sich aus Scham zuletzt von einem Felsen herabgestürzt. — Z. 30 ἀναπτήξομαι πρὸς τὸν θεόν. Lat.: volabo ad dominum. Der Lat. hat ἀναπτήσομαι gelesen; aber ἀναπτήξομαι kann nicht von ἀναπέτομαι kommen; es kommt von ἀναπτήσσω und kann dann nur wie oben erklärt werden (πτήσσειν = sich niederducken) vgl. zu (2) 31 Z. 33 f. — Z. 31 schwach geworden; ἀσθενήσασα. Der Lateiner hat den Relativsatz wiedergegeben: dessen Kraft ich kenne. Es ist wohl ein me ausgefallen, so daß es heißen würde: als dessen Kraft ich mich kenne, vgl. oben c. 4 und AG. 8 10. Das ἀσθενήσασα scheint mir sehr merkwürdig; in der Apostelgeschichte heißt es: δύναμις ἡ καλουμένη. Aus der Absicht des Schriftstellers, auch hier Simon nicht mehr als seiner Sache gewiß erscheinen zu lassen, kann man es nicht gut erklären. Es kann dann nur den Sinn haben: Simon sieht ein, daß er keine Gewalt mehr über die Menschen ausüben kann. Wäre er noch in seiner Kraft, oder vielmehr wäre die Kraft Gottes noch so mächtig in ihm wie früher, so würde Petrus nicht stärker erscheinen als er. Statt ἀσθενήσασα scheint der Lateiner gelesen zu haben: αἰσθομένη. — Statt dieses Satzes: εἰ οὖν ὑμεῖς πεπτώκατε, ἰδὲ ἐγώ εἰμι ὁ ἑστώς hat der Lateiner nur: quia uos caecidistis me = weil ihr mich zu Falle gebracht habt (caedere, transit. zu cadere). Es ist merkwürdig, daß der Lateiner von ἑστώς keine Notiz genommen zu haben scheint; darum vermutet Gundermann auch, es sei nach me ausgefallen stante, und denkt sich den Sinn wohl so: weil ihr gefallen seid, während ich stand (= stehen blieb); aber auch das folgende ἑστῶτα p. 82 1 hat der Lateiner nicht beachtet, sondern bietet etwas ganz anderes dafür; vgl. die folg. Anm. In meinen ‚Beiträgen' S. 92 ff. habe ich die Vermutung ausgesprochen, daß der Ausdruck ἑστώς zunächst in Simons Gottesbegriff hineingehöre, daß er von da auf Simon selbst übertragen, und daß diese Uebertragung durch die bildliche Redeweise, wie sie oben vorliegt, ermöglicht worden sei. Denn im technischen Sinne angewendet, finden wir ihn erst bei Hippolyt (und in den ps.-clem. Rekogn. und Hom.). Sch in GgA Nr. 5 S. 376 kehrt das Verhältnis um und findet ihn schon in der Quelle, die der Verfasser der A. V. benutzt hat. Das ist natürlich auch möglich, will mir aber weniger wahrscheinlich vorkommen als meine Deutung. Denn es ist wohl die Art des Verfassers der A. V., Bilder konkret auszudeuten, nicht aber konkrete Vorstellungen in Bilder umzuwandeln. Und anders als bildlich kann ich den Ausdruck hier nicht fassen; er ist im Gegensatz zu den ungetreuen Schülern angewendet, die von Simon abgefallen sind; es macht allerdings den Eindruck, als wäre er als gewöhnliche Bezeichnung des Simon unserm Autor bekannt. — Man könnte auf den Gedanken kommen, daß aus den innerkirchlichen Kämpfen über die Behandlung der lapsi (im Gegensatze zu den stantes) Licht auf unsere Stelle fallen könnte. Bei näherer Erwägung erscheint diese Auskunft unmöglich. — In den A. Tho. 32, Aa II 2 p. 148 17 ff. spricht der Drache: υἱός εἰμι ἐκείνου τοῦ βλάψαντος καὶ πλήξαντος τοὺς τέσσαρας ἀδελφοὺς τοὺς ἑστῶτας. — Z. 32 Der Lateiner hat: „und ich gehe zu dem Vater Aller und sage zu ihm". Die Einschiebung von „Aller" ist gewiß von dem Uebersetzer nicht ohne Absicht gemacht worden; er will auch den Schein vermeiden, als gäbe er Simon Recht, wenn er sich als Gottes Sohn bezeichnete. Der Uebersetzer ist kirchlicher als seine Vorlage; auch das wird uns vorsichtig gegen seine Uebersetzung machen müssen. — Z. 32 f. Κἀμὲ τὸν ἑστῶτα υἱόν σου καταλῖναι ἠθέλησαν ist wohl nicht so gut zu übersetzen mit: auch mich den Stehenden deinen Sohn haben sie zu Falle bringen wollen; nämlich wie sie selbst zu Falle gekommen sind. Simon bekennt sich als den einzig treu gebliebenen Anhänger des Gottes, den er verkündigte. — Der Lat. hat für diesen Satz: „Deine Söhne haben mir Unrecht getan". Wie er dazu kommt, eine solche Aenderung vorzunehmen, ist nicht ersichtlich. Auch in dem Zusammenhange

der Worte, die er gebraucht, hat der Satz keinen rechten Sinn. Darum vermutet auch Li, daß der Lat. statt υἱόν σου gelesen habe υἱοί σου oder daß filio tuo (deinem Sohne haben sie Unrecht getan) zu lesen sei. Damit ist die Schwierigkeit aber nicht gehoben. Der Lateiner hat vielleicht daran gedacht, daß die Gegner Simons die Söhne Gottes wären (als die Christen) und darum hat er filii tui geschrieben, was doch Simon unmöglich von seinen Gegnern hätte sagen können. Außerdem würden die folgenden Worte des Lat. nicht passen. — Wie er zu dem iniuriam mihi fecerunt kommt, ist nicht ersichtlich; hat er statt ἠθέλησαν des Griechen ἠθέτησαν gelesen? und ist damit die Stelle aus Jesaia (1 2), die nach Hippolyt (Philosophuma VI, 13; ed. Duncker und Schneidewin, p. 242) Simon gebraucht hat, in Zusammenhang zu bringen: υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν? Ich sehe hier noch keine Lösung. — Z. 33 f. ἀλλὰ μὴ συνθέμενος αὐτοῖς εἰς ἐμαυτὸν ἀνέδραμον. Der Lat. hat dafür nur: ich bin zu Dir zurückgekehrt; Li erklärt es so, daß der Lateiner εἰς σεαυτόν statt εἰς ἐμαυτόν gelesen hat. εἰς ἐμαυτόν ist wohl schwierig; läßt sich aber doch halten: ich habe mich in mich selbst zurückgezogen. Daß dieser Ausdruck bildlich aufzufassen ist, und nicht im Sinne einer Identifikation Simons mit dem höchsten Wesen verstanden werden darf, geht deutlich daraus hervor, daß Simon sich vorher als Sohn von dem Vater unterscheidet. Ich halte es für unmöglich, daß der Verf. der A. V. diese Rede Simons komponirt hat. Denn wenn er den Gnostiker Simon im Sinne der ketzerbestreitenden Väter vorführen wollte, so ist nicht einzusehen, warum er ihn nur „durchschimmern“ lassen wollte. Seiner ganzen Anlage nach war er gar nicht fähig, sich von ihren materialisirten Vorstellungen loszulösen und sie durch geistigere zu ersetzen, wie wir es hier annehmen müßten, wenn er der Verfasser der Rede Simons wäre. Wohl aber ist es verständlich, daß eine böswillige Exegese aus Worten Simons, wie sie hier vorliegen und ähnlichen all' den Unsinn herauslesen konnte, der seit der Mitte des 2. Jahrh. Simon nachgesagt worden ist. Wir haben hier denselben Prozeß vor uns, der gerade aus den A. V. so deutlich illustrirt wird und sie zu einem bedeutungsvollen Dokumente macht. Daß unser Autor in den Worten Simons von dieser Exegese keinen Gebrauch macht, ist ein deutlicher Beweis dafür, daß er sie wiedergegeben hat, so wie er sie fand. Die philologischen Gründe, die Sch in GgA 1903, S. 375 gegen meine Deutung des ἀναπτήξομαι vorgebracht hat, vermag ich nicht zu würdigen. Eine Verderbnis des Textes, wie sie Sch für möglich hält, anzunehmen, ist eine mißliche Sache. Aber auch ἀναπτήσομαι kann als Bild aufgefaßt werden; und auch durch diese Lesart würde die Deutung, die ich in meinen Beiträgen S. 92 ff gegeben habe, nicht alterirt. — Zu der Rede Simons sind noch zu vergleichen, die Worte, die Irenäus von den Markosiern berichtet (Irenäus 1, 21, 5 MPG Bd. 7, 668 A B). Die gestorbene Seele spricht zu den ἀρχαί und ἐξουσίαι: ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ πατρός, πατρὸς προόντος, υἱὸς δὲ ἐν τῷ παρόντι. ἦλθον πάντα ἰδεῖν ... καὶ πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια, ὅθεν ἐλήλυθα. σκεῦός εἰμι ἔντιμον ... ἐγὼ οἶδα ἐμαυτόν, καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμί, καὶ ἐπικαλοῦμαι τὴν ἄφθαρτον Σοφίαν, ἥτις ἐστιν ἐν τῷ πατρί ... Ueber das Verhältnis des griechischen zu dem lateinischen Texte vgl. oben. Der Uebersetzer hat das altertümliche Gepräge der Rede Simons vollständig verwischt.

(3) 32 Z. 35 Lat.: ein großer Volkshaufe. — Z. 36 Lat.: ad platea (l. plateam): quae dicitur sacra uia. Im Corpus glossariorum latinorum wird platea glossirt mit via spaciosa, viae latae a porta in portam. — Der Ausdruck ist zu ungenau, als daß er von einem Römer geschrieben sein könnte. Andererseits konnte jeder einigermaßen gebildete Untertan des römischen Reiches die sacra via kennen. Es braucht hier noch nicht einmal angenommen zu werden, daß unserem Autor eine mündliche Tradition zu gebote stand. Ueber den Ort, an dem der Flug stattfand vgl. Li II, S. 324 ff und andere Literatur, die weiter hinten angegeben werden soll. — Z. 37 Der Lateiner hat für diesen Satz nur: Und Petrus kam, um auch dabei zu sein. Li vermutet, daß er θεασόμενος für θεασάμενος gelesen hat. Ich schließe mich ihm an. — Z. 38—41 Die beiden Sätze: Denn als er nach Rom kam ... gebracht wurden, hat der Lateiner nicht. Man könnte sie wohl als Interpolation beurteilen, aber

sie lassen sich doch auch hinreichend erklären. Auch daß sie der Lateiner ausgelassen hat, ist erklärlich. — Z. 41 Auch diese topographische Angabe ist zu allgemein, als daß sie von einem Römer geschrieben sein könnte; der Lateiner hat sie nicht. An irgend eine Tradition, die unserm Autor vorgelegen haben könnte, ist nicht zu denken. Himmelfahrten finden immer von einem hohen Orte aus statt. Nach der Passio Petri et Pauli 51, vgl. 30 (Aa I, p. 162 10 vgl. p. 144 8) läßt Nero auf dem Campus Martius einen Turm bauen und von diesem fliegt Simon. Hier ist die Nachahmung von Sueton Nero c. 12 deutlich (Li II, 324), freilich nur für die Einzelheiten. — In einer andern Passio app. Petri et Pauli (c. 10; Aa I p. 230 13) ist aus dem hohen Ort der „mons Capitolinus“ geworden. Simon bittet, daß ihm dort ein hölzerner Turm errichtet werde. — Es scheint dies alles nur weitere Ausschmückung der (von unsern Akten gebotenen?) allgemeinen Angaben zu sein, ohne irgendwelche historische Unterlage. — Z. 41 f. Lat. hat nur: Und Simon kam und sprach mit lauter Stimme zu Petrus. — Z. 42 f.: Der Lat. hat daraus gemacht: Paß auf, Petrus, daß ich jetzt zu dem Herrn gehe, vor dem Volke, das auf mich schaut. Ich sage Dir Petrus . . . — Z. 43 Lat.: wenn dein Gott etwas kann. Im Griechen findet sich das quid (= τι) nicht. — Z. 44 die von ihm Auserwählten: Lat.: „qui sub illo eratis collecti“. — Z. 44 f. Lat.: „so möge sich zeigen, was dein Glaube sei“ (für πίστις αὐτοῦ hat er πίστις σαυτοῦ gelesen: Gundermann). — Z. 45 f.: Diesen Satz hat der Lateiner ausgelassen. „an diesem Vorkommnis“: im Griechischen steht ἐπὶ τούτῳ. Simon will sagen: durch meine Himmelfahrt zeigt mein Gott, daß er der wahre ist, und daß der Glaube an den Gott Jesu Gottes unwürdig ist. — Z. 46 f. Der Lat. hat nur: denn ich gehe zu ihm (ad eum; corr. ad deum Li). — Z. 47 Lat.: Siehe plötzlich wurde er in der Höhe gesehen. — S. 419 Z. 1 über ganz Rom: Lat.: in tota urbe. — Z. 2 erhoben: ἠρμένον fehlt im Lateiner. — Z. 2 Diesen Satz hat der Lat. ausgelassen. — Z. 3 τὸ παράδοξον τοῦ θεάματος. Lat.: Petrus aber sah es und wunderte sich selbst über einen solchen Anblick. — Z. 4 „jetzt“ läßt der Lat. aus. — Z. 5 Lat.: scandalizantur. — Zeichen und Wunder: Lat. hat für die beiden Ausdrücke nur signa. — Z. 6 ἄπιστα. Lat.: ficta. — Z. 7 Nach Gnade fügt der Lat. hinzu: und zeige allen, die an mir hängen (adtendunt, wie oben c. 29, p. 79 1) deine Kraft. — erschlafft bleibe: ἐκλυθεὶς συστῇ. — Z. 8 Lat.: „Aber ich bitte nicht, daß er sterbe, sondern daß er an seinen Gliedern etwas Schaden leide.“ — Der Grieche wie der Lateiner halten also an der Tendenz des Stückes, Gottes Barmherzigkeit als schrankenlose zu zeigen, fest und wollen Simon immer noch die Möglichkeit der Umkehr offen halten vgl. c. 28, p. 77 2. [In der syr. Didaskalia 23 vgl. Didascalia Apostolorum ed. Hauler p. 61 kommt Simon nach des Petrus eigenem Berichte durch den Fall nicht zu Tode, sondern verstaucht sich nur den Fußschenkel; der Fall geschieht auf Anrufung des Petrus, der ihn eines schönen Tages beim Ausgange durch die Luft fliegen sieht: „In der Kraft des hl. Namens Jesu schneide ich dir deine Kräfte ab!“ Simon lebt danach weiter zur Ausbreitung seiner Häresie; kurz zuvor ist Kleobios als sein Parteigänger erwähnt.] — Z. 9 Lat. fügt „sofort“ und „zur Erde“ ein; und läßt „von oben“ weg. — Z. 10 f. Lat. „da steinigten sie ihn, alle glaubend und den Herrn lobend“. — Ganz ähnlich wie Petrus hier hat sich Astyrius gegen ein heidnisches Wunder benommen. Euseb. KG VII, 17. In Cäsarea Philippi wurde an einem Festtage ein Opfertier in den See geworfen; es verschwand auf wunderbare Weise und das wurde als großes Wunder angesehen. Als Astyrius das sah, hatte er Mitleid mit dem Volke, „hob sein Angesicht zum Himmel und bat durch Christus den allmächtigen Gott, den volksverführerischen Dämon zu überführen (ἐλέγξαι) und ihn endgültig zu hindern an dem Betrug den er an den Menschen verübte“. — Man hat es wahrscheinlich gefunden, daß die Sage von dem unglücklichen Flugversuche Simons sich herleite von der Erzählung von einem unglücklich ausgefallenen Flugversuche eines Gauklers unter Nero (vgl. oben zu c. 4 Z. 7; zu c. (3) 32 Z. 41; so z. B. Möller in RE XIV [3], S. 252, Anm., neuerdings wieder Lugano in dem zu c. 4 Z. 41 genannten Aufsatze S. 59). Ich

kann nicht finden, daß diese Hypothese gut wäre. Vorstellungen von Auffahrten in den Himmel, zuerst bildlich gemeint und dann konkret gedeutet, müssen unter den Christen überaus häufig gewesen sein. Sie ließen sich ja immer anknüpfen an neutestamentliche Stellen. In merkwürdiger Mischung findet sich das Bild und seine konkrete Deutung bei Euseb KG. V, 16, 14. Der anonyme Antimontanist, aus dessen Werke Euseb Bruchstücke mitteilt, berichtet von den Todesarten der montanistischen Propheten. Von Theodotos schreibt er: „In gleicher Weise erzählt man sich auch häufig von jenem wundervollen ersten Verwalter ihrer sogenannten Prophetie, einem gewissen Theodotos, daß er einmal wie erhoben und emporgetragen zum Himmel außer sich geraten sei und sich anvertraut habe dem Geiste des Truges, aber herabgeschleudert elend geendet habe“. Wenn etwas, so versetzt uns diese Erzählung in die Atmosphäre, der unsere Actus entstammen. (Einige Sagen von fliegenden Menschen habe ich zusammengestellt in meinen ‚Beiträgen‘ S. 99. Es scheint im 2. Jahrh. als ein Beweis für den Besitz göttlicher Kräfte angesehen worden zu sein, wenn ein Mensch die Fähigkeit hatte, fliegen zu können.) — Z. 12 Die Handschrift liest γέμελος. Ebenso ist der Name geschrieben in einem noch unbenutzten Traktat einer Handschrift des Escorial (T I 17), dessen hiehergehörigen Abschnitt ich in meinen ‚Beiträgen‘ S. 56 ff. veröffentlicht habe. Hier wird gesagt, daß in den von den Apotaktiten gelesenen Πέτρου Πράξεις berichtet würde, daß Gemellus nach Kleinasien gekommen sei, nachdem ihm in Rom die Möglichkeit genommen worden sei, jemanden zu schädigen oder zu täuschen. Diese Angabe steht im Widerspruch mit unseren Petrusakten. Ich habe dies als ein Zeugnis dafür angeführt, daß wir die Form, in der die Petrusakten bei den Apotaktiten gelesen wurden, noch nicht besitzen. („Beiträge‘ S. 90.) Merkwürdigerweise leugnet Sch die Richtigkeit der Angabe des Anonymus (GgA 1903, S. 373. 374). Es ist ja möglich, daß der Autor gelogen hat; aber solange wir nur die Möglichkeit behaupten können, so lange haben wir kein Recht, seine Glaubwürdigkeit in Zweifel zu ziehen. — Z. 13 „Ἑλληνίδα τινὰ γυναῖκα ἐσχηκώς“; diesen Satz läßt der Lateiner aus; der Autor denkt wohl, das hellenische Weib sei eine Landsmännin Simons. Ἑλληνίς ist wohl besser mit heidnisch zu übersetzen. — eilig: διὰ τάχους läßt der Lateiner aus. — Z. 14 nach sagte fügt der Lateiner hinzu: „lachend zu ihm“. — Z. 16 τυφλωθήσεται läßt der Lateiner weg. Er hat den Satz anders gewendet; denn er übersetzt: „Du bist Gottes Kraft? Wer hat dir den Schenkel zerbrochen? Doch nicht der Gott selbst, dessen Kraft zu sein du sagst?“ — folgte: ἠκολούθει findet sich nicht beim Lateiner. — Z. 17 Auch ich: Lat.: Ecce ego. — Z. 18 τίς οὖν ὁ φθόνος; Lat.: Quae inuidia hic est? — Z. 18 f. Lat. hat nur frater. — Z. 19 bleibe bei uns: παρέδρευε. Lat.: fac consuetudinem = verkehre (mit uns). — ἐν τῇ συμφορᾷ γενόμενος; der Ausdruck hat den Sinn von „Niederlage“. Lat.: male tractatus. — Z. 20 νυκτός fehlt beim Lateiner. — Z. 21 Der Lat. fügt hinzu: „paucos dies“ wenige Tage. — Z. 22 ἐπ' αἰτίᾳ μαγικῇ läßt der Lat. aus. — Z. 22 vertrieben: Lat.: „et inde tultus est quasi exiliaticum ab urbe nomine Castorem Terracina“. tultus von tollere; vgl. Li im Index latinus, p. 319; wie oben adtultus p. 76 18 quasi exiliaticum ist unrichtig; der Lat. hat offenbar im griechischen Texte gelesen: ὥς τινα Ῥώμης ἐξορισθέντα (Li). — Z. 23 f. Der Lateiner läßt ihn von zwei Aerzten operirt werden, die seinen Tod veranlassen: „Et ibi duo medici concidebant eum, extremum autem die (lies diem) angelum Satanae fecerunt ut expiraret“. — Daß Simon nach Aricia zurückgeschafft wird, möchte ich nicht mit Li II S. 274 damit erklären, daß „nach einer Notiz des Scholiasten zu Juvenal Aricia, die Bettlerstadt, der Aufenthaltsort der aus Rom vertriebenen Juden war“. Denn davon, daß die Juden Simons Freunde waren, ist in den A. V. nichts gesagt. Offenbar soll Simon nach dem Orient zurückgeschafft werden; darauf deutet auch die Erwähnung von Terracina. Warum sein Tod hier lokalisirt wird, dafür gibt es keine Erklärung. — Ueber die Sacra Via und den Ort des Sturzes Simons vgl. de Rossi, Della memoria topografica del sito ove cadde Simone il mago sulla via sacra im Bullettino di ar-

cheologia cristiana, V, 1867, pp. 70 f. Li II, S. 325 ff. P. Lugano, Le memorie leggendarie di Simon mago e della suo volata, Nuovo Bullettino di archeologia cristiana VI, 1900, S. 60 ff. Bei Lugano finden sich auch Angaben über den Stein, resp. die Steine, auf denen die beiden Apostel Petrus und Paulus nach der katholischen (römischen) Legende um den Sturz Simons gebetet und ihre Spuren hinterlassen haben sollen. Wer an dem Spiele der Phantasie der mittelalterlichen Menschen Freude hat, möge sich auch die Frage vorlegen, ob es sich um 4 oder 2 oder einen Stein handelt. In der Kirche Sa. Francesca Romana werden zwei Steine gezeigt (vgl. auch Erbes in der ZKG XXII, 175 Anm. — Ueber die alte ecclesia S. Petri am Forum, errichtet zur Erinnerung an den Sturz Simons, vgl. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, S. 179 ff. Nr. 161. Die Stelle, an der Simon vom Himmel gestürzt sein soll, wird noch in der Biographie des Jab—allâhâ III = Bericht des nestorianischen Priesters Bar—Saumâ über Rom vom Jahre 1287 erwähnt, Oriens Christianus I, S. 385.) — Der Sturz Simons ist schon im 8. Jahrh. auch bildlich verkörpert worden; in dem Oratorium „Praesepe sanctae Mariae" in der vatikanischen Basilica, das von Johannes VII (705—707) erbaut und mit Mosaiken ausgeschmückt wurde. Zeichnungen haben sich von den Mosaiken erhalten: vgl. Garrucci, Storia dell' arte cristiana IV tav. 282, Nr. 1. Doch sind die Darstellungen aus der Simonslegende nicht unsern A. V. entnommen, sondern den gewöhnlichen katholischen (römischen) Akten. — Auf die Entwickelung der Simonlegende näher einzugehen, ist unmöglich, da sie einer ganz neuen Untersuchung bedarf trotz Joh. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit S. 174 ff.

---

(4) 33 Z. 25 Hier setzt die zweite Handschrift ein, die den griechischen Text des Martyriums Petri erhalten hat (Codex Patmius 48). — Hier beginnt auch eine paraphrasirende lateinische Uebersetzung des Martyriums Petri, die unter dem Titel: Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum bekannt und gedruckt ist (Aa I, 1—22). Die Uebersetzung ist von der Uebersetzung der A. V. unabhängig (vgl. Zahn, G.K. II, 832—839; Harnack II 1, S. 551). Sie stellt sich, eben weil sie eine Paraphrase ist, dar als die erste Erklärung des ursprünglichen Textes und wir werden sehen, daß sie in manchen Fällen sich zur Korrektur des griechischen Textes gebrauchen läßt. Sie hat aber manche Eigentümlichkeit des Urtextes verwischt. Sie zeigt auch Interpolationen; und zwar beziehen sich diese auf die römische Lokallegende (vgl. Sch, Petrusakten, S. 144). — Hier beginnt auch die armenische Uebersetzung, die P. Vetter mit Rückübersetzung ins Griechische, resp. Lateinische im Oriens Christianus ed. Baumstark I, 1901, S. 217—239 veröffentlicht hat. Die Varianten sind sehr unbedeutend; ich verzichte darauf, sie anzuführen. — Hier beginnt das Stück, dessen Grundlage nach Harnack, TU N. F. V, 3. Heft, S. 104 ff.) ein umfangreiches Stück der Paulusakten bildet. [Auch der äthiopische Bericht bei Malan, The Conflicts of the holy Apostles, London 1871, p. 1 ff. nimmt hier seinen Anfang.] — Das Linusmartyrium hat, um eine Einleitung zu gewinnen, die ersten Sätze weit umschrieben. — Z. 25 Der Ausdruck ἀγαλλιᾶσθαι ist in den A. P. et Th. gebräuchlich; z. B. 25 (Aa I, p. 252 11 und 253 1), wie überhaupt die Beziehungen zu den Theklaakten in die Augen fallen (vgl. Harnack, TU N. F. V, 3. Heft. S. 105). Jedenfalls steht die Ausdrucksweise in den c. 33 ff. der der Theklaakten näher, als die der vorausgehenden Kapitel. — Z. 26 „täglich" läßt der Lat. weg. — Z. 27 Lateiner hat bloß in nomine Christi und läßt auch „durch die Gnade des Herrn" weg. Der „heilige Name Christi" findet sich oben auch p. 68 28. In den neutestamentlichen Schriften ist viel von dem Namen Christi die Rede; aber heilig wird er m. W. nicht genannt. — Z. 28 Den Namen Agrippas läßt der Lat. hier weg. — Ich habe nicht den Eindruck, als ob die Geschichte vom Präfekten Agrippas hier so beginne, als wäre vorher von ihm noch gar nicht die Rede gewesen (Harnack TU N. F. V, 3. Heft, S. 105). Es wird

nur ein neues Element in die Handlung eingeführt; und dies geschieht, um die Ursache des Märtyrertodes des Apostels Petrus abzugeben. Während vorher die Ursache für des Petrus Reise nach Rom angegeben war, — die Reise mußte doch unter allen Umständen begründet werden, — wird hier die Ursache für den Tod des Apostels geboten. Und daß der Präfekt hier sofort eingeführt wird, geht darauf zurück, daß er die Gewalt hat, Petrus zum Tode zu verurteilen. Er muß freilich dazu noch besonders von Albinus angestachelt werden. — Z. 28 τέσσαρες οὖσαι und die 4 Namen hat der Lat. ausgelassen; das Linusmartyrium (p. 2 16 f.) hat die Namen bewahrt, aber für Nikaria: Eucharia und für Doris: Dionis. — Z. 29 f. ἀκούουσαι τὸν τῆς ἁγνείας λόγον (wie A. P. et Th., p. 240 9 f.) hat der Lateiner übersetzt: sie hörten, daß die Keuschheit bewahrt werden müßte. Die Worte: πάντα τὰ τοῦ κυρίου λόγια (wie A. P. et Th. p. 236 1) ἐπλήγησαν τὰς ψυχάς läßt der Lateiner aus. Das Linusmartyrium (p. 2 17 ff.) hat die Worte im ganzen treu beibehalten. — Weil die ἁγνεία so hoch geachtet erscheint, ist es erklärlich, daß unsere Actus in enkratitischen Kreisen gelesen wurden. — Z. 30 f. Lat.: sie besprachen sich unter einander und enthielten sich von dem geschlechtlichen Verkehr mit dem Präfekten Agrippa. — Z. 31 f. Lat.: „und da er ihnen lästig war, kamen sie (ihm) mit Entschuldigungen und brachten ihn (so) in Verlegenheit“ (excusationibus adueniendo (Usener: adinueniendo) aporiabant eum. — Z. 32 Lat.: „cumque ille bilem pateretur“. „als er zornig wurde“. Das Linusmartyrium hat die Worte des Griechen viel besser beachtet. — Z. 33. 34 ἐπετηρεῖτο καὶ ὑποπέμψας; dafür hat der Lateiner nur exposuit; fügt aber hinzu: curiosos (= Kundschafter), ut sciret. — Z. 34 erfuhr: μανθάνει. Lat.: scierunt (d. h. die Kundschafter). — Z. 35 gingen: Lat. fügt hinzu: conueniunt. Der Linustext ist breiter. — kamen: ἐλθούσαις hat der Lateiner weggelassen; der Linustext macht daraus, daß er sie hätte zurückführen lassen. — Z. 36 jener Christ: Dafür hat der Lat. nur Petrus. — Lat.: „Petrus hat euch verboten, mit mir Gemeinschaft zu haben; jener hat euch dies gelehrt.“ Der Linustext hat die Worte des Griechen besser bewahrt. — Z. 37 ζῶντα χαύσω läßt der Lat. weg und hat nur: „wisset, daß ich euch und ihn verderben werde“. Der Linustext hat diese Sätze ganz breit umschrieben. — Z. 37 f. ὑπέμειναν ... παθεῖν. Lat.: paratae erant ... pati. — Z. 38 f. μόνον ἵνα μηκέτι οἰστρηλατῶνται. Lat.: quam se committere cum eo. Bei dem Lateiner ist vorher „potius“ zu ergänzen.

(5) 34 Z. 40 Lat: confortante domino: da der Herr (sie) stärkte. — Das Motiv der Keuschheit spielt in den Theklaakten eine große Rolle. Man vergleiche die Seligpreisungen des Paulus in c. 5. Nur ist in den Theklaakten nicht von Konkubinen die Rede. — Z. 41 In Albinus mag eine Erinnerung stecken an D. Clodius Septimius Albinus Caesar, ... der Bithynicos exercitus eo tempore, quo Avidius rebellabat (a. 175) fideliter tenuit (Vita 6, 2); Prosopographia Imperii Romani I, p. 421, Nr. 937. — Z. 41 nach Freundes fügt der Lat. hinzu clarissimi uiri. — Z. 41 Das Linus-Martyrium hat Xandips. Eine andere Xanthippe, die Gattin des Probus, eine Spanierin, von Paulus bekehrt, in den Acta Xanth. et Polyx., hrsg. von James in TSt II, 3, S. 58—85 (vgl. dazu James' Einleitung S. 43 ff.). — Z. 42 nach Petrus fügt der Lat. hinzu: de castitate servanda. Es muß hier im griechischen Texte etwas ausgefallen sein; denn auch das Linus-Martyrium hat: a quo uerbum percipiens castae uitae: von dem sie die Predigt vom keuschen Leben vernehmend. . . — Z. 43 Jener nun: Lat.: ipse autem. — Z. 45 Tier: Lat.: besteus = bestius. Vgl. Index Latinus bei Li, p. 310. — Lat.: „quaerens, quomodo Petrum perderet“. „suchte, wie er Petrus verderben möchte“. — Z. 45 f. Diesen Satz läßt der Lateiner aus; der Linustext hat die Erzählung sehr frei behandelt. — S. 420 Z. 1 zu Frauen fügt der Lat. hinzu honestae = vornehm. — gewannen lieb: ἐρασθεῖσαι; Lat. hat nur: audientes = hörend. — Z. 2 Lat. hat für: καὶ ἄνδρες τῶν ἰδίων γυναικῶν τὰς κοίτας ἐχώριζον nur: et uiri a mulieribus (d. h. trennten sich). — Z. 3 f. „in Rom“ läßt der Lat. aus. — Z. 3—5 Der Lat. hat dies anders gewendet: „Als aber ein großer (non

minimo) Tumult von Albinus erregt worden war, erzählte er dem Präfekten von seiner Gemahlin. Er sagte zu ihm:" ... — Z. 5 räche: Lat.: defende (verteidige). — Z. 5 f. Lat. hat für diesen Relativsatz: „der diese da überredet hat, Christen zu werden". — Z. 7 Lat. hat dies falsch übersetzt: „und der Präfekt, der dies erduldet hatte, erzählte (es) dem Albinus". — Z. 7 f. der ... gemacht hat: Diesen Satz hat der Lat. ausgelassen. — Z. 8 ihm: Lat.: „zu dem Präfekten". — Z. 8 f. Lat.: „quid ergo taces?" Was schweigst du also? — Z. 9 vorwitzig: Griech. περίεργος ist oben zu schwach übersetzt; denn das Wort hat geradezu den Sinn von „Magier" angenommen; vgl. Sophocles, Lexicon s. v. Der böse Zauber durch anstößigen Sakralakt und zu schlimmem Zweck (hier die Verführung der Frauen zur Enthaltsamkeit) wird mit dem Tode bestraft. Mommsen, Strafrecht S. 639 ff. Zur Anklage gegen die Christen auf Magie vgl. Edm. Le Blant, Les persécuteurs et les martyrs Paris 1893, p. 73 ff. — Z. 9—11 Lat. hat von „wir wollen ihn ergreifen" an: „Warum schützest (defendes; lies: defendis) du dich nicht und alle? Wir wollen ihn darum töten, damit wir unsere Frauen (wieder) besitzen können". — Zu der Erzählung ist etwa zu vergleichen: A. P. et Th., c. 15 (Aa, I, p. 245 12 f.): Und das ganze Volk sagte: Führe den Magier hinweg; denn er hat alle unsere Frauen verderbt, oder c. 5 (p. 238 16. 239 1): Selig diejenigen, die Frauen haben, als hätten sie sie nicht, und andere Stellen.

(6) 35 Z. 12—15 Lat.: „Es wurde daher eine Unterredung von Sanctippe (sic!) veranstaltet. Sie erzählte es nämlich dem Petrus und bat ihn, er möge Rom verlassen, damit zur Stunde (ad hora, lies ad horam) der Böse keinen Raum habe. Das sagten ihm auch alle Brüder". Dann hat der Lateiner nur noch quibus. Es folgt eine größere Lücke bis gegen Ende des c. (7) 36. In der Handschrift ist ein Blatt ausgefallen; es fehlte schon im 7. Jahrh. (vgl. Anm. bei Lipsius auf p. 87). — Das Linus-Martyrium hat auch hier wieder seiner Art nach die Erzählung ganz frei wiedergegeben und mehrere Züge seinem Romane eingefügt, für die in dem griechischen Texte kein Anhalt geboten war; z. B. (p. 5) wird dort im Senate davon gesprochen, daß Petrus wegen seiner Einwirkung auf die Trennung der Frauen von ihren Männern die ewige Stadt verderbe ꝛc. — Z. 19 ἐξέρχομαι. — Petrus geht hinweg, wie Polykarp von Smyrna, Dionysius und Petrus von Alexandrien, Cyprian von Karthago ihre Gemeinden verlassen haben. Aber diese entwichen angesichts der drohenden Christenverfolgung. Origenes c. Cels. VIII, 44: κἂν φεύγῃ δέ τις Χριστιανός, οὐ διὰ δειλίαν φεύγει, ἀλλὰ τηρῶν ἐντολὴν τοῦ διδασκάλου καὶ ἑαυτὸν φυλάττων καθαρὸν ἑτέρων ὠφεληθησομένων σωτηρίᾳ. (Die Worte des Celsus in c. 41.) Der römische Klerus hat ganz anders wie hier die Römer über die Flucht in der Verfolgung geurteilt, als Cyprian aus Karthago geflohen war; vgl. den 8. unter den Briefen Cyprians, Hartel III, p. 485 ff. — Z. 14—20 Aus diesen wenigen Worten der A. V. hat das Linus-Martyrium eine lange Erzählung gemacht (p. 5 ff.) von der Weigerung des Petrus, die Stadt zu verlassen und den flehentlichen Bitten der römischen Christen, er möge sein Leben schonen. Dort lesen wir z. B. p. 6: O wahrhaftigster Vater, wo sind die Worte, mit denen du eben sagtest, daß du bereit wärest, für unser Leben den Tod zu erleiden? Und jetzt können wir nicht erreichen, daß du für unser Heil, bis wir gestärkt werden, eine kleine Weile das Leben duldest? (ut pro nostra salute, donec corroboremur, patiaris aliquantulum uiuere!) usw. Der Grund für diese Ausmalung ist ja deutlich genug. Die Flucht des Petrus aus Rom erschien dem Uebersetzer als Verleugnung und so mußte er mit allen Mitteln den Eindruck zu beseitigen suchen, als wäre Petrus selbst schuld an der Verleugnung. Für römische Ohren — und schon daß in den Titel der Name Linus gekommen ist, beweist, daß die Uebersetzung auch in Rom gebraucht wurde, — war es nicht angenehm zu hören, daß Petrus nur auf die Kunde hin, sein Leben wäre bedroht, die Stadt verlassen habe. — Warum Petrus darauf dringt, daß niemand von den Brüdern mit ihm die Stadt verlasse, ist nicht ersichtlich; auch nicht, warum er sein Gewand wechselt. — Z. 21 f. ποῦ ὧδε; die koptische Uebersetzung fügt hinzu: καὶ πεῖ ὁδεύεις; und wohin geht dein Weg? Linus-Martyrium, Lipsius, p. 7 27:

Domine quo uadis? Auch die Akten des Processus und Martinianus haben diese Episode (vgl. oben zu c. 1 Z. 27). — Z. 22 f. Linus-Martyrium: Li p. 7 28: Romam uenio iterum crucifigi. Der erste der diese Geschichte für fabulos erklärt hat, war Folmar von Triefenstein (Hauck, K.G. Deutschlands, IV S. 444 Anm. 3). — Wie diese Worte schließlich doch in das Gefüge päpstlicher Machtansprüche passen müssen, hat Innocenz III. gezeigt in der Dekretale „Per venerabilem" von 1202 (bei Mirbt, Quellen [2] S. 129 22 ff.). — Z. 20 ff. Wenn ich es recht verstehe, so sind hier zwei Auffassungen schon ineinander geschoben. Die eine, die in der Erscheinung des Herrn und seinen Worten eine Beschämung des Petrus sieht; die andere, der die Ankündigung der Passion Petri die Hauptsache war. Der Herr teilt ihm mit, daß er gekreuzigt werden sollte; zugrunde liegt der Gedanke, daß alles Leiden der Erwählten ein Leiden Christi in ihnen sei; vgl. Li II, S. 338, Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I [3] S. 746 und Anm. 1: „doch ist auch nach Tertullian (de pud. 22) der Märtyrer, der tut was Christus getan hat und in dem Christus lebt, Christus". Besonders deutlich ist diese Vorstellung in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna: Euseb. K.G. V, 1, 23: ἐν ᾧ πάσχων Χριστὸς μεγάλας ἐπετέλει δόξας; 41: in der am Kreuze hängenden Blandina sehen die Gläubigen Christus. In der Passio apostolorum Petri et Pauli (Aa I, p. 233 8) heißt es: Christus in omnibus martyribus suis pati cognoscitur. Christus leidet in dem Märtyrer ist der leitende Gedanke in Ps.-Cyprian (= Novatian) de laude martyrii (vgl. Harnack, Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians, TU XIII, 4 b, S. 13). Origenes contra Celsum II, 44: Καὶ ἀεὶ δ' ἐν τοῖς γνησίοις μαθηταῖς καὶ μαρτυροῦσι τῇ ἀληθείᾳ ὁ Ἰησοῦς συσταυροῦται λῃσταῖς καὶ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς παρὰ ἀνθρώποις καταδίκην πάσχει. Damit ist freilich noch keineswegs erklärt, wie Petrus dazu kommt, sich verkehrt kreuzigen zu lassen. Die von dem Schriftsteller betonte Auffassung ist doch wohl die erste; darauf deutet das ἐλθὼν εἰς ἑαυτόν, er kam zu sich; darauf deutet auch wohl das Präsens σταυροῦμαι. Die Kreuzigung Christi besteht in der Verleugnung Petri. Es ist das Wort σταυροῦμαι also bildlich gemeint, wie es ja auch in dem Neuen Testamente vorkommt: vgl. Hebr. 6 6 (vgl. Origenes in Matth. comm. series 129 MPG Bd. 13, 1778: . . . verbum veritatis . . . crucifigunt falsis expositionibus suis). Diesen Sinn habe, sagt Zahn G.K. II, S. 853. 879 das Wort in den Paulusakten wahrscheinlich gehabt: „es ist nicht eine an Petrus gerichtete Weissagung seiner Kreuzigung in Rom, sondern ein Satz von allgemeiner Wahrheit". Unser Stück hat ja öfter von dem Kleinglauben Petri Gebrauch gemacht und ihn einen Beweis dafür sein lassen, daß Gott (Christus) ihn trotzdem immer wieder zu Gnaden angenommen hat (vgl. oben). Und so könnte man denn auch erklären, warum unser Autor auch jene zweite Auffassung der ersteren hinzugefügt hat (vgl. auch unten c. (7) 36 zu Z. 5); denn daß sie vorhanden ist, sagt der Satz: ἀγαλλιώμενος καὶ δοξάζων τὸν κύριον, ὅτι αὐτὸς εἶπεν Σταυροῦμαι· ὃ εἰς τὸν Πέτρον ἤμελλεν γίνεσθαι. Die Freude des Petrus kann doch nicht anders erklärt werden, als daß er jetzt einsieht, daß er für seine Verleugnung Verzeihung erhalten hat und Christus auch dadurch ähnlich werden soll, daß er dasselbe Martyrium erleidet wie er. Schließlich mußte der Autor auch einen Grund haben, Petrus nach Rom zurückkehren zu lassen. Wenn er einmal die Flucht des Petrus erwähnte, mußte er ihn auch wieder zurückbringen. An sich lag gar kein Grund vor, die Flucht zu erwähnen. Der Autor erwähnte sie, um dem Bilde des Petrus, das er entworfen hatte, getreu zu bleiben. Gehörte unser Stück wirklich zu den Paulusakten, so könnte man von dem Presbyter, der sie „aus Liebe zu Paulus" geschrieben, annehmen, er hätte den wankelmütigen und wieder zu Gnaden angenommenen Petrus dem immer beständigen Paulus gegenüberstellen wollen. — In dieser Weise läßt sich, glaube ich, die bei unserm Autor ersichtliche Differenz am besten erklären. Daß Petrus am Kreuze gestorben sei, hat er nicht erfunden; denn bereits im Johannes-Evangelium 21 18 f. findet sich die Bezugnahme auf Petri Kreuzestod. Auch meine ich nicht, daß er die Worte, die er Christus in den Mund legt, einfach erfunden hat. Es wird ein Wort Christi im Umlauf gewesen sein, in ähnlicher Fassung, wie es Origenes (als aus den Paulusakten stam-

mend) citirt hat (vgl. unten). Davon hat er Gebrauch gemacht. Wie die Sage von der Flucht des Petrus entstanden ist, läßt sich mit den Mitteln, die uns zu Gebote stehen, nicht mehr ausmachen; vielleicht ist sie doch nur eine Dublette seiner Verleugnung; vielleicht war sie ihm das Mittel, um eine Begegnung und Ankündigung Christi herbeizuführen, eine Illustration zu dem Satze 2. Petri 1 14: „in dem Bewußtsein, daß es bald zur Ablegung meiner Hülle kommt, wie es mir auch unser Herr Jesus Christus kund getan hat (ἐδήλωσέν μοι)". Oder ist die Flucht Petri auch nur eine drastische Illustration von Joh. 21 18? Aber wenn dem so wäre, so hat der Schriftsteller die Widerspenstigkeit des Petrus in merkwürdiger Weise umgedeutet. In den A. V. ist doch schließlich die Bereitwilligkeit des Petrus, den Märtyrertod zu leiden, das in die Augen fallende Moment; seine Flucht erfolgt ja auch nur auf Bitten der Römer. Bei Johannes tritt am deutlichsten das Nichtwollen hervor. Es scheint fast, als wäre Petrus auch im Tode seiner wankelmütigen Natur getreu geblieben. Origenes comm. in ev. Joh. XX, 12 (opp. IV, p. 332 de la Rue; II 222 Lommatzsch) schreibt: Εἰ τῳ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου Πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον· Ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι. Harnack, (TU N. F. V, Heft 3, S. 102 f.) bezieht dies Citat auf unsere Actus und nimmt daher den Beweis, daß in den Actus Stücke der alten Paulusakten vorliegen. Origenes habe lediglich etwas frei citirt. Das ist nun aber sehr merkwürdig; denn die singuläre Phrase sind doch die Worte des Origenes; es lag gewiß für Origenes gar kein Grund vor, statt des einfacheren πάλιν σταυροῦμαι unserer Akten das schwierigere ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι einzusetzen. Denn ἄνωθεν = πάλιν ist so häufig nicht (Joh. 3 3). Origenes mag ein Herrnwort in seiner Fassung im Gedächtnis gehabt haben, und dies fand er in den πράξεις Παύλου bezeugt. Aber auch diese Annahme ist schwierig. Bei Origenes steht nichts davon, daß das Wort von Christus zu Petrus gesagt worden ist; das ist freilich kein Beweis dafür, daß es in den Paulusakten nicht auf die Kreuzigung Petri bezogen worden sei, und also das Martyrium Petri nicht in den Paulusakten gestanden habe. Es hat aber den Anschein, als ob das Wort von Origenes auf die Kreuzigung Christi bezogen worden sei, als ob er in der Kreuzigung Christi auf Erden seine zweite Kreuzigung gesehen habe. Origenes kennt freilich auch die Kreuzigung Petri mit dem Kopfe nach unten (vgl. zu c. (9) 38 Z. 30 ff.). Absolut genommen, könnte das Wort auch bedeuten: „ich soll oben gekreuzigt werden". Bringt man es in Zusammenhang mit der Redeweise nach Jerusalem hinaufgehen, so ließe es sich als ein Wort des nach Jerusalem ziehenden Herrn auffassen, der Petrus (?) ankündigte, er (Christus) solle oben d. h. in Jerusalem gekreuzigt werden (etwa als Parallele zu Mt. 20 17—19). ἄνωθεν kann aber auch bedeuten: „wiederum" und „von oben her". Aus jener Bedeutung kann sich die bildende Phantasie zurechtgemacht haben, daß Christus Petrus die Art seines Todes ankündigen wollte; aus dieser, daß Petrus mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt worden ist. Das sind gewiß nur Möglichkeiten. Wer sich aber vergegenwärtigt, welche Früchte die antike Methode der Erklärung heiliger Schriften oder Worte gezeitigt hat, wird die Berechtigung, an solche Möglichkeiten zu denken, nicht ableugnen. Wir haben keinen Grund anzunehmen, der Verfasser der Petrusakten sei der erste gewesen, der das im 2. Jahrh. kursirende Herrnwort ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι in diesem mannigfachen Sinne ausgedeutet habe. — Sch, Die Petrusakten S. 84, findet hier eine Benutzung der Paulusakten: unter Veränderung des ungewöhnlichen ἄνωθεν in πάλιν hat der Verfasser der Petrusakten den Spruch der Paulusakten (ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι), der dort einen allgemeinen Gedanken aussprach, ... verwertet. — Auch die koptischen Paulusakten haben keine genügende Klarheit gebracht.

(7) 36 Z. 38 Das Linus-Martyrium nennt Hieros cum quatuor apparitoribus (= Dienern) et aliis decem uiris. Das ist natürlich ganz sagenhaft. — Das Wachkommando bestand gewöhnlich aus 4 Soldaten; vgl. die Kommentare zu Joh. 19 23. — Z. 39 Krankheit: Darunter kann doch nur seine Liebe zu den Kebsweibern gemeint sein. Linus-Martyrium p. 10 10: morbo incontinentiae suae. — Z. 39 Gottlosigkeit: Vorbereitet ist dieser Grund jedenfalls nicht; in

unserm Zusammenhang ist ἐπ' αἰτίᾳ ἀθεότητος rätselhaft. Aber es ist höchst interessant, diesen Vorwand und den wahren Grund des Agrippa gegen einander zu halten. — Im Linus-Martyrium folgt noch eine längere Unterredung zwischen Petrus und Agrippa über die Art des Todes. Petrus sagt u. a. (p. 10 7 f.): ich bin nicht würdig, durch ein aufrecht stehendes Kreuz die Welt zur Zeugin meiner Passion zu machen. — Z. 42 Auch zu dem zum Tode verurteilten Paulus sagen die Römer (Aa I, p. 114 12) „wir befreien dich" (ἀπολύομέν σε). — Die Menge will den gefangen gesetzten Andreas aus dem Gefängnis befreien, Andreas ermahnt sie, ruhig zu sein und sein Martyrium nicht zu hindern Aa II 1, p. 16—18 vgl. c. 10 p. 24. — A. Tho. 165, p. 278 19 f.: οἱ δὲ ἄνθρωποι ... θέλοντες αὐτὸν (Thomas) λυτρώσασθαι τοῦ θανάτου. — Z. 43 f. Vielleicht ist das ein Anklang an die Erzählung vom guten Schächer; vgl. das Petrusevangelium 13 (TU IX, 2. Heft, S. 9 22): τί ἠδίκησεν ὑμᾶς; auch dort ist das Volk sehr unzufrieden mit Christi Tod; nur die Aeltesten wünschen ihn. — In dem Martyrium Pauli (Aa I, p. 112 7 ff.) veranlassen die Römer Nero, dem Töten der Christen Einhalt zu tun (vgl. Aa I, p. 31 2 ff.). Auch in den Theklaakten kommt ähnliches vor: in Antiochien sagen die Weiber zu dem ἡγεμών, der Thekla zum Tierkampf verurteilt hat: κακὴ κρίσις, ἀνοσία κρίσις (A. P. et Th. 27, Aa I, p. 254 12 vgl. 255 1. 10. 258 8 ff.). Auch in den Acta Carpi, Papyli et Agathonices 43. 45 heißt es vom Urteil über die Christen: δεινὴ κρίσις καὶ ἄδικα προστάγματα (vgl. Harnacks Anm. in der TU III, 3. 4, S. 452). — Passio Andreae 12 Aa II 1, p. 28 22 f.: τί ἠδίκησεν ὁ ἀνήρ; τί κακὸν ἔπραξεν; ἡ πόλις τεθορύβηται. — Z. 44 f. Auch in den Theklaakten 30 (Aa I, p. 263 1 ff.). bittet Alexander den ἡγεμὼν um die Befreiung der Thekla, „damit nicht die Stadt zu Grunde gehe". (Die Furcht vor Schaden auch bei Chryse oben c. 30 p. 80 1.) — Das Linus-Martyrium hat auch diese Szene nach seiner Art breit ausgemalt cc. 9. 10, Aa I, p. 10—13. — Z. 46 Ihr Männer: Hier beginnt der koptische Text des Martyriums Petri, den O. v. Lemm im Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, Nouvelle série III (XXXV), 1894, S. 240—284 veröffentlicht hat. Er reicht bis Li, p. 102 6: ἀπηλλάγη; er hat die griechische Vorlage treu bewahrt. Wir bezeichnen ihn mit C² und notiren die bemerkenswertesten Abweichungen. — Auch Lemms Anmerkungen wollen beachtet sein. — Z. 47 Das Bild vom Kriegsdienst; vgl. oben p. 70 18 f.; zu c. 22 Z. 45 f. — S. 421, Z. 2 Gottes: C²: Christi. — Z. 3 Natürlich ist die zweite Ankunft gemeint, wie oben c. 1, p. 46 2. — Hier beginnt der lateinische Text wieder mit <ma> nete itaque aduenientе eum ... — Z. 4 nach nicht fügt C² hinzu: meinetwegen. — Z. 4 Vaters: d. h. des Teufels, wie auch sonst. — Mit dem Gedanken kommt überein die Bitte des Petrus, Simon möge nicht sterben, vgl. c. 3 (32) p. 82 24 f.; vgl. p. 77 1 ff.). Der Lat. fügt hinzu: „et traditionis illius". — C²: er dient dem Werke seines Vaters. — Z. 5 und ganz geschieht dies: C²: Und dies ist notwendig, daß dieses durchaus mit mir geschehe. — Hier ist deutlich, daß der Verfasser die Worte Christi bei seiner Begegnung mit Petrus in c. (6) 35 als Ankündigung des Martyriums aufgefaßt hat. — Der Lateiner hat die Struktur falsch aufgefaßt, wenn er übersetzt: „Dies aber, was geschehen ist an mir, hat mein Herr mir vorher gezeigt". — Die hier sprechende Vorstellung ist die grundlegende der alten Kirche: Christus hat gelitten, weil es im alten Testamente so geoffenbart war. Die Vorstellung gilt auch noch in allgemeinerem Sinne. — Z. 6 was: Lat.: quia (corr.: quid.) — Die Märtyrer können nicht zeitig genug zum Martyrium kommen: vgl. Martyrium Polycarpi bei Euseb. K.G. IV, 15, 24: ἀλλὰ τί βραδύνεις; Acta Carpi, Papyli et Agathonices 36; ἔσπευδον (TU III, 3. 4. S. 449 und Anm. dazu). Martyrium Andreae 14 (Aa II, 1, p. 55 18: ἀλλὰ μέχρι πόσου λέγω ταῦτα καὶ οὐ περιπλέκομαι τῷ σταυρῷ; Petrus Alex. bei Routh, Reliquiae sacrae III, 336 15 vgl. 329 16: μάρτυρας σπεύδοντας ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς κλήσεως.

(8) 37 Z. 7 f. Als ... sprechen: Der Lat. hat diesen Satz ausgelassen. Das Linus-Martyrium hat ihn am Anfange von c. 11 ziemlich genau (Aa I, p. 13 4); dazu hat es am Anfange von c. 10 eine topographische Bestimmung gegeben, die

sich auf eine römische Tradition zurückführen wird, aber nicht sehr deutlich ist: Peruenit ... populus infinitus ad locum qui uocatur Naumachiae iuxta obeliscum Neronis in montem (p. 11 16. 12 1). Vgl. Lipsius, II, 400 ff. — Z. 8 Lat.: „Alles Geheimnis des Kreuzes ist dunkel“. Statt seines „omne“ ist zu lesen o nomen (L i); μυστήριον ist häufig im Neuen Testamente; vom Kreuze gebraucht, geht der Ausdruck zurück auf die Vorstellung, daß das Leiden und der Kreuzestod des Sohnes Gottes etwas Unerklärliches hat. Der Ausdruck μυστήριον, vom Kreuze angewendet, war gegeben, sobald man die Vorstellung von der Gottheit Christi hatte. (Zu vergleichen ist der häufige Ausdruck: πεπονθὼς θεός. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, 177 ff. Anm. 489, Anm. 1.) Es läßt sich dieser Gedanke reichlich belegen: vgl. Ignatius ad Ephesios 19, 1 und die Bemerkung dazu in PA. — Justin dial. 74 ed. Otto, p. 264 A: τὸ σωτήριον τοῦτο μυστήριον τουτέστι τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ und viele andere Stellen, c. 106 (p. 378 C): διὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ σταυρωθέντος. c. 138 (486 D): ξύλου τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος. — A. J. 101 Aa II, 1 p. 201 14 f.: καὶ τὸ πάθος ἐκεῖνο ὃ ἔδειξά σοι καὶ τοῖς λοιποῖς χορεύων μυστήριον. βούλομαι καλεῖσθαι. Doch ist hier der Gedanke ganz anders gewendet, als in unserm Texte. Vgl. noch: Passio An. 3 f., Aa II 1, p. 5 17. 25. 8 17. 18; A. Tho. 47, Aa II 2, p. 163 21 f.; Test. Dom. n. J. Christi I, 28 ed. Rahmani p. 63. — Z. 8 f. Lat.: o unvergleichliche Gnade, die im Namen des Kreuzes genannt ist (gratia inconparabilis in nomen crucis dicta). Das Linus-Martyrium hat statt εἰρημένη gelesen εἰρήνη und übersetzt demgemäß: „Im Namen des Kreuzes ist Friede“. Der Sinn der Worte ist der: „Wenn der Name Kreuz nur ausgesprochen wird, offenbart sich schon unaussprechliche Gnade“. C²: welche verkündigt wird im Namen des Kreuzes. — Z. 10 Menschennatur: A. J. 100, p. 201 4 f.: ὅταν δὲ ἀναληφθῇ ἀνθρώπου φύσις καὶ γένος προσχωροῦν ἐπ᾽ ἐμὲ φωνῇ τῇ ἐμῇ πειθόμενον ..; nur zum Teil dem obigen Gedanken entsprechend. — Zu Grunde liegt der Gedanke: 1. Petr. 2 24: Der unsere Sünden mit seinem Leibe hinauftrug auf das Holz, damit wir der Sünde entworden, der Gerechtigkeit leben mögen (Polycarpi epistula ad Phil. 8, 1). Bei Irenäus finden sich die passendsten Parallelen (vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, 563 ff.). — Natürlich ist der Satz nicht möglich ohne die Vorstellung von der Vereinigung von Gottheit und Menschheit. Der Lat. hat den Satz nicht verstanden (oder einen andern Text vor sich gehabt?); er übersetzt: „O Natur der Menschen, die nicht sich scheiden von ihm (dem Kreuze) und sich nicht von ihm lossagen (o natura hominum qui non discedunt ab ea et qui non recedunt ab ea)“. — Das Linus-Martyrium hat hier sehr erweitert. — Vgl. p. 96 9 und zu c. (9) 38, Z. 5. — ἄρρητε läßt der Lat. weg. — Z. 11 ἀχώριστε. Lat.: inrecessibilis, vgl. Ducange, s. v. — gezeigt: ἐκφαίνεσθαι. Lat. „nominari“ = genannt werden. — C² läßt diesen Satz von: „o unsagbare“ an weg. — nach jetzt fügt C² hinzu: mit Gewalt. — Z. 12 Das muß der Sinn sein, wenn auch die griechischen Worte nicht so lauten: τῆς ἐνθάδε λύσεως. So hat auch das Linus-Martyrium gelesen; denn es übersetzt: (p. 13 17) in finitima absolutione existens. H. Usener vermutet: τῆς ἐνθάδ᾽ ἐλεύσεως. Der Lat. hat die Worte jedenfalls nicht verstanden, wenn er übersetzt, ad consummationem huius loci; wörtlich: an der Vollendung dieses Ortes. Er hat aber auch die Worte so gelesen, wie der Grieche sie bietet. — C²: wo ich mich in der letzten Zeit an diesem Orte befinde, damit ich mich auflöse. (Er hat also auch schon λύσεως gelesen.) Es ist darum λύσεως beizubehalten und etwa zu übersetzen: am Ende meiner Loslösung von hier. (Für ἐνθάδε ist vielleicht ἐνθένδε zu lesen; vgl. A. J. 36, p. 169 18.) — Z. 12 f. Diesen Satz läßt der Lat. aus; auch das Linus-Martyrium hat ihn in dieser Form nicht verwertet. — Z. 13 f. verschlossene und verborgene Geheimnis: Ob sich dies auf die verschiedenen Verleugnungen des Petrus beziehen soll, steht dahin. — Z. 14 nicht verschweigen: Der Lat. hat die Worte nicht verstanden; er übersetzt: „ich verhehle nicht, daß ich einst wünschte, das Geheimnis des Kreuzes zu genießen“. Vielleicht ist vor optabam ein non ausgefallen. Li will statt optabam occultabam lesen und frui tilgen.

Das Linus-Martyrium hat übersetzt: „Nicht werde ich ruhen, vom Kreuze das verborgene Geheimnis Gottes zu offenbaren, das einst meine Seele gerufen hat". Hier ist aber gerade der springende Punkt außer Acht gelassen. Es kommt die Scheu des Petrus vor dem Leiden zum Ausdruck. Mir scheint es, als ob die folgenden Ausführungen über das nur scheinbare Leiden aufgefaßt werden könnten als eine Illustration zu dem paulinischen Worte Röm. 8$_{18}$: Denn ich achte, daß die Leiden der Gegenwart nichts wert sind gegen die Herrlichkeit, die sich künftig an uns offenbaren soll, oder als Illustration zu Gedanken, wie sie im ersten Petrusbriefe vorliegen. Allerdings wird auch diese Auffassung von Schwierigkeiten gedrückt. — A. J. 101, Aa II, 1, p. 201$_{14}$ f.: τὸ πάθος ἐκεῖνο ὃ ἔδειξά σοι καὶ τοῖς λοιποῖς χορεύων μυστήριον βούλομαι καλεῖσθαι. Vielleicht liegt hier auch der Gedanke zugrunde, daß das Leiden ein Gut sei. — C^2: Mysterium des Kreuzes, welches verborgen ist in meiner Seele von Anbeginn. — Z. 15 f. d. h. doch mit anderen Worten: die Anschauung der Welt sieht in dem Kreuze oder der Kreuzigung etwas Schimpfliches, Unerträgliches; die Christen sehen das Gegenteil darin. — Eine solche Anschauung konnte sich sehr leicht aus Worten wie 2. Kor. 4$_{18}$ bilden. (Clem. Alex. paed. III, 2 MPG Bd. 8, 572 B: ὁ λόγος παραινεῖ μὴ σκοπεῖν τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα· τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.) Aehnlich drücken sich die Alexandriner oft aus. Von einer Verflüchtigung der Realität des Kreuzestodes Jesu ist nicht die leichteste Spur in unserem Abschnitt zu finden. Allerdings ist der Verfasser einer Vorstellung nahe, die Harnack folgendermaßen präcisirt hat: „Wie in den Melchisedekspekulationen der Theodotianer hervortrat, daß sie, wie Origenes, von dem gekreuzigten Jesus zu dem ewigen, gottgleichen Sohne aufsteigen wollten, (so haben auch diese Modalisten die Vorstellung, daß in Jesus der Vater selbst zu erkennen sei, für eine solche gehalten, die nur für die, welche sie fassen können, bestimmt sei)", Lehrbuch der Dogmengeschichte I^3, S. 704 Anm. 3, vgl. S. 612 Anm. 2. 634 ff. 671 ff. — Anders wie oben ist der Gedanke gewendet in den A. J. 99 Aa II 1 p. 209$_{19}$ f.: οὐχ οὗτος δέ ἐστιν ὁ σταυρὸς ὃν μέλλεις ὁρᾶν ξύλινον κατελθὼν ἐντεῦθεν· — Eine Parallele zu den obigen Gedanken, die aber doch eine Verflachung darstellt Passio Andreae 11, Aa II 1, p. 27$_{17}$ ff.: πάντα τὸν βίον τοῦτον ἀπολείπεσθε . . . καὶ σπεύσατε καταλαβεῖν τὴν ἐμὴν ψυχὴν ἐπειγομένην πρὸς τὰ οὐράνια, καὶ πάντων ἁπαξαπλῶς τῶν προσκαίρων καταφρονήσατε. — Z. 17 τοῦτο κατὰ <τὸ> τοῦ Χριστοῦ πάθος. Der Lateiner übersetzt: Es ist aber etwas anderes (das sichtbare Kreuz) als dieses dunkle und große Geheimnis (aliud est autem praeter hoc obscurum et magnum mysterium). Das Linus-Martyrium hat die Worte auch nicht verstanden; es übersetzt: aliud enim quiddam est mysticum in hoc quod apparet uobis: etwas anderes, etwas Mystisches ist in dem, was euch erscheint. Der Lateiner sowohl, wie das Linus-Mart. (und die Athoshandschrift des griechischen Textes) haben κατὰ <τὸ> τοῦ Χριστοῦ πάθος nicht gelesen. Gemeint ist das Leiden um Christi willen 1. Petr. 4$_{13}$. — Die Ausdrucksweise unserer Actus erinnert an manchen gnostischen Ausspruch; vgl. etwa Sch in TU VIII, 1. und 2. Heft, S. 287; Brief des Ptolemäus an die Flora, MPG Bd. 7, 1288; aber specifisch Gnostisches ist doch nichts darin; nur ist die selbständige Auffassung neutestamentlicher Gedanken zu konstatiren. — Für diesen Satz von: „Ihr, die ihr auf Christus hofft" an hat C^2: Lasset das Kreuz euch nicht sein nur das als was es erscheint. — Z. 17 ff. Lat. hat dafür nur: Jetzt zumal höret auf mich an meinem letzten Tage (nunc maximum mihi in nouissimo die meo audite). — Z. 19 sinnlich Wahrnehmbaren: αἰσθητηρίου. Li: αἰσθητοῦ. A. J. 100, Aa II, 1 p. 201$_{10}$ f.: τῶν οὖν πολλῶν, ἀμέλει καὶ τῶν ἔξω τοῦ μυστηρίου, καταφρόνει. Einige Sätze aus Origenes contra Celsum illustriren besonders gut diese Worte und zeigen, daß man sie nicht als gnostisch aufzufassen braucht: III, 34: τὸν Ἰησοῦν τὸν νοῦν ἡμῶν μεταθέντα ἀπὸ παντὸς αἰσθητοῦ, ὡς οὐ μόνον φθαρτοῦ ἀλλὰ καὶ φθαρησομένου . . . 56: τῶν αἰσθητῶν καὶ προσκαίρων καὶ βλεπομένων πάντων καταφρονεῖν . . . τυχεῖν . . . τῆς τῶν νοητῶν καὶ ἀοράτων θεωρίας. 81: . . . διδασκαλίᾳ, παντὸς μὲν ἀφιστάσῃ γενητοῦ, προσαγούσῃ δὲ δι' ἐμψύχου καὶ ζῶντος λόγου, ὅς ἐστι καὶ σοφία ζῶσα καὶ υἱὸς θεοῦ, τῷ ἐπὶ πᾶσι

θεῷ. — Z. 20 Lat.: „wollet nicht dies, was ihr mit menschlichen Augen seht". nolite haec quae oculis uidetis humanis. μὴ ὄντος ἀληθοῦς hat weder der Lateiner noch das Linus-Martyrium; vielleicht ist es Glossem. — Z. 21 verschließet: die griechischen Handschriften haben πληρώσατε; das gibt keinen Sinn; H. Usener und M. Bonnet emendiren: πηρώσατε. — haltet euch fern: χωρίσατε ergänzt von Li nach der koptischen Uebersetzung. C²: trennet euch von den Handlungen des Leibes. — C² hat für die Worte von: „von allem sinnlich Wahrnehmbaren" an: Mögen eure Seelen über jedes Gefühl erhaben sein, machet euch los von dem, was erscheint (sichtbar ist), denn es ist nicht vorhanden, noch ist es eine Wahrheit. Mögen eure äußeren (leiblichen) Augen blind sein. — Ohren: C²: Die Ohren eures Fleisches. — Z. 21 f. Lat. „Verschließt eure Augen und Ohren vor diesen Leiden, die ihr öffentlich sehet" excaecare (l. excaecate) oculos et aures uestras ab istis passionibus quae (l. quas) palam uidetis. Das Linus-Mart. hat übersetzt: Sondert alle Sinne und eure Seelen von allem was erscheint (und kehrt sie) zu dem, was unsichtbar ist. (Zu den Gedanken vgl. c. 21 am Anfang.) — Z. 22 f. Es ist hier nichts anderes gemeint, als die oben berührte Anschauung, daß das Leiden nur scheinbar etwas Schlimmes ist. Daran, daß der Autor an der Wirklichkeit des Leidens Christi gezweifelt hat, ist nicht von ferne zu denken. — Mir erscheinen die Worte hervorragend schön und gut christlich. — Der Lat. hat: sed in notitiam uestri sit permanere totum mysterium uitae aeternae. — Das Linus-Mart. übersetzt: und ihr werdet wissen, daß in Christus durch das Kreuz das Geheimnis des Heiles vollzogen worden ist. — C²: und wisset, was mit Christus geschehen ist und erkennet das ganze Mysterium eures Heils. — Origenes contra Celsum III, 18: ὅτι καὶ τὰ δοκοῦντα κατ' ἄνθρωπον αὐτῷ (Christus) συμβεβηκέναι χρησίμως γέγονεν [ἐν] τῷ παντὶ καὶ σωτηρίως τῷ ὅλῳ κόσμῳ. — Z. 24 Diesen Satz hat sowohl der Lateiner und das Linus-Martyrium, als auch die Athoshandschrift des griechischen Textes und die koptische Uebersetzung (auch C²) ausgelassen. Er könnte darum als Glossem beurteilt werden, wenn er nicht gerade sehr schwierig wäre. Es klingt, als wollte Petrus die Verbreitung der von ihm eben ausgesprochenen Worte verhindern; aber richtiger ist es doch wohl den Satz in Zusammenhang zu bringen mit dem in c. (10) 39 über das „Schweigen" Ausgeführten; und dann wäre der Gedanke des Petrus: „nicht wie bloße Worte ist das aufzufassen, was ich gesagt habe, sondern es soll euch in das Innerste bringen und euch zu einem Bestandteile eures inneren Lebens werden". Das ist wohl sehr künstlich erklärt, ich weiß aber keine bessere Erklärung. — Z. 25 Der Lat. hat die Selbstanrede Petri nicht, sondern nur: „Die Stunde ist da, meinen Leib zu übergeben". Das Linus-Mart. hat sie bewahrt, aber sonst manches verändert. — Man beachte, wie hier die Leidensgeschichte Christi nachgeahmt worden ist. — Es fehlen uns die Mittel, festzustellen, ob die Selbstanrede Petri etwa auf eine Vorlage hinweist, in der nicht Petrus die obige Rede hielt, sondern ein anderer (etwa der erschienene Christus) zu Petrus sprach. — Z. 26 Lat.: Und er wandte sich zu denen, die ihn aufhängen sollten, und sagte zu ihnen. Das Linus-Mart. hat die Worte des Griechen besser bewahrt: quibus est corpus occidere proprium — „οἷς ἐστιν ἴδιον" sc. τὸ ἀπολαβεῖν, ganz derselbe Ausdruck wie gleich im folgenden Kapitel 37; p. 94 ₂: οἷς ἐστιν ἴδιον τὸ ἀκούειν. Ἀκούειν ist hier sehr oft gebraucht: οἱ ἀκούοντες = diejenigen, zu denen Petrus spricht p. 92 ₁₆. ₁₉; οἱ δυνάμενοι ἀκοῦσαι p. 92 ₉; καὶ οἱ νῦν ἀκούοντες καὶ οἱ μέλλοντες ἀκούειν p. 96 ₄; und an andern Stellen. Es ist mit keinem Worte angedeutet, daß unter ihnen eine besondere Klasse von Christen verstanden werden soll; wie es scheint, hat Petrus auch heidnische Zuhörer (jedenfalls die Häscher). Nur dann, wenn man ἀκούοντες als „Verstehende" auffassen könnte, hätten wir es mit einer gnostischen Geheimlehre zu tun. — Aufmerksam zu machen ist auf die manichäischen auditores. — Man könnte vielleicht an die Pythagoreer denken. Bei ihnen spielt das „Schweigen" (vgl. c. 39, p. 96. 98) eine große Rolle und ihre Novizen werden, wenigstens nach Gellius, als ἀκουστικοί bezeichnet (vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen, I⁵, S. 315. 316 Anm.). Die Christen, die Petrus vor sich hat, sind ja als neophyti gedacht. — C²: So nehmt

euch nun, was euch gehört. — Z. 27 ἀξιῶ οὖν ὑμᾶς τοὺς δημίους, der Lat. hat diese Worte ausgelassen; das Linus-Martyrium hat mehrere Sätze eingeschoben. — Das Wort ἀξιόω von Petrus gebraucht findet sich auch bei Euseb. KG. III, 1, 2: ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν. Die Worte gehen jedenfalls auf den 3. Teil der Exegetica des Origenes zur Genesis zurück. Ich wüßte keinen andern griechischen Text, auf den dies zurückgehen könnte, als unsere Actus. Vielleicht hat aber Origenes hier nicht auf Grund einer Schrift berichtet). Auch die syrische Uebersetzung der KG des Euseb. hat den Ausdruck übernommen (übersetzt von Nestle TU XXI, 2, p. 72). — Z. 27 so: οὕτως hat der Lat. ausgelassen. — Z. 27 f. ἐπὶ τὴν κεφαλήν. Lat.: Capite deorsum. — Z. 28 καὶ μὴ ἄλλως hat der Lat. ausgelassen. — Lat.: „et propter quam causam sic peto figi, audientibus dicam“. — C² fügt hinzu: wenn man mich kreuzigen wird.

(9) 38 Z. 30 wieder: πάλιν; läßt der Lateiner aus. — Z. 30 ff. Die folgende Rede des Petrus ist nur verständlich, wenn man im Auge behält, daß er die Erklärung dazu geben will, warum er sich verkehrt kreuzigen lasse. Daß diese Erklärung nicht gerade leicht verständlich ist, zeigt das Linus-Martyrium. Der Uebersetzer erklärt am Anfang seiner Uebersetzung der betreffenden Stücke der A. V. das Verhältnis von Petri Kreuzigung zu der Christi folgendermaßen (p. 14 ₈ ff., vgl. p. 10): „Ich bitte euch, ihr guten Diener meines Heils, wenn ihr mich kreuzigt, so stellt mein Haupt nach unten und die Füße nach oben. Denn es ziemt sich für mich, den letzten Diener, nicht, so gekreuzigt zu werden, wie der Herr der Gesamtheit für das Heil der ganzen Welt geruhte zu leiden, den ich, wie ihr wißt, durch mein Leiden verherrliche. Auch der Grund (bestimmt mich dazu), daß ich das Geheimnis des Kreuzes mit gespanntem Blick (intento uultu; doch ist das wohl noch zu schwach übersetzt) erblicken kann, damit um so leichter von den Umstehenden gehört werden könne, was ich von da sagen werde“. — Der griechische Text hat davon nichts; bei ihm ist davon keine Rede, daß Petrus sich für unwürdig erklärt, ebenso wie sein Herr gekreuzigt zu werden; Petrus will durch die Art seiner Kreuzigung nur den Zustand der Sünder andeuten im Gegensatze zu Christus. — Woher die Sage von der Kreuzigung des Petrus mit dem Kopfe nach unten gekommen ist, läßt sich nicht ausmachen. Es ist möglich, daß unser Autor sie bereits vorgefunden hat; es ist aber auch möglich, daß er sie im Interesse der lehrhaften Bemerkungen, zu denen ihm der Tod Petri den Anlaß gegeben hat, erfunden hat (vgl. zu Z. 37 f.). Es ist möglich, daß auch sie ihm geboten worden ist durch das apokryphe Herrnwort: ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι; vorausgesetzt, daß es in dieser Fassung ihm schon vorgelegen hat und nicht erst von Origenes in Anlehnung an unsere Actus fabricirt worden ist (vgl. Li II 1, S. 337 f.). Daß Origenes die Kreuzigung mit dem Kopfe nach unten gekannt hat, zeigt die Stelle bei Euseb. KG III, 1, 2 (opp. II, 24 de la Rue; VIII, 48 Lommatzsch; bei Li II, 1, p. 22 Anm. 1). Vielleicht läßt sich über die Entstehung der Sage überhaupt weiter nichts sagen. Vereinzelt steht die Kreuzigung mit dem Kopfe nach unten nicht. Euseb. KG VIII, 8 berichtet von der diokletianischen Verfolgung: „Die einen wurden wie die Uebeltäter gewöhnlich, die andern auch schlimmer umgekehrt mit dem Kopfe unten angenagelt und lebend bewahrt, bis sie an den Balken selbst vor Hunger umkamen (vgl. auch c. 9 und 12). In der Zeit bis zur diocletianischen Verfolgung konnte die umgekehrte Kreuzigung für Petrus erfunden werden, um ihn auszuzeichnen. Diese Vorstellung hat sonderbare Blüten getrieben. In den von James veröffentlichten A. Tho. wird ein Dämonischer, der die Christen mit Steinen wirft, zur Strafe erhöht εἰς τὸν ἀέρα — κατὰ κεφαλῆς und bleibt dort hängen, bis ihn Thomas bei der Hand faßt (c. 63. 64; TSt V 1, S. 43 ₂₃. ₃₅). — Z. 30 ἴδιον. Lat.: uoluntas. Das Linus-Mart. hat diesen Passus erst in c. 14 am Anfang, nachdem es in c. 12 und 13 noch eine Erscheinung der consolatio uitae aeternae und eine Erklärung der umgekehrten Kreuzigung vorausgeschickt hat, die sich in den A. V. nicht findet. — Z. 30 f. C²: o ihr Männer, die ihr das Gehör habt, schenket Gehör — Z. 32 f. C²:

der Erschaffung des Alls. — Der Lateiner hat ganz unverständlich: intellegitis omnes mysterium principatus quod factum est: „ihr erkennet alle das Geheimnis der Herrschaft, das gemacht worden ist“. — Z. 33 f. οὗ γένος ἐν εἴδει ἔχω ἐγώ. Lat.: cuius ego effigiem sumpsi, „dessen Bild ich angenommen habe“. Das Linus-Mart. hat wörtlicher: cuius genus in specie ego habeo. Γένος ist das Allgemeine, εἶδος das Spezielle; vgl. Methodius von Olympus de autexusio 13; ed. Bonwetsch, I S. 39. Besonders lehrreich ist Origenes' Ausführung in Rom. V c. 2. MPG Bd. 14, 1022. Es sind platonische Ausdrücke: Gattung — Art; doch habe ich mich gescheut, diese uns geläufigen Ausdrücke in den Text einzusetzen, weil sie als der philosophischen Sprache angehörig von unserem Autor erkannt und deswegen von ihm herübergenommen, aber nicht in ihrem wahren philosophischen Sinne verwendet worden sind. Dasselbe gilt von den gleich folgenden Ausdrücken συνιστάναι, διακόσμησις, κίνησις. Der Verfasser war Platoniker und hat seine philosophische Bildung in den Dienst der christlichen Gedanken gestellt. Am deutlichsten ist dies auf kleinasiatischem Boden zum Ausdruck gekommen in Methodius von Olympus. Aber auch schon im 2. Jahrh. haben nicht nur Gnostiker die Bildungselemente der Zeit zur Darstellung ihres Christentums verwendet (vgl. vor allen andern Justin) vgl. zu (9) 38, Z. 37 — C[2]: nach dessen Vorbild ich entstanden bin. — Z. 34 κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθείς. Lat.: capite deorsum missus. Linus-Mart.: misso deorsum capite. Es kann dies doch nur bedeuten: mit dem Kopfe nach unten gestürzt (auf den Kopf gestürzt); und kann sich nur auf den Sündenfall beziehen. Denn damit hat er eine ganz neue Entwicklungsreihe begonnen, die vorher nicht vorhanden war. Das geht daraus hervor, daß Christus dort anknüpfte, wo Adam mit dem Sündenfalle die Entwickelungsgeschichte des Menschengeschlechts abgebrochen hatte. Man vergleiche die Rekapitulationstheorie des Irenäus, die den Schlüssel bietet zu dieser Rede des Petrus. (Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], S. 561 ff.). Dort ist die Parallele zwischen Adam und Christus bis zu dem Kreuzestode durchgeführt. Wie Adam sich nach dem Sündenfall zeigte, resp. der Mensch, das will Petrus durch seine verkehrte Kreuzigung den Menschen dartun. (Zu der Parallele Adam—Christus, lignum crucis, lignum concupiscentiae, vgl. passio Andr. 5, Aa II, 1, p. 12. Lipsius I, p. 595 und viele andere Stellen; besonders bei Irenäus.) Doch verlangt der Ausdruck κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθείς noch eine besondere Erklärung. Wenn er auch als konkrete Fassung des Bildes vom Falle Adams (eine besonders prägnante Verwendung des Bildes vom Fallen bei Epiphan. haer. 42 c. 5, Oehler I a p. 558: πᾶν γὰρ τὸ πίπτον ἀναστάσεως δεῖται) zur Genüge verstanden werden könnte, so scheint es doch, als hätte sich dieses Verständnis auf verschiedenen Stufen bewegt. Methodius de resurrectione 55, 5 (ed. Bonwetsch I, S. 168) kämpft gegen eine Anschauung (des Origenes), nach der die ungehorsamen Seelen aus dem dritten Himmel herausgeworfen worden seien. τὸν δὲ θεὸν ... ἄνωθεν ἐκ τοῦ τρίτου ἐκβάλλοντα οὐρανοῦ ... vgl. S. 169: ὑπὸ τῶν ψυχῶν εἴρηται τῶν εἰς τὴν παγίδα τὸ σῶμα, ὡς εἰς ἀγώνισμα, κατενεχθεισῶν ἐκ τοῦ τρίτου οὐρανοῦ, ἔνθα ὁ παράδεισος. Ob die Vorstellung, daß das Paradies im 3. Himmel zu suchen ist, auf Origenes zurückgeht, weiß ich nicht (vgl. Epiph. haer. 64 c. 46, Oehler I b p. 314). Die Identifikation war durch paulinische Stellen nahe gelegt (vgl. E. Noeldechen, Die Lehre vom ersten Menschen bei den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts, ZwTh 28, 1885, S. 487 ff.). Jedenfalls finden wir die Vorstellung, daß das Paradies, in dem Adam verweilte, nicht auf der Erde zu suchen sei. Die Valentinianer sagten: ὡς καὶ τὸν παράδεισον ὑπὲρ τρίτον οὐρανὸν ὄντα, τέταρτον ἄγγελον λέγουσι δυνάμει ὑπάρχειν, καὶ ἀπὸ τούτου τι εἰληφέναι τὸν Ἀδὰμ διατετριφότα ἐν αὐτῷ (Iren. I, 5, 2. MPG Bd. 7, 496 A). Daraus ergibt sich, daß die Anschauung sich bilden konnte, Adam wäre, nachdem er gesündigt, von dem Himmel auf die Erde gestürzt. In dieser Richtung bewegen sich die Verse, die Methodius anführt (de resurrectione 37, ed. Bonwetsch I, S. 132):

καὶ τὸν ἐξ ἀκηράτων
πεσεῖν αἰώνων πρωτόπλαστον εἰς χθόνα
ὑμεῖς ἐπεκτήνασθε. (Vgl. dazu auch Stephanus Gobarus bei Photius Bibl. cod. 232, MPG. Bd. 103, 1096 A. Auch der Sturz des Teufels aus dem Himmel ist zu vergleichen. Lk. 10 18; Origenes in Matth. comm. ser. MPG Bd. 13, 1669 D. 1672 D.) Wie mir scheint, erhält so der Ausdruck κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθεὶς seine wahre Bedeutung. Ob Vorstellungen aus der antiken Mythologie (Sturz des Hephästus aus dem Himmel) für solche Anschauungen von Einfluß gewesen sind, entzieht sich meiner Berechnung. — Adam ist auf Golgotha begraben; so bei Origenes in Matth. comm. series 126, MPG Bd. 13, 1777 C, Epiphanius, panarion haer. 46, 5. — Ueber die Parallele Adam—Christus, lignum vitae—Kreuz wäre noch viel zu sagen; wir müssen dies aber einer gesonderten Darstellung vorbehalten. — Z. 35 C²: offenbarte zuerst die Geburt, welche nicht Bestand hatte. — Z. 35 f. Bewegung: Dies bezieht sich darauf, daß durch den Sündenfall die Macht des Bösen begann, die die ganze Schöpfung verkehrte. — Ein ähnlicher Ausdruck von der Entstehung des Bösen ist von Valentin gebraucht: τίς δὲ καὶ ἡ τῆς κινήσεως ἀρχή; καὶ τίς ὁ τοσαῦτα κατ' ἀνθρώπων μηχανησάμενος; Adamantius de recta in deum fide, ed. Bakhuyzen, S. 140, 2. 5 f. — Z. 36 herabgezogen: κατασυρεὶς ist von Lipsius mit Recht eingesetzt; es ist dem Sinne nach dasselbe wie κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθείς. — Das Stück von ἔδειξεν γένεσιν — κατασυρεὶς οὖν ἐκεῖνος hat der Lat. ausgelassen. — Das Linus-Mart. hat diese Sätze auf Christus bezogen und sonst verschiedene Mißverständnisse sich zuschulden kommen lassen, die man bei ihm nachlesen möge. — C²: als jener nun nach unten gebracht war. — Z. 36 f. ὁ καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν ἑαυτοῦ εἰς γῆν ῥίψας. Lat.: „und sein ganzes Geschlecht auf die Erde warf“ et totum genus suum in terra proiciens. Es bezieht sich auch das auf den Sündenfall und bedeutet weiter nichts als: „er warf seine ursprüngliche Anlage weg“. Man kann es so naturgemäß auch auf den Tod beziehen und Tertullians Worte vergleichen (adversus Marcionem V, 9. ed. minor Oehler p. 798): Cadere ergo dicimus corpus in terram per mortem. — Fast genau entspricht Clemens Alex. coh. 1 (MPG Bd. 8, 56 B): αὖθις εἰς οὐρανοὺς ἀνακαλεῖται τοὺς εἰς γῆν ἐρριμμένους. — C²: indem er seine eigene Herrschaft auf die Erde geworfen hatte. — Z. 37 τὸ πᾶν τοῦτο τῆς διακοσμήσεως συνεστήσατο hat der Lat. ausgelassen und auch das Linus-Mart. hat die Worte wenigstens nicht an dieser Stelle. Es hat, um den Worten einen Sinn abzugewinnen, mancherlei geändert. — C²: ließ er alles das, was wir in der Schöpfung sehen, sich umkehren. — διακόσμησις und συνιστάναι (σύστασις) sind termini technici, von der Schöpfung im 2. Jahrh. sehr häufig angewendet, ebenso wie κίνησις. Es sind platonische Ausdrücke. Vgl. A. Jahn, Methodius platonizans (S. Methodii opera et S. Methodius platonizans, pars II, Halle 1865) Note 137. 362. 577. 734. Auch sonst bietet Methodius vortreffliche Parallelen. — Z. 37 f. εἶδος ἀποκρεμασθεὶς <τῆς> κλήσεως. κλῆσις mag zurückgehen auf 1. Kor. 1 26 (Phil. 3 14). Es wird mit dem Martyrium in Zusammenhang gebracht von Clemens Alex. strom. VII, 11, 63: φασὶ γοῦν τὸν μακάριον Πέτρον θεασάμενον τὴν αὐτοῦ γυναῖκα ἀγομένην τὴν ἐπὶ θάνατον ἡσθῆναι μὲν τῆς κλήσεως χάριν καὶ τῆς εἰς οἶκον ἀνακομιδῆς. Vgl. oben zu (7) 36 Z. 5 die Worte des Petrus von Alexandrien. εἶδος ist zu fassen = ἐν εἴδει (Lipsius). ἀποκρεμασθεὶς bezieht sich direkt auf Adam, indirekt auf Petrus. Das Wort ist wohl eben durch die verkehrte Kreuzigung Petri veranlaßt worden; sonst würde der Autor wohl auch hier gebraucht haben κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθεὶς oder κατασυρείς. Ich kann darin nur folgenden Sinn finden: die Art der Berufung zeigt das Rechte als das Linke usw. Das beweist der Ausspruch, der sofort als Herrnwort angeführt wird. Durch Adams Fall ist alles verkehrt worden: das Rechte war das Linke 2c. Soll nun das Verkehrte wieder zurechtgerückt werden, so muß ebenfalls wieder eine Verkehrung stattfinden; und das ist es eben, was der geheimnisvolle Herrnspruch bedeutet. So wird auf der einen Seite klar, warum Petrus, um das gefallene Menschengeschlecht zu repräsentiren, sich umgekehrt kreuzigen läßt, auf der andern Seite, wie unser Autor den Herrnspruch

für seinen Zweck verwenden konnte. — Ob dieser Gedanke von der Verkehrung der Schöpfung, wie sie durch Adams Fall eintrat und in Adam sich repräsentirt (das ist die πρώτη πλάνη S. 96_{4} f.) die Sage von der umgekehrten Kreuzigung Petri hervorgebracht hat, oder diese der Anlaß geworden ist, obige Aussagen von Adam zu machen, muß dahingestellt bleiben. Der Lat. hat die Worte von εἶδος ἀποκρεμασθεὶς — τὰ ὄντως κακά ganz unverständlich übersetzt: ipsam ergo effigiem suspensam (suspensus: Li) tamquam et homo (Li: humo) susum adtendens Christus partem, quem honorificauit et communicauit, dextram in sinistram demutans sic, ut <bona> tamquam mala uiderentur et mala tamquam bona. — Das Linus-Mart. hat ganz frei übersetzt, ist aber dem Sinne des griechischen Textes auch nicht mehr gerecht geworden als der Lateiner. Um zu verdeutlichen, hat es in c. 13 (Aa I, p. 16) den Fall Adams mit der Art der menschlichen Geburt parallelisirt, bei der ja auch der Kopf zuerst erscheint und das Rechte als Linkes &c. sich zeigt. Es ist das freilich nur ein Einfall des Uebersetzers, vgl. zu c. (9) 38 Z. 44 f. — C^2: entsprechend der Gestalt, wie er mit dem Kopfe nach unten hing. (Er hat also κλήσεως nicht gelesen, oder unterdrückt.) — Z. 40 C^2: so daß er das Böse für gut hielt. — Z. 38—40 Derartige Gedanken sind in der alten Kirche ziemlich häufig vertreten gewesen; man braucht sich doch nur an Röm. 1_{27} ff. zu erinnern: Sondern was der Welt für töricht gilt, hat Gott auserwählt, die Weisen zu beschämen &c.; oder Justin apol. II 9 (ed. Otto, S. 224 A): παρ' ἄλλοις δὲ τὰ παρ' ἐκείνοις αἰσχρὰ καλὰ καὶ τὰ καλὰ αἰσχρὰ νομίζεται κτλ. (Auch das ist ein platonischer Gedanke, vgl. Anm. 7 bei Otto.) — Z. 41 Der Lateiner hat nur: „et dominus ipse dixit". Das Linus-Mart. hat die Worte treuer erhalten. „In mysterio" von einer unverständlichen oder allegorisch auszudeutenden Schriftstelle wird sehr häufig gebraucht; ich habe nur etwa an Justin dial. zu erinnern (vgl. die Anwendung des Wortes αἰνίττεσθαι bei Origenes). In dem Ausdrucke liegt durchaus nichts Gnostisches, als wolle Petrus etwa sagen, er habe eine weit über das geschriebene Evangelium hinausgehende mystische Gnosis verkündigen können (vgl. Harnack II 1, S. 556). Die Worte sind doch auch wirklich geheimnisvoll. Bei einem Griechen — unser Verfasser ist ein Grieche — darf man die Voraussetzungen zum Verständnis der hebräischen Bildersprache nicht erwarten. — Li sagt, daß diese Stelle dem Aegypter-Evangelium entnommen sei. Das ist nicht sicher (Harnack I, S. 13). Sie findet sich außer in unserm Stücke noch im Linus-Mart. (Aa I p. 17_{14} f.), hier offenbar auf keine andere Ueberlieferung als die unseres Stückes zurückgehend. Weiter findet sie sich in den Acta Philippi c. 140 und zwar in den verschiedenen Rezensionen in verschiedener Fassung (Aa II 2, p. 74 f.; vgl. Li II 2, S. 19): „Wenn ihr nicht das Unten (bei euch) zum Oben macht (und das Oben zum Unten) und (das Rechte zum Linken und) das Linke zum Rechten, werdet ihr nicht in mein Reich (oder: in das Reich Gottes) kommen." Der Lat. hat den letzten Satz ähnlich: werdet ihr nicht in das Himmelreich eintreten (intrauit; l. intrabitis; Mt. 18_{3} vgl. 7_{21}). Die äußere Form des Spruches ist wohl entlehnt aus Joh. $3_{3.5}$. Vgl. Resch, Agrapha TU V 4, 1889, S. 416 f. Ropes, Die Sprüche Jesu, TU XV 2, 1896, S. 103. Der Gedanke bewegt sich auf einer Linie, wenn nicht mit 2. Clem. 12,2 (s. Apokr. S. 176), so doch mit Barnabas 6, 13: Es sagt aber der Herr: „Siehe ich mache das Letzte wie das Erste". (Ropes a. a. O., S. 43 f. vgl. dazu auch Clemens Alex. strom. IV 25, MPG Bd. 8, 1365 B: Κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἱλουμένων καὶ ἑνουμένων · διὰ τοῦτο Α καὶ Ω ὁ λόγος εἴρηται · οὗ μόνου τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται, καὶ τελευτᾷ πάλιν ἐπὶ τὴν ἄνωθεν ἀρχὴν οὐδαμοῦ διάστασιν λαβών. Ps.-Clem. hom. III, 14, MPG Bd. 2, 120 C.) Noch allgemeiner ausgedrückt ist der Gedanke: Offb. 21_{5}: Siehe, ich mache alles neu. Doch hat er hier die Farbe verloren. — Z. 42 f. C^2: und das Untere zum Oberen und das Vordere zum Hinteren. — Z. 43 Lat.: intrauit (corr.: intrabitis). Das Linus-Mart. ist dem griechischen Texte gefolgt; fügt aber zu βασιλείαν hinzu: dei. — C^2: werdet ihr nicht in das Reich Gottes kommen. — Verständnis: Lat.: „prouidentia domini", durch die Vorsehung des Herrn (habe ich dies zu euch gebracht). — Petrus will nicht sagen, daß er ein neues Verständnis des Christentums gebracht habe, sondern nur ein

Verständnis der Art seines Todes. — Z. 44 f. Lat.: et signum quem in me conspicitis illius corpus est primi hominis generatio. Li will generati lesen; aber auch so ist der Lat. nicht von dem Vorwurf befreit, die Stelle mißverstanden zu haben. — Im Griech.: καὶ τὸ σχῆμα ἐν ᾧ ὁρᾶτε ἀποκρεμάμενόν με, ἐκείνου διατύπωσίς ἐστιν τοῦ πρώτως εἰς γένεσιν χωρήσαντος ἀνθρώπου· διατύπωσις ist = die Realisirung des τύπος. Der Typus war der gefallene d. h. hier der mit dem Kopf nach unten geschleuderte Adam. Ich sehe keine Möglichkeit, die Worte auf den Geburtsvorgang zu beziehen, wie es das Linus-Mart. getan hat (vgl. oben zu c. (9) 38 Z. 37 f.). Die ungeheuerliche Vorstellung, daß Adam von der als Weib gedachten Erde geboren worden sei, mag vorhanden gewesen sein; aber sie spricht bei unserm Autor nicht mit (doch vgl. Epiph. haer. 66 c. 45, Oehler Ia, p. 474). – Adam als Typus für Petrus aufzufassen, ist allerdings schwierig. Wenn wir aber hören, daß in der Chronik des Phlegon was von Christus gilt auf Petrus übertragen sei, ließe sich auch das erklären (Origenes contra Celsum II, 14 MPG Bd. 11, 825 A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], S. 155 Anm.) — C[2]: Dieser Gedanke, welchen ich euch offenbart habe und die Gestalt, in welcher ihr mich hängen seht, ist das Urbild des ersten Menschen, in welchem das Menschengeschlecht erscheint. Wenn das wirklich der Gedanke des Kopten ist, so sehe ich keine Möglichkeit, ihn zu verstehen. — Z. 46 Auch im Testamentum Domini n. J. Chr. I, 2 (ed. Rahmani, S. 5) heißt es: nobis (= den Jüngern Jesu) et illis qui audituri sunt. Passio Andreae 11, Aa II, 27, 13 ff.: οἱ παρεστῶτές μοι . . . . καὶ ὅσοι μέλλετε ἀκούειν. Ganz anders ist der Gedanke in den A. J. (Aa II, 1 p. 200 3 f.), wo die Stimme des Herrn über dem Lichtkreuze sagt: Ἰωάννη, ἕνα δεῖ παρ' ἐμοῦ ταῦτα ἀκοῦσαι· ἑνὸς γὰρ χρήζω τοῦ μέλλοντος ἀκούειν. — C[2] fügt hinzu: nachher. — S. 422 Z. 1 etwa „zur Wahrheit" oder besser „zum Anfang", den der erste Mensch weggeworfen hatte. Der „erste Irrtum" ist doch die Sünde des ersten Menschen (an eine Erinnerung an Mt. 27 64 ist wohl nicht zu denken). πλάνη zur Bezeichnung des sündigen Zustandes vor Christi Ankunft ist ziemlich häufig. — Auch Paulus sagt vor seinem Tode: ἄνδρες οἱ ὄντες ἐν τῇ ἀγνωσίᾳ καὶ τῇ πλάνῃ ταύτῃ, μεταβάλησθε (Li Aa I p. 114 4 f.). Man könnte auch daran denken, daß die Verführung durch die Schlange gemeint wäre wie bei Justin dial. 88 (Otto, p. 320 A): τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει. Vgl. Acta Carpi, Papyli et Agathonices 6 und die Anm. von Harnack dazu (TU III, 3. 4, S. 442). — Der Lat. hat sehr frei übersetzt: Ihr aber geliebteste Brüder, die ihr jetzt zum ersten Male hört, die ihr hören werdet (incipere = μέλλειν), ich habe euch den ersten Irrtum auch gezeigt, damit ihr ihn im Auge behalten könnt (obseruare). — Das Linus-Martyrium hat wieder bedeutend erweitert. — C[2]: euch geziemt es, nachdem ihr euren ersten Irrtum verlassen habt, daß ihr umkehrt zu eurer Herrschaft. — Z. 1 f. προσῆκεν γὰρ ἐπιβαίνειν τῷ τοῦ Χριστοῦ σταυρῷ. Lat.: Sie unterwerfen mich darum dem Kreuze meines Herrn Jesu Christi. So ist es aber nicht gemeint, daß Petrus nur von sich spricht; er spricht eine ganz allgemeine Wahrheit aus, wie auch das Linus-Mart. dem Sinne nach richtig προσῆκεν übersetzt hat mit oportet. — Zur Sache vergleiche außer paulinischen Stellen etwa: Ps.-Cyprian de montibus Sina et Sion, Cypriani opera ed. Hartel III, p. 115: lex christianorum crux est sancta Christi filii Dei uiui. — Z. 2 τεταμένος λόγος. Lat.: extensum uerbum. Das Linus-Mart. hat τεταγμένος gelesen und übersetzt qui est constitutus nobis sermo. An dem Ausdruck ist nicht zu rütteln; er bezieht sich zunächst auf die Ausbreitung der Arme Christi am Kreuze: die Ausbreitung der Arme des Moses zum Gebete im Kampfe gegen Amalek war ein gebräuchlicher Typus des Kreuzes Christi (Justin dial. c. 91. 111 f. und öfter). Dann aber bezieht sich der Ausdruck auch auf die Ausbreitung des Wortes Christi, wie man τείνειν τὸν λόγον sagt: das Wort ertönen lassen. Ist obauditum verbum oben p. 68 8 eine Uebersetzung von τεταμένος λόγος? Und von Röm. 10 21 (Jes. 65 2) aus hat man weitere Gedanken daran gesponnen: Iren. V, 17, 4 (MPG Bd. 7, 1171 C. 1172 A): ὥς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων, διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν, τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἕνα θεὸν συνάγων. Δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λαοὶ διεσπαρ-

μένοι εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς · μία δὲ μέση κεφαλή, ὅτι εἷς ὁ θεός . . . Man vergleiche auch die eigenen Worte des Irenäus. Sie sind von der obigen Deutung des Kreuzes nicht mehr sehr fern. — Die doppelte Bedeutung ist ersichtlich; aber ebenso deutlich ist auch, wie man nun Kreuz und Christus identificiren konnte. Derartige Spielereien sind uralt, auch bei den Christen, und haben absolut nichts Gnostisches. Wir sind gewohnt, solche Ausdeutungen in möglichst späte Zeit zu setzen; richtig ist das nicht. — Vgl. noch Tertullian de oratione 14: Nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus (sc. manus) et de dominica passione modulati et orantes confitemur Christo. — Origenes contra Celsum VIII, 42: τὸ κατατεινόμενον καὶ κολαζόμενον σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. — dilectus puer . . . extendit manus cum pateretur, ut a passione liberaret eos, qui in te crediderunt. Didascalia apostolorum, ed. Hauler, p. 106 10—12. Hängt damit zusammen das σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ Didache 16, 6? — Z. 3 Geist: Lat.: spiritus sanctus. — Woher das „apokryphe Prophetenwort" (Zahn, G.K. II, 850, Anm. 3) stammt, ist unbekannt; ob es von dem Griechen richtig überliefert ist, wissen wir nicht; man erwartet — und die Ausdeutung, die sofort folgt, bestätigt es — statt Χριστὸς σταυρός. Die koptische Uebersetzung (in der Anm. bei Li, p. 96) hat auch: „Die Interpretation des Kreuzes ist das Wort, die Stimme Gottes". Für einen, der in den neutestamentlichen Schriften so gut Bescheid weiß wie unser Autor (der auch das Johannesevangelium sehr gut kennt), hätte es doch wohl der feierlichen Einführung des πνεῦμα nicht bedurft, um zu sagen: Christus wäre das Wort und der Schall Gottes. Aber wenn das vom „Kreuze" ausgesagt werden sollte, so bedurfte es einer besonderen Garantie. Doch haben schon der Grieche und das Linus-Mart. Christus gelesen. — Der Lateiner hat hier Verderbnisse: Quid enim est (Li ergänzt: Christus nisi uerbum et uox dei? quid enim est) uerbum nisi hoc lignum, in quo crucifixus sum? clauum autem de plagio hominis figura est (Li verbessert: crucifixus sum clauo. uox autem plagium est, hominis figura); clauus autem qui continet [et] in directo ligno ligno plagio in medio (Li: lignum plagium), conuersio et pa<e>nitentiam (l. paenitentia) hominis est. — Das Linus-Mart. hat wieder breit umschrieben; besonders um den Ausdruck ἀνθρώπου φύσις zu erklären. — Schall: Zu ἦχος vgl. etwa Herakleon bei Origenes in Joh. tom. VII, 112 f. (MPG Bd. 7, 1296 A B). Das Wort ist bei den Gnostikern viel gebraucht, vgl. Irenäus I, 14, 2. 5 (MPG Bd. 7, 600 A. 604 B). ἦχος ist der Schall, durch den das Wort, der λόγος zu Gehör kommt. Er ist für die Menschen bestimmt (wie der Strahl, der das Licht den Menschen bringt). — Die Buße vereinigt den Menschen mit Gott. So bleibt der Verfasser auch hier seinen früheren Aussagen getreu, die zur Buße riefen und die auf das Hören (ἀκούειν) der Menschen den Ton legten. — λόγος, φωνή, ἦχος sind oft zusammengestellt (merkwürdigerweise auch Hebr. 12 19). Tertullian schreibt gegen Praxeas 7: quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris et sicut grammatici tradunt, aer offensus, intelligibilis auditu, ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale. Es ist sehr beachtenswert, daß Praxeas ein Kleinasiat war. Wir spüren auch in dem obigen Vergleich das Ringen um das Verständnis der Logoschristologie (vgl. hierzu Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3] 697 Anm., 706). — Harnack hat es in TU, N. F. V, 1901 3. Heft S. 103 f. wahrscheinlich zu machen gewußt, daß Origenes auf unsere Stelle Bezug nehme, wenn er schreibt (De princ. I, 2, 3, p. 47 ed. Lommatzsch T. XXI): Quali autem modo intelleximus sapientiam initium viarum dei esse et quomodo creata esse dicitur, species scilicet in se et initia totius praeformans et continens creaturae, hoc etiam modo verbum dei eam esse intelligendum est, per hoc quod ipsa ceteris omnibus id est universae creaturae mysteriorum et arcanorum rationem, quae utique intra dei sapientiam continentur, aperiat: et per hoc verbum dicitur, quia sit tanquam arcanorum mentis interpres; unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in Actibus Pauli scriptus est, quia: „Hic est verbum animal vivens". Joannes vero excelsius et praeclarius in initio evangelii sui dicit" etc. Da Rufin hier keine wörtliche Uebersetzung des Stückes unserer Akten bietet und die griechischen Worte des Origenes

nicht erhalten sind, so wird natürlich eine endgültige Entscheidung, ob Origenes unser Wort vor Augen gehabt hat, nicht zu geben sein. Hat er es aber vor Augen gehabt, so folgt daraus, daß das Stück, in dem es sich befindet, den Paulusakten angehört. Man könnte daran denken, daß der Verfasser der A. V. nur ein Wort der Paulusakten habe citiren wollen und dies unter der Formel: τὸ πνεῦμα λέγει citirt habe. Aber diese Annahme ist weniger wahrscheinlich als jene. — Sch, Die Petrusakten, S. 82 f. erklärt sich gegen Harnacks Annahme und findet nur eine entfernte Verwandtschaft zwischen dem Citat in den Petrusakten und dem von Origenes gegebenen Citat aus den Paulusakten. „Aus welcher Schrift der Verfasser der A. V. sein Citat geschöpft hat, bleibt in Dunkel gehüllt." — Z. 4 Das aufrechtstehende Kreuz hat zu mancherlei Erwägungen und Gedankenverbindungen Anlaß gegeben. Vgl. etwa: Justin apol. I c. 55 (Otto, p. 150 C): τὸ δὲ ἀνθρώπειον σχῆμα οὐδενὶ ἄλλῳ τῶν ἀλόγων ζώων διαφέρει, ἢ τῷ ὀρθόν τε εἶναι, καὶ ἔκτασιν χειρῶν ἔχειν, καὶ ἐν τῷ προσώπῳ ἀπὸ τοῦ μετωπίου τεταμένον τὸν λεγόμενον μυξωτῆρα φέρειν, δι' οὗ ἥ τε ἀναπνοή ἐστι τῷ ζώῳ, καὶ οὐδὲν ἄλλο δείκνυσιν ἢ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ. Justin ist reich an Aeußerungen über das Kreuz, weil er energisch bemüht ist, dem Geheimnisse des Kreuzes d. h. des Kreuzestodes Christi auf die Spur zu kommen. Und da ergaben sich Anspielungen und Analogien von selbst nach der Art der antiken Welt, die zur allegorischen Exegese erzogen war. Ebenso bietet Irenäus eine reiche Auswahl von interessanten, mitunter geistvollen Bemerkungen über das Kreuz, seine Bedeutung, und die Bilder, die es vorbilden. Eine erschöpfende Behandlung des interessanten Gegenstandes fehlt noch. Im allgemeinen vgl. Zöckler, Das Kreuz Christi 1875, S. 119 ff. — Welchen Wert man dem „ὀρθόν" beilegte, zeigt besonders deutlich Ps.-Cyprian de montibus Sina et Sion, c. 9 (Cypriani opp., ed. Hartel III, p. 114 1—5 f.): omnis passio hominis in terra cadet, haec sola passio crucis stantem demonstrat. — (Ob von hier aus die Bezeichnung Simons als ἑστώς Licht empfangen kann, wage ich nicht zu entscheiden.) — Z. 5 wie oben p. 92 1. Gemeint ist nichts anderes, als daß am Kreuze die Vereinigung von Gottheit und Menschheit stattfand; der Menschheit ist das Leiden eigen; und da am Kreuze Gott litt, so ist diese Einigung endgültig vollzogen. — Z. 6 Der Autor hat die Form der crux immissa vor Augen (+), wie auch Irenäus II, 24, 4 (MPG Bd. 7, 794 B). — Z. 6 f. d. h. durch Umkehr und Reue kommt der Mensch wieder zu Gott zurück; oder mehr im Sinne des 2. Jahrh., durch Umkehr und Reue kommt der Mensch wieder in die Lage, göttlich zu werden. — In der apokryphen Literatur finden wir ähnliche Anschauungen vom Kreuze, wie sie unser Autor gegeben hat. Auf das „nachfolgende (wandelnde) Kreuz" in dem Petrusevangelium (Harnack, TU IX, 2. Heft, S. 11. 61 f.) von dem her eine Stimme gehört wurde, will ich nur hinweisen. (Es hat sein Vorbild in dem „mitgehenden geistlichen Felsen", 1. Kor. 10 4.) Eine Ausdeutung des sichtbaren Kreuzes findet sich in der Passio An. (Aa II, 1 p. 24 f. Li I 596 f.). Sie bedeutet wohl gegenüber der obigen schon einen Fortschritt der Entwickelung. Einige auffällige Berührungspunkte mit den obigen Ausführungen finden sich in den A. J. 98 ff. (Aa II, 1 p. 199 ff.). Es sind aber nur Berührungspunkte; in den Johannesakten weht ein ganz anderer Geist; in ihnen treten wirklich gnostische Vorstellungen zu tage. — C² hat etwas erweitert. Von „denn es ziemte sich" an hat er: dies kommt euch zu, euch, die ihr hoffet auf das Kreuz Christi. Das Kreuz ist das Symbol des rechten Wortes, dies allein erfüllt das All, von welchem der Geist sagt: „Die Bedeutung des Kreuzes ist das Wort (Logos), die Stimme Gottes", damit das Wort ähnlich werde dem aufrecht stehenden Holze, welches von oben nach unten geht, und an welchem wir gekreuzigt werden sollen. Die Stimme aber ist das Holz, welches in der Mitte ist und auf beiden Seiten durchbohrt ist, welches die Natur der Menschheit ist. Der Nagel aber, welcher in der Mitte ist und welcher das Holz auf beiden Seiten befestigt mit dem aufrecht stehenden Holze, ist die Umkehr und die Buße des Menschen.

(10) 39 Z. 8 nach nun schiebt der Lat. ein: „o Herr". -- Z. 8 f. Lat.: „reuelasti quod est uerbum uitae" du hast mir offenbart, daß es ist Wort des Le-

bens. Darnach ist wohl quod und est zu ergänzen. — Z. 9 Der Lateiner hat es verstanden: o Wort des Lebens, das von mir jetzt Holz genannt worden ist, auch Zahn NKZ 10, S. 214, Anm. 3. Die Athoshandschrift bietet: O Wort des Lebens, o jetzt Lebensholz von mir genannt; die koptische Uebersetzung schiebt in Erinnerung an das vorige Kapitel p. 96,8 „ὀρθόν“ „aufrechtstehend“ ein. Man muß interpungiren: λόγε, ζωῆς ξύλον und übersetzen wie oben. Lebensholz = 1. Mos. 2,9. Mit dem Vorausgehenden läßt sich diese Erklärung gut in Einklang bringen. Denn dort ist nicht der λόγος ζωῆς genannt worden ξύλον, sondern der λόγος ξύλον ὀρθόν. Welche Rolle das ξύλον ζωῆς in der christlichen Literatur gespielt hat, kann hier nicht dargelegt werden, vgl. etwa Origenes contra Celsum VI, 34. 36. — Das Linus-Mart. hat geändert. — C²: o du Wort des Lebens, o Holz, von dem ich jetzt rede. — Z. 11 Lüge Lat.: mendum; vgl. Li in Index latinus, p. 315. — Z. 11 f. Lat. gibt diesen Satz so wieder: neque uerbo hoc qui partes (= partes = per artes: Li) uarias hominen (hominis: Li), qui per humorem <e> ius producitur. — Z. 13 βασιλεῦ läßt der Lat. aus. — C²: welche verstanden wird durch Stillschweigen. — Z. 13 f. die — gehört wird: Diesen Satz hat der Lateiner ausgelassen. — C²: welche nicht gehört wird durch das, was sichtbar ist. — Z. 14 Lat.: qui <non> per organum corporali (l. corporale) exigit (exit oder exiit Li; exigitur Bo). Er fügt hinzu; sed illa uoce. — C²: welche nicht hervorgeht aus den Gliedern des Leibes, der zu Grunde geht. — Z. 15 Lat. in carne ad aures. Li: in carnales aures. — Lat.: „sed illa quae est incorrupta“. — C²: welche nicht gehört wird durch die Natur, welche sich auflöst. — Z. 16 ertönt: ἀφιεμένῃ Lat.: uadit (Linus-Mart.: dimittitur). — C²: welche nicht bleibt in der Welt, welche man nicht zurückläßt auf Erden. — Z. 17 μηδὲ τινὶ μὲν οὔσῃ, τινὶ δὲ οὐκ οὔσῃ. Der Lat. hat diese Worte ausgelassen. Linus-Mart.: neque quemquam materialiter patitur moueri, neque materialiter existit. Das liegt aber in den griechischen Worten nicht. Sie wollen nur sagen, daß das innerste Vermögen der Seele jedem gegeben ist. — C²: welche bei dem einen nicht ist, und welche auch bei einem andern nicht ist. — Z. 18 Lat. „hac uoce“. Linus-Mart.: illo inquam spiritu. — Lat.: Herr Jesu Christe“. — Lat.: „gratulor“; von dem Danke gegen Gottheiten gebräuchlich. — Z. 18 f. Lat. „mit dem Schweigen deiner Stimme“. Das liegt aber eigentlich in den Worten des Autors nicht. — Eine ganz frappante Analogie zu den obigen Ausführungen über das Schweigen findet sich in dem Gespräch Augustins mit Monnica vor ihrem Tode: Augustin, confessiones IX 25. — Z. 19 f. ἡ … ἐντυγχάνει; vielleicht ist aber besser σοί zu ergänzen und zu übersetzen: mit der .. der Geist zu dir spricht. (In dieser Bedeutung ist ἐντυγχάνειν τινί gebräuchlich.) Der Sinn kann nicht zweifelhaft sein, und es wird jeder, der sich in diese Gedanken hineinzufinden bemüht, sie hervorragend schön finden. Die vollständige Abstreifung alles Körperlichen in dem Verkehr mit Christus tritt deutlich zu tage. Der Autor, der die obigen Worte schrieb, hatte ein Bewußtsein dafür, daß Gott Geist ist und daß er nur im Geist und in der Wahrheit anzubeten sei. Da das Reden auch etwas Körperliches ist, so muß eben der Verkehr im Geiste schweigend stattfinden. Die Gnostiker haben viel mit dem Begriffe des Schweigens operirt; was sie damit haben bezeichnen wollen, kommt wohl am besten in folgenden Worten zum Ausdruck: „Bis in sein Inneres zu dem Schatze des Innern, zu den Topoi des Innern der Innern d. h. zu dem Schweigen (σιγαί) und der Ruhe gelangen“ (vgl. Sch, TU VIII, 1. und 2. Heft, S. 198. 206. 211. 279 f. und öfter). Da nun im zweiten Jahrhundert ein solcher Begriff sehr häufig gebraucht worden ist, so ist auch bei einem kirchlichen Schriftsteller eine Auffassung wie die obige nicht wunderbar. (Auch Ignatius ad Magnesios 8,2 hat den Ausdruck: Χριστοῦ … ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών.) Bezeichnenderweise hat das Linus-Mart. das „silentium“ ganz ausgelassen. (Daß sich mit einer solchen geistigen Auffassung aber auch die tollsten Wundergeschichten vertragen konnten, weiß jeder, der mit den Anschauungen des Altertums vertraut ist.) — Eine auffällige Parallele zu der Anschauung unseres Autors findet sich in dem opus imperfectum in Matth. hom. II (bei Harnack I, S. 168 f.): dicebantur autem magi lingua eo-

rum, quia in silentio et voce tacita deum glorificabant... laudabant in silentio deum tribus diebus. Diese Worte sollen aus der Scriptura Seth stammen. — Man vergleiche auch die ἄῤῥητα ῥήματα des Paulus 2. Kor. 12_4. — C² hat von „sonderen" an: aber ich danke dir, Christus Jesus, durch Stillschweigen, welches deine Stimme ist, welche der Geist ist, der in mir ist; dieser liebt dich und redet mit dir und siehet dich und erscheint vor dir. Dem Gedanken, der oben in schwungvollen, poetischen Worten seine Verkörperung gefunden hat, hat Euseb. KG. I, 3, 20 eine etwas andere Wendung gegeben, wenn er schreibt: „Was aber von Allem das Wunderbarste ist, ist dies, daß wir, die wir ihm geheiligt sind, nicht nur mit unserer Stimme und dem Schall unserer Worte ihn ehren, sondern auch mit aller Veranlagung unserer Seele, so daß wir das Zeugnis für ihn höher achten, als selbst unser eigenes Leben". A. J. 103, Aa II, 1 p. 202_{11} ff.: προσκυνοῦμεν ... μὴ δακτύλοις, μηδὲ στόμασιν, μηδὲ γλώσσῃ, μηδ' ἑνὶ ὅλως σωματικῷ ὀργάνῳ ἀλλὰ τῆς ψυχῆς τῇ διαθέσει ... Das Testamentum Domini nostri Jesu Christi hat die obigen Worte aufgenommen (vgl. dazu Zahn in der NkZ 11, 1900, S. 441—443); aber es schreibt sie zum Teil Christus zu, der sie an seinen Vater richtet. (Sie finden sich in der Mystagogia quae profertur ad fideles ante oblationem, I, 18. ed. Rahmani, S. 65.) Doch zeigt sich auch sonst zu den Worten des Petrus (von εὐχαριστῶ Z i, p. 96, $_{18}$ an bis ἀνέβη p. 98_9) manche Verschiedenheit. Nach εὐχαριστῶ σοι ist Pater mi eingeschoben; τῇ διὰ σιγῆς νοουμένῃ Z. 17, μηδὲ ἐν βίβλοις γραφομένῃ Z. 20 bis οὐκ οὔσῃ Z. 21 ist weggelassen; S. 98_1 von εὐχαριστῶ σοι bis Z. 4 οἰκονόμος ist manches geändert, einige Ausdrücke sind beseitigt. Für καὶ τὸ ὂν σὺ καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο ὃ ἔστιν εἰ μὴ μόνος σύ hat das Testamentum: omnia quae sunt, tua sunt neque alterius, tu enim es in saecula saeculorum. Amen, und schiebt danach ein: Sciat igitur pastor mysteria cuiusvis naturae. Postquam oraverim, ait Jesus, uti scitis et videtis, ascendam ad patrem. Darauf folgt eine Instruktion für den ministrirenden Priester und die Worte p. 98_5 ἐπὶ τοῦτον bis $_9$ ἀνέβη (mit Aenderungen und Zusätzen vgl. oben). Der Verfasser der „Mystagogia" des Testamentum scheint vergessen zu haben, daß er den Tod, den er redend einführt (Rahmani, S. 63) erzählen läßt, der auferstandene Christus spreche diese Worte. Aber damit sind die Berührungen zwischen dem Testamentum und den Kreuzgebeten der A. V. nicht erschöpft. Auch das Herrnwort p. 94_{13-15} ist in die Rede des Todes eingearbeitet, direkt vor den Worten Jesu. Und die Worte p. 90_{20}—92_{16} finden sich zum größten Teile auf S. 63 wieder. (Statt καὶ ταῦτα ὑμῖν εἰρήσθω τοῖς ἀκούουσιν ὡς μὴ εἰρημένα hat das Testamentum: Viri et mulieres sancti, quorum proprium est gloriari in Domino, audite hominem, qui intus est.) Von den Worten des Petrus, p. 94, hat er nur den Grundgedanken, nämlich die Parallelisirung Adams und Christi, und hat sie in der Weise durchgeführt, daß Christus den Tod durch das Kreuz besiegt, und die incorruptibilitas in carne hergestellt habe. In diesem Stücke finden sich deutliche Analogien zu den Namen Christi und zu den „heiligen Antithesen" (p. 68) wie überhaupt diese Sätze zu den Worten des Petrus über den Zweck der Sendung Christi und seinen Tod (p. 53 f. 67 f.) in Parallele stehen. — Es ist schwer, anzunehmen, der Verfasser der „Mystagogia" des Testamentum hätte Worte des Petrus Christus in den Mund gelegt und sie für ein eucharistisches Gebet verwendet. Das Einfachste dürfte es sein zu schließen, diese Kreuzgebete hätten eine Sonderexistenz geführt und wären ursprünglich von Christus gesprochen gewesen; der Verfasser der A. V. hätte sie übernommen und auf Petrus geschrieben. Daß eine solche Uebertragung möglich war, beweist das, was Origenes über die Chronik Phlegons sagt (oben zu (9) 38 Z. 44 f.). — Noch auf etwas anderes sei aufmerksam gemacht. In seiner Bibliotheca cod. 114 berichtet Photius über die sogenannten περίοδοι der Apostel (s. Apokr. S. 352). Manche von den Zügen, die Photius anführt, finden sich in den Apostelgeschichten, die auch wir noch besitzen. In den A. V. wird Christus als der gute beschrieben, und ein unaufmerksamer Leser konnte aus ihnen herauslesen, daß sie Vater und Sohn nicht unterschieden. Freilich die Unterscheidung des guten Gottes (der Christen) und des bösen Gottes der Juden ist ihnen fern; und so viel

sie von Simon dem Magier berichten, so nennen sie ihn doch nicht den Diener des bösen Judengottes. (Eine in dieser Richtung sich bewegende Aeußerung bieten die A. J. 94 Aa II, 1 p. 11 f.: πρὶν δὲ συλληφθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀνόμων καὶ ὑπὸ ἀνόμου ὄφεως νομοθετουμένων Ἰουδαίων; vgl. James in TSt. V, 1, 1899, S. XVII ff. über die Beziehungen der Angaben des Photius zu den A. V. und A. J.) Erscheinungen Christi in verschiedener Gestalt begegnen uns wiederholt in den Apostelgeschichten. Aber andere Aeußerungen des Photius lassen sich bisher nicht belegen: daß Christus auch nicht in Wirklichkeit Mensch geworden sei, sondern es nur so geschienen habe; daß er nicht gekreuzigt sei, sondern ein anderer statt seiner und daß er deswegen die Kreuzigenden verlachte. (Allerdings erscheint der Herr, während er in Jerusalem gekreuzigt wird, dem Johannes auf dem Oelberge in einer Höhle c. 97, Aa II, 1 p. 199 18 ff. und Johannes verlacht dann das Volk, das ihn gekreuzigt hat c. 102, p. 202 6; dazu das Wort aus dem Hymnus: λόγον (l. λόγῳ) ἅπαξ ἔπαιξα πάντα καὶ οὐκ ἐπαισχύνθην ὅλως c. 96. p. 199 4. Aber diese Parallelen sind doch nicht durchschlagend.) Zu diesen Sätzen bietet die Schilderung die vollkommenste Analogie, die Irenäus von Basilides gibt: Et gentibus ipsorum autem apparuisse (Epiphanius, haer. 24, 3, MPG Bd. 41, 312 B: ὡς δοκήσει πεφηνότος) eum in terra hominem, et virtutem perfecisse. Quapropter neque passum eum, sed Simonem quemdam Cyrenaeum angariatum portasse crucem eius pro eo: et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Jesus; et ipsum autem Jesum Simonis accepisse formam, et stantem irrissise eos. (Irenäus I, 24, 4, MPG Bd. 7, 677 A.) In der Verfluchungsformel, die die von den Manichäern zur Kirche Uebertretenden zu unterschreiben hatten, finden sich die Worte: Ἀναθεματίζω τοὺς λέγοντας δοκήσει παθεῖν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἐν σταυρῷ, ἕτερον δὲ τὸν πόῤῥωθεν ἑστῶτα καὶ γελῶντα, ὡς ἄλλου ἀντ' αὐτοῦ παθόντος (MPG Bd. 1, 1464 D. Keßler, Mani I, S. 404). Diese Anschauung ist so singulär und trifft mit Photius' Worten so genau zusammen, daß der Schluß unausweichlich ist, die von Photius gelesenen Apostelgeschichten hätten über die Kreuzigung Christi die Anschauung des Basilides wiedergegeben (wenigstens diejenige, die Irenäus für basilidianisch hielt.) Andererseits geht hieraus hervor, daß die Form der Apostelgeschichten, die Photius in den Händen hatte, uns noch nicht, wenigstens nur zum Teile, bekannt geworden ist (anders Sch Petrusakten S. 69—71). Ob dann weiter die Einsetzung des Petrus für Christus, die Einsetzung Simons von Kyrene für Christus für die Apostelakten von Bedeutung ist, muß ich dahingestellt sein lassen. Die Kreuzgebete lassen sich aus der Anschauung des Basilides und der Basilidianer erklären (vgl. Irenäus a. a. O. MPG Bd. 7, 677 B), und auch was Clem. Alex. (strom. IV, 12, MPG Bd. 8, 1289 ff.) uns über Basilides' Gedanken vom Leiden zum Teil mit dessen eignen Worten mitteilt, würde sich damit in Einklang bringen lassen. — Was die Andreasakten mit den obigen Kreuzgebeten gemeinsam haben, c. 10 ff. (Aa II, 1 p. 23 ff.) erklärt sich aus ihrer Abhängigkeit von den A. V., aber was sie bieten, hat die Originalität und den Schwung verloren. In Zusammenhang mit den A. V. stehen auch die Acta Philippi 140, Aa II 2, p. 74 f. — Sch, S. 97 f. findet in den Kreuzgebeten der Petrusakten Entlehnungen aus den Johannesakten. — Zu den Kreuzgebeten ist, worauf mich E. Hennecke aufmerksam macht, die Mithrasliturgie zu vergleichen, die A. Dieterich herausgegeben hat, Leipzig 1903; an vielen Stellen S. 4. 6. 42 f. u. ö. Die Kreuzgebete sind jetzt auch beachtet worden von R. Reitzenstein, Poinandres, Leipzig 1904, S. 242 ff. 304. Er bringt sie in Zusammenhang mit Gedanken der hellenistischen Mystik. Ich hatte in meinen ‚Petrusakten' versucht, sie zu zergliedern und auf ihre Ursprünge zurückzuführen. Es ist natürlich leicht, einen direkten Einfluß Platos zurückzuweisen; aber den hatte ich gar nicht behauptet. Es würde zu weit führen, andere Parallelen zu den A. V., die ich bei Reitzenstein gefunden habe, anzugeben. — Z. 20 Der Lat. hat die Stelle nicht richtig übersetzt: silentio uocis tuae, quod est in me, Christum te diligens, tibi loquens et te uidens, tibi referens, qui solutus (Li: solus) spiritus. omnia tibi cognita sunt. — C²: Und er allein ist der Geist, in welchem man dich be-

greift. — Zu dem Gedanken vgl. oben c. 21. — Z. 20 f. Wer möchte hier nicht an die berühmten Worte der Andromache denken, die sie zu Hektor spricht: Du bist mir Vater und Mutter und Bruder und Gatte. Ilias VI, 429 f. Näher liegt die Erinnerung an neutestamentliche Worte (vgl. Mt. 19 29. Mc. 29 30. Mt. 10 38. 16 24. Mc. 8 34. Lk. 9 23. 14 27). In dem zweiten koptischen gnostischen Werk, das Sch veröffentlicht hat, ist dem Gedanken folgender Ausdruck gegeben: Wer Vater und Mutter, Bruder und Schwester, Weib und Kind und Güter verlassen und sein Kreuz tragen und mir nachfolgen wird ... (TU VIII, 1. u. 2. Heft, S. 302). — Z. 21 C²: (offenbar ummodelnd): du bist mein Herr, ich dein Knecht. — Haushalter: οἰκονόμος. Dazu vgl. Zahn, NKZ 10, 203 Anm. 1. 205 Anm. 1. 3. Acta Phil. 18, Aa II 2, p. 10 4 f. ὁ ἡμέτερος καλὸς οἰκονόμος, Ἰησοῦ. οἰκονόμος von Gott gebraucht in den Altchristl. liturg. Stücken, die Wobbermin herausgegeben hat, TU 17, 3 b, S. 16 11. — C²: Hausherr. — Z. 22 Lat. hat nur: et omnia in te, et quidquid tu, et non est alius nisi tu. — Vgl. oben c. 20 am Ende. — Z. 23 A. P. et. Th. 31 (Aa I p. 258 8): ἐφ' ὃν ἐγὼ κατέφυγα; 37 p. 264 2: χειμαζομένοις ... καταφυγή. A. J. 109, Aa II, 1 p. 208 5: δοξάζομεν . . . τὴν εἰς σὲ καταφυγήν; A. Tho. 27 Aa II, 2 p. 137 18 f. und öfter: ἤρχοντο εἰς τὸ καταφύγιον τοῦ σωτῆρος. — Z. 24 f. Lat. hat hier: „und auf ihn in allem hoffend; das möge bei euch (uos statt uobis) feststehen, daß das, was ihr gelernt habt, bei euch bleiben kann, damit ihr zu dem gelangen könnt, was er zu geben versprochen hat". — Z. 25 f. Ueber dieses Wort vgl. Ropes, Die Sprüche Jesu (TU XIV, 2, 1896) Nr. 9, S. 19—22. Im Testamentum D. N. J. Chr. I, 28 (ed. Rahmani, S. 67) heißt es im Anschluß an unseren griechischen Text, aber mit einigen Abweichungen: Cum igitur et nos ad ipsum confugientes didicimus ipsi soli proprium esse dare (im griech. Text: καταφυγόντες καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ τὸ ὑπάρχειν ὑμᾶς μαθόντες; αἰτοῦμεν folgt erst später) petamus ab eo ea, quae ipse dixit se daturum esse nobis, quae neque oculus uidit, neque auris audivit, neque in cor hominis ascendit, quae paravit diligentibus se, uti Moyses aliique sancti homines dixerunt. Da das Testamentum den Spruch als ein Herrnwort anführt und auch an dieser Stelle von den A. V. abhängig erscheint, da die A. V. aber den Spruch nur bis ascendit geben, so ist es nicht ganz unwahrscheinlich, daß der letzte Satz: uti Moyses etc. sich nur auf quae paravit diligentibus se beziehen soll. — C²: Ihr aber, geliebte Brüder, die ihr eure Zuflucht zu Ihm genommen habt, und die ihr wisset, daß ihr in ihm allein bleibet, ihr werdet ergreifen diese Güter, die Er gesagt hat, euch zu geben und versprochen, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, noch was über das menschliche Herz gekommen. — Z. 26 Menschenherz: Lat. fügt pecca <toris> hinzu, wie die slavische Uebersetzung. — Lat. eum. — Z. 27 uns ἡμῖν läßt der Lat. weg. — ἀμίαντε Ἰησοῦ läßt der Lat. weg; auch C². — Z. 27 f. Lat. hat: Wir bitten dich, Herr Jesu und rufen dich an, preisend und betend (die Hs. hat: de do praecantes; vgl. die Anm. bei Li, p. 99) bekennen wir dir. — C²: deinen Namen. — Z. 29 Lat.: honor, claritas et potestas. — Das Linus-Martyrium hat auch hier wieder viel geändert.

(11) 40 Z. 31 Schalle: ἤχει. Lat.: uoce. — Nach rief fügt C² hinzu: mit Petrus zusammen. — Z. 32 Lat. hat diesen Satz von „da übergab ..." ausgelassen. — C²: gab er den Geist in die Hand des Herrn. — Z. 33 Marcellus erscheint als die Hauptperson der römischen Gemeinde; darum ist es nicht auffällig, daß er nun hier wieder sofort hervortritt. — Z. 34 ohne: im Lat. fehlt hier neque. — was — wäre: C²: und obgleich es ihm nicht gestattet war. — Z. 35 Lat.: deponens corpus illius. — Z. 36 χίας μνᾶς ἑπτά, über χία = mastiche, s. den Index graecus bei Li, s. v. p. 308. — C²: fünfzig Minen Mastix. — Z. 37 Gewürz: C²: [indischen] Blattes. — Z. 36 f. Lat. hat für diesen Satz von „Und er zerschlug" ... nur: et murra paene pondo quinquaginta. Das Linus-Martyrium macht die Sache noch kostbarer. — Z. 38 Lat. hat nur: sarchofagum. — C²: eine große Kiste. — Z. 39 Daß wir hier eine Nachahmung der evangelischen Geschichte vor uns haben, bedarf keines Beweises. — Die Erscheinung des Märtyrers (Christi

in der Gestalt des Philippus) nicht lange nach seinem Tode auch in den Acta Philippi 42, Aa II 2, p 89. Auch sie hat ihre Parallele in den biblischen Schriften; vgl. das Marcusevangelium. — Auch Apollonius erscheint nach seinem Tode einem Jüngling (Philostrats Vita, VIII, 31). Die Erscheinung soll die Unsterblichkeit der Seele beweisen. Vgl. auch Potamiäna bei Euseb. h. e. VI, 5, 7. — Z. 40 f. Lat. „quomodo audisti uerbum": <Sine inui> cem mortuos sepellire? — Z. 41 Lat. „Marcello recogitante". — nach sagte fügt der Lat. hinzu: iterum ... in <somnio>. — Z. 42 C[2]: Die Dinge, die du auf den toten Leib gelegt hast, hast du verderbet. — Z. 42 f. Der Lat. läßt diesen Satz aus. — Zu vgl. ist die Erzählung A. J. c. 26—29 (Aa II, 1, p. 164—167); sie schließt mit den Worten: ἔγραψας νεκρὸς νεκρὰν εἰκόνα. — S. 423 Z. 1—3 Diesen letzten Satz von „und befand sich" an läßt der Lat. aus. Er ist aber sehr wichtig. Er knüpft an an das in den ersten Kapiteln Erzählte und soll wohl darauf hinweisen, daß die Erzählung wieder zu Paulus zurückkehrt. Jedenfalls geht so viel hervor, daß von einer gemeinsamen Wirksamkeit des Petrus und Paulus in Rom nicht die Rede sein konnte und ebensowenig von einem gemeinsamen Martyrium. — Die übrigen Zeugen, abgesehen vom LinusMart., erwähnen alle Paulus und Rom an dieser Stelle. — C[2]: bis Paulus nach Rom kam.

(12) 41 Z. 4 Lat. imperator: doch wird Nero auch bei ihm sofort genannt. — später: C[2]: zuletzt. — Z. 5 getötet: Lat. hat fecisset. — Z. 6 f. Lat. hat nur: uariis cruciatibus perdere. — Z. 7 f. τῶν πρὸς χεῖρα αὐτοῦ. Lat. gibt den Satz wieder: Denn Nero hatte Leute zur Hand, die an Christus gläubig geworden waren, die von Neros Seite gewichen waren. — In diesem Schlußabschnitt (12) 41 konstatirt Sch, Die Petrusakten S. 84 f., direkte Abhängigkeit von den Paulusakten; doch sind die Parallelen nicht durchschlagend. — Z. 8 f. Dafür hat der Lat. nur: et ualde furiebatur Nero. — Z. 10 Lat. hat nur „alle" statt: „alle Brüder, die von Petrus unterrichtet worden waren". ἀπολέσαι gibt er wieder mit male perdere. — Z. 11 Und: Lat.: et dum hoc cogitat. — „bei Nacht" läßt Lat. aus. — einen: Lat. „angelum". — Von dem Konfessor Natalius, der sich hatte bereden lassen, Bischof bei den dynamistischen Monarchianern in Rom zu werden, heißt es (Euseb. KG. V, 28, 12), daß er die ganze Nacht ὑπὸ ἁγίων ἀγγέλων ἐμαστιγώθη und daraufhin sein Vorhaben aufgegeben habe. — Ein geißelnder Engel in den ps.-clem. Rekogn. X, 61. 66 MPG Bd. 1, 1449 B. 1451 D. — Bei Euseb werden die Verfolger der Christen θεοῦ μάστιγι geschlagen (vgl. KG. IX, 10, 13 f.). — Vgl. Tertullian de idol. 15 ed. Oehler I, p. 94 s. — In Lucians Φιλοψευδής 20 (ed. Sommerbrodt III, p. 96) wird erzählt, daß ein Libyer, der das einer Statue geschenkte Geld gestohlen, (von dieser) jede Nacht geschlagen wurde, so daß man auch die Striemen sah. Man kann aber auch schon Mt. 27 19 vergleichen. — Nach Nero fügt der Lat. hinzu: „höre". — Z. 11 f. Lat. hat nur: Du kannst nicht die Diener Christi verfolgen. — C[2]: nicht töten, indem du sie verfolgst. — Ganz ähnlich erzählt Hegesipp von Domitian, Euseb h. e. III 20, 5. — Z. 12 f. Lat.: „Laß darum deine Hände von meinen Dienern, wenn du nicht fühlen willst, daß du mich verachtet hast" (minus ne senties [l. sentias] si me contempseris). — Z. 13 ἐκ τῆς τοιαύτης ὀπτασίας läßt Lat. aus; auch C[2]. — Z. 14 Lat.: a discentibus dei et Christi. — Z. 15 verlassen hatte: Lat. accersitus est = (vom Herrn) gerufen wurde. — C[2] fügt hinzu: im Frieden Gottes. Amen. — C[2] endet hier. — Z. 17 Diese Ausdrucksweise ist sehr auffällig. Entweder nennt man Gott σωτήρ oder Christus σωτήρ, aber nicht Gott den σωτήρ Christi. — Z. 15—18 Statt der Sätze: „Und es waren" ꝛc. bis zu Ende hat der Lat.: „Friede (sei) mit allen Brüdern, sowohl denen, die (es) lesen, als denen, die (es) hören. Der Handel des Apostels Petrus ist zu Ende mit Frieden (und des Simon) Amen". Die Worte „und des Simon" sind vom Kopisten beigesetzt. Hierzu fügt die Handschrift von Vercelli noch: „Es ist zu Ende der Brief des heiligen Petrus mit dem Magier Simon. Wie dem Schiffer der Hafen, so ist dem Schreiber die letzte Zeile". Dieser Stoßseufzer ist in den lateinischen Handschriften nicht gerade selten: er klingt auch an in den Versen, die von W. Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter, Leipzig, 1871, S. 379 mitgeteilt sind.

XXV.

Johannesakten.

Handschriften, Ausgaben und Literatur.

(G. Schimmelpfeng.)

Handschriften (vgl. Aa II 1, p. XXVI ff.): 1) c. 18—55 p. 160_{5}—179_{5} R. Patmensis 198 s. XIV; dazu c. 27 p. 165_{17} — c. 28 p. 166_{12}. Die Handschriften mit den Akten des zweiten Nicänischen Konzils (Aa II 1, p. XXIX. XXXI): Σ [= T. O. X. Y. Z]. Von c. 30—54 gibt Bonnet unter dem Texte „brevissimum quoddam quasi summarium“ (p. XXIX) aus cod. Q Paris. gr. 1468 s. XI. Dieser Ausdruck paßt nicht genau. Denn von der Heilung im Theater c. 30—37 sagt Q kein Wort, die Erzählung von der Tempelzerstörung c. 38—45 ist bei Q eine völlig andere als bei R, ähnlich dagegen — nur mit manchen Abweichungen — die Geschichte der Auferweckung des Priesters c. 46—47 und im wesentlichen übereinstimmend die vom Vatermörder, bei der der Text von Q für einige Stellen von Nutzen ist. Nach dieser bietet Q und zwar allein die Anekdote vom Rebhuhn c. 56. 57. — 2) c. 58—86 p. 179_{6}—193_{22} R; dazu c. 58—76 p. 179_{6}—189_{13} und c. 78—80 p. 190_{1}—191_{2} M. Venet. Marc. gr. 363 s. XII. Wichtig für die Drusianageschichte c. 62—86 p. 181_{15}—193_{22} ist des Ps.-Abdias lateinische — man darf so sagen für diesen Teil der Akten — Uebersetzung herausgegeben von Fabricius (vol. II). Bonnet gibt seine Excerpte aus Abdias in den Anmerkungen unter dem Texte nach eigener Recension „e codicibus Parisiacis et Wizanburgensi“ (p. XXX). — 3) c. 87—105 p. 193_{23} — 203_{7} C. Vindobon. hist. gr. 63 (a. 1324) (Aa II 1, p. XXX—XXXII). Dazu c. 93 p. 196_{19} ποτὲ βουλόμενος — c. 95 p. 198_{4} κόφασθε πάντες. ᾿Αμήν. und c. 97 p. 199_{7}—c. 98 p. 200_{9} Σ (s. o.). Einige Stücke des Hymnus sind erhalten bei Augustin ep. 237 ad Ceretium (Opera T. II col. 644 sq.). — 4) Das Schlußstück, die Metastasis oder consummatio, 203_{8}—215_{4} gibt Bonnet (vgl. p. XXXII) mit Benutzung neun griechischer Handschriften (PWA) = Γ, (VRBU) = Δ, M, Q (vgl. dazu Aa II 2 p. XXXIII: cod. Barberinianus V 12 s. XIV aut XV cf. V), ferner des Kommentars des Symeon Metaphrastes de Joanne, Abdias (A), einer armenischen (a), einer syrischen (s), einer koptischen (c) und einer äthiopischen (ä) Uebersetzung.

Ausgaben und Literatur: Ueber M. Neander u. a. s. oben S. 6 ff. Den eigentlichen Anfang für unsere Texte (vgl. Apokr. S. 425) macht **Thilo** ... fragmenta actuum S. Joannis a Leucio Charino conscriptorum Part. I (II ist nicht gefolgt). Univ.-Progr. Halis 1847. Er bot vor allem die durch die Verhandlungen der II. Nic. Syn. erhaltenen Stücke. Ausgaben: Hardouin Coll. Concil. IV. 296 sqq. Mansi Ampliss. Concil. Coll. XIII p. 169 sq. — Ich habe die große Pariser Ausgabe Acta conciliorum Tom. XIX. Paris 1644 zur Verfügung gehabt. Dem griechischen Texte ist die lateinische Uebersetzung des Anastasius beigefügt. Statt dieser gibt Thilo eine andere Uebertragung bei, die des Longolius, dem andere griechische Handschriften zu Grunde lagen als die für die Herausgabe der Konzilienakten benutzten. Vgl. Thilo p. 13—19. — Bonnet: e = Acta concilii edita a Ph. Labbe et G. Cossart t. VII. Paris 1671; l = eadem in latinum conversa ab Anastasio bibliothecario; Σ + e + l = Σ[1] (Aa II 1, p. XXXI). — Während **Tischendorf** ‚Acta apostolorum apocrypha‘, Lips. 1851 für die Johannesakten aus den beiden Handschriften P und W Aa II 1, p. XXVI. XXXII schöpfte, verwertete Th. Zahn für seine ‚Acta Joannis‘ (1880) Thilos Untersuchungen und bot weiteres Material, das er den schon genannten Handschriften M und Q entnahm. Vgl. Aa II 1, p. XXIX. XXX. Zahn suchte alle möglichen apokryphen, auch kirchlichen Nachrichten, die auf Johannes Bezug haben, dem Leucius zuzuweisen, den er hier noch geneigt

ist als wirklichen Schüler des Johannes anzusehen. In spätern Schriften hat er seine Ansichten modificirt; es kommen namentlich in Betracht: G.K. II 2 (1892), S. 856—865; Die Wanderungen des Apostels Johannes, NKZ X (1899), S. 191—218; Forschungen VI (1900), S. 14 ff. u. ö. Alles vorhandene Material sammelte, stellte zusammen und behandelte eingehend gründlich Lipsius I 348–542 (Nachträge (II 2, 425 ff.). Er versuchte den Inhalt des Leucianischen Werkes zu rekonstruiren, ging aber in seinem Optimismus auch zu weit bei der Zuerteilung von Aktenstücken. Dem Begriff „gnostisch" eine unstatthafte Weite gegeben zu haben, wirft ihm Preuschen bei Harnack I 124—127 mit Recht vor. Die von Harnack selbst (II 1, S. 541—543) schon angekündigte Schrift P. Corßens, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons, TU XV 1 (1896), lieferte nunmehr den genauen Beweis für den schon von Lipsius aufgestellten Satz, daß der monarchianische Prolog zum Evangelium Johannis die Akten des Leucius benutzt hat, und erörterte das Verhältnis dieser zu den ,historiae ecclesiasticae' des Hieronymus u. a. [Seine Rekonstruktion einer wirklichen ,De Johanne apostolo et evangelista historia ecclesiastica' ist nicht einwandsfrei.] Daß die Metastasis im wesentlichen echt leucianisch ist, nur der Schluß in der Ueberlieferung meist jüngere Zusätze erhalten hat, ergab sich für Corßen, ein Ergebnis, das durch die wichtige Veröffentlichung des Engländers Montague Rhodes James (Apocrypha anecdota II, TSt V 1 Cambr. 1897) nur bestätigt worden ist. Dieser gab aus einem Wiener Kodex (C, vgl. oben Aa II 1, p. XXVI. XXX) ein unzweifelhaft echtes großes Stück der alten Akten, ein gnostisches Evangelium, wie es der Apostel Johannes verkündet haben soll. Und dieses enthielt auch das aus zwei Teilen bestehende zweite Stück, das aus den alten Akten auf der II. Synode zu Nicäa zur Verlesung kam: ποτὲ βουλόμενος κτλ. (s. oben). So wurde durch James der Zusammenhang für jenes längst bekannte Stück wiederhergestellt, ein Zusammenhang, der indirekt seine Bestätigung erfuhr durch das, was Augustin uns von dem gnostischen Hymnus erhalten hatte. Im folgenden Jahre 1898 erschien der (von Harnack) sehnlichst erwartete Band Aa II 1 ed. M. Bonnet (nachgetragene Lesarten in Aa II 2, 1903, p. XXXVI). Da finden wir in den Johannesakten James' kostbaren Fund, erkennen einen wesentlichen Fortschritt in der Herstellung des Textes der Metastasis. Neu aber ist die Verwertung einer Handschrift aus Patmos, eines Prochoroskodex, dem Partien aus den alten Akten beigefügt sind: R (vgl. oben; Aa II 1, p. XXVII). Durch R ist auch für das erste i. J. 787 verlesene Stück der Akten ὁ οὖν ζωγράφος κτλ. der Zusammenhang gegeben, durch R ist die Drusianageschichte ergänzt und wie bei Abdias abgeschlossen, R bietet einige noch ganz unbekannte Erzählungen, andere gemeinsam mit Q oder M. Vgl. zu der Ausgabe Th. Zahn, NKZ a. a. O., und E. Hennecke, ThLZ 1900, Sp. 271 ff. Den Anfang der Akten c. 1—14 (iter Romanum cum exilio Patmensi) spricht H. ebenso wie c. 15—17 (Rückkehr von Patmos, bei Bonnet unter dem Texte gegeben) den alten Akten ab (vgl. Apokr. S. 428 f. 431). Zuvor hatte sich A. Hilgenfeld, ZwTh 1897, S. 469 ff.; 1899, S. 624—627 (Das Johannesbild des Lykomedes); 1900, S. 1–61 (Der gnostische und der kanonische Johannes über das Leben Jesu) zu den Stoffen eingehender geäußert und an letzterer Stelle, wie zuvor Corßen S. 118 ff. [und ihnen nach Pfleiderer, Urchristentum [2] II 135. 439], die irrige Ansicht vertreten, der „gnostische Johannes" habe den kanonischen nicht gekannt. Nach dem haben Ehrhard S. 158—160 und Bardenhewer I S. 437—442 über den Tatbestand der Forschung referirt, um dessen Bereicherung sich außer R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus, Gött. 1901, und in ZnW 1902, S. 229 f. 293 f., besonders noch C. Schmidt, Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokr. Apostelliteratur, TU N. F. IX 1, 1903, verdient gemacht hat.

Abkürzungen: Thi = Thilo, Li = Lipsius, Bo = Bonnet, Za = Zahn, Ha = Harnack, Ja = James, Hi = Hilgenfeld, Co = Corßen, Lie = Liechtenhan, Sch = Schmidt (Petrusakten).

Anmerkungen.

(G. Schimmelpfeng.)

1.

18 p. 160$_{6}$ R Δαιμόνικος, Bo Δαμόνικος cf. p. 165$_{1}$. — p. 161$_{2}$ ὑπὸ βαθὺν ὄρθρον 175$_{8}$. Vgl. Lk. 24$_{1}$. Joh. 8$_{2}$. AG. 5$_{21}$. — $_{3}$ μίλια τέσσαρα hier wie Mc. 5$_{41}$ wohl die römische Meile (milliarium) = 1000 Schritt gemeint. Ueber die Wegemaße vgl. Hultsch, Metrologie, S. 81 f. 613. 700 f. — $_{4}$ ἡμῶν. Bericht in der ersten Person wie $_{10}$ f. p. 180$_{11}$ ff. 181$_{15}$. 186$_{12}$. 210$_{8}$. 215$_{8}$. — $_{5}$ R ἤση Bo εἴση. Allerdings ist die später übliche Form εἰδήσω (Blaß, Gramm. des neut. Griech., S. 53 cf. 49), so überall N. T. Doch hat Lukas AG. 26$_{4}$ die attische Form ἴσασι, vgl. Norden, Kunstprosa II, 485, Thumb, Griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus S. 184 A. 6. — $_{7}$ διὰ σοῦ πιστεύειν ähnlich Joh. 17$_{20}$. — $_{9}$ R γενέσθαι, Bo γενέσθω.

Anmerkungen.

(E. Hennecke.)

1.

18 S. 432] Die altkirchliche Tradition von dem Aufenthalt des Apostels Johannes in Ephesus (Zahn, Forschungen VI 175 ff.), neuerdings nur von Wenigen bestritten, erhält durch die A. J. ihre Bestätigung. Die Ankunft daselbst wird hier als etwas Außerordentliches sogar feierlich eingeleitet. Was ihr vorhergegangen ist, läßt sich mit den gegenwärtigen Textmitteln nicht einmal erraten. So ist auch nicht zu ermitteln, ob vor Milet (dem Schlußpunkt der kleinasiatischen Wirksamkeit Pauli AG. 20$_{17}$) ein Land- oder Seeweg gelegen hat. Der von Bo (Aa II 1) vor c. 18 eingesetzte Parallelbericht aus cod. V (Rückfahrt von Patmos über Milet nach Ephesus) steht am Schluß der betr. Prochorusgeschichte (Li I 473 f.), hat also mit der hier vorliegenden Erzählung nichts zu tun (vgl. Apokr. S. 429). Zur Begründung des Textanfanges mit Aa II 1, p. 160$_{5}$ s. meine Bemerkungen ThLZ 1900, Sp. 274, und (ohne Begründung) Sch S. 74. — Gesichte spielen in den A. J. eine große Rolle, so gleich hierauf die Stimme vom Himmel, die Joh. nach Ephesus treibt (S. 433$_{8}$ f. vgl. 434$_{9}$), was er nach c. 41 gar nicht im Sinne hatte. Zur Stimme vgl. AG. 10$_{13}$. $_{15}$; Licht vom Himmel und Stimme AG. 9$_{3}$ f. 22$_{6}$ f. 26$_{13}$ f. Andere Fälle c. 19 (Erscheinung an Lykomedes), c. 73. 76 (desgl. im Grabe), 87 ff. verschiedene Erscheinungen Jesu; c. 80 handelt Joh. auf eine Eingebung, c. 48 auf einen Traum hin. Vgl. Gal. 2$_{2}$. 1$_{12}$. $_{16}$; Kanon Muratori Z. 11 ff. (Joh. und Andreas vor Abfassung des Joh.-Evang.); A. An. 8; A. Pe. cf. Sch S. 25; Dionysius Alex. bei Euseb. h. e. VII 7, 2 f.; ‚Cyprian als Enthusiast‘ vgl. Harnack in ZnW 1902, S. 177—191; sonstige Belege bei Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister (1899); aus späterer Zeit s. z. B. Arnold, Cäsarius v. Arel., S. 87 f. — Aristodemus ist auch Name eines ephesinischen Oberpriesters bei Ps.-Abdias (Apokr. S. 430), Marcellus S. 433] des Senators in den A. Pe. Die hier genannten Milesier (vgl. c. 25), insbesondere Kleobius (c. 19. 25. 59; andere Personen dieses Namens s. Sch S. 34 ff., dazu ‚Acta Pauli‘ S. 82. 105. 204), begleiten den Apostel auch weiterhin. — Wirrede s. Apokr. S. 431. — Dem Auftrage folgt freudige Bereiterklärung; vgl. noch Mt. 6$_{10}$. 26$_{42}$ u. Par. AG. 21$_{14}$; Mart. Polyc. 7; A. Pe. 36 (Apokr. S. 420$_{31}$ ff.). Anders stellt sich der Held der A. Tho. (c. 1).

19. 10 ὁ στρατηγὸς Ἐφ. Λυκ. anders p. 167 29. Ἀνδρόνικός τις στρατηγός. Der Artikel an dieser Stelle läßt vermuten, daß Lyk. die erste Stelle unter den Strategen einnahm. Die obersten Beamten der Stadt Ephesus waren der γραμματεὺς τοῦ δήμου und die 10 στρατηγοί. Vgl. Th. Mommsen über den Volksbeschluß der Epheser zu Ehren des Kaisers Antoninus Pius, Oestr. Arch. Inst. III (1900). 11 R ἄνθρωπος τῶν δαιμόνων, ein Mann im Banne der bösen Geister. Damit scheint zu stimmen 18. Doch ist besser mit Ja und Bo zu ändern in εὐδαιμόνων, das so gebraucht ist wie etwa 167 29. 186 21 πρῶτος τῶν Ἐφ. — 12 παρεκάλει λέγων biblisch Mc. 5 23. Mt. 8 31. — 13 Bo ὄνομα; besser: ὄνομα· — 14 R πραπλήγου γεγονότος. Bo παραπλῆγος γεγονυίας. Vgl. 162 5. — 17 R σκεπτομένῳ ἐμαυτόν. Bo ἐμαυτῷ, möglich auch: πρὸς ἐμαυτόν, häufige Konstruktion, z. B. bei Plato. — R λογισμὸν δοῦναι τοῦτον. Bo τούτων. λογισμὸς hier nicht Ueberlegung, Rechnung, sondern Entschluß, Plan im feindlichen Sinne, ähnlich wie 2. Kor. 10 5 (Luther: Anschläge). Welcher Art dieser Entschluß sein mag, ergibt wohl das Folgende. Wider ihn streitet sein böser Sinn ἐννοίας χαλεπῆς οὔσης. Vgl. 178 6 f. Lykomedes will nicht ohne sein Weib leben. Vgl. Apollinar. metaphr. 63, wo σκέπτεσθαι mit dem Infinitiv zur Bezeichnung solch eines feindlichen Planes, Anschlages gesetzt ist. Vgl. 164 19. — R Λυκόμηδε, Bo Λυκόμηδες. — 19 R σεαυτὸν ταύτην, Ja ταύτῃ. — 18. 19 σπλαγχνισθεὶς ἐπὶ τὴν Häufig N. T. ἐπί τινι und ἐπί τινα z. Mt. 15 32 p. 189 23. 191 16 vgl. 164 13. — 22 R σαυτόν behalte ich bei. Vgl. 162 19. — 25 R Λυκομήδης, Bo Λυκομήδει. — 26 νεανίσκος wie AG. 5 10 = junger Diener. Vgl. 210 2. — 27 R ἀρετήν, Bo ἀρεστήν. — 20. 31 μαραίνεσθαι verwelken. Vgl. Jak. 1 11. — 33 ἐφ' ᾧ ... ἐξεστήκει vgl. Lk. 2 47. — 33 ἐφθονήθην trotz φθονεῖν τινι vgl. βοηθεῖσθαι 173 4 βοηθηθῆναι 172 14. (13 R βοηθῆσαι αὐτήν). — 35 προορώμενος μή ... φυλασσόμενος. Vgl. 2. Petr. 3 17. μή hängt von φυλ. ab. προορᾶσθαι im spätern Griechisch = (stets) vor Augen haben. Die Zusammenstellung προορ. und φυλάττεσθαι findet sich auch (Ps.)Demosth. XXV 11. — p. 162 1 R τύχῃ ταύτην, Bo τύχην τοιαύτην. τί ὄφελος. Vgl. Jak. 2 14. 16. 1. Kor. 15 32. — 2 R Κλεοπάτρα εὐλαβούμενόν με, Bo Κλεοπάτραν (?) εὐλαβουμένῳ μοι? Aber εὐλαβεῖσθαι mit Akkus. sich hüten vor τὴν κύνα. Aristoph. Lys. 1215. πενίαν ἢ πόλεμον Plat. rep. II 372. τὰς διαβολάς Isokr. 1, 17. τὰς μυίας Aristot. hist. An. 9, 5 oder gleich σέβεσθαι scheuen, verehren. Plat. leg. IX 879 e. Sonst heißt εὐλ. vorsichtig, bedächtig sein. Darum ist zu lesen entweder Κλεοπάτρᾳ εὐλαβουμένου μου, da die Konstruktion ὀφελός τινί τινος nicht selten angewandt ist, oder Κλεοπάτρα εὐλαβουμένῳ μοι, also der Vokativ wie 5, so auch 4 herzustellen aus Κλεοπάτραν (Bo). — χρηματίζειν genannt werden, heißen (Polyb. Plut.). Vgl. AG. 11 26. Röm. 7 3. — 5 R σοῦ μηκέτι προσομιλοῦντος, muß grammatisch richtig heißen προσομιλούσης oder σοὶ μηκέτι προσομιλοῦντα. προσομιλεῖν findet sich nicht im N. T., ὁμιλεῖν ohne Dativ Lk. 24 15. AG. 20 11. Zu ergänzen ist die Person, mit welcher.. Auch προσομιλεῖν wird sonst so gebraucht. Lesen wir προσομιλούσης, müssen wir uns ἐμοὶ ergänzen. Bedeutung: reden, verkehren mit jem., überhaupt bei jem. sein. — 6 ἑαυτόν pron. refl. 3. Pers. für erste. p. 169 18. 176 6. 195 4 (?). 202 7, für zweite p. 162 17. 191 27. 201 7. 211 2. 5. 7. 212 7. Im N. T. beruht dieser Gebrauch auf zweifelhafter Autorität, wie F. Blaß, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, S. 163 A. 2 zeigt. — 7 R μοι, Bo μου. — 8 R πρὸ, Bo

---

19 Die Komposition der Geschichte erinnert stark an die Corneliuserzählung AG. 10. Das Auftreten ist beidemale durch eine doppelte Vision vorbereitet. Hier wie dort fällt der angesehene Mann dem Apostel zu Füßen usw. — 20 Z. 31 ff. Solches Gemisch von Selbstrechtfertigung und Furcht unberechenbaren Schicksalsfällen gegenüber ist stets das Kennzeichen innerlich unselbständiger religiöser Naturen gewesen. Charakteristisch ist die Erwähnung der Δίκη (Göttin des Rechts) in dieser durchaus das antike Seelenleben wiederspiegelnden Rede und der Anspruch der Rache an ihr durch Selbstmord. Zur Stellung dieser Göttin (πάρεδρος des Zeus, mit den Moiren in Sage und Kunst verbunden, Pförtnerin der Sonnentore; Münzbilder seit Beginn der Kaiserzeit) vgl. Dieterich, Abraxas, S. 96. 101. 109; auch

πρός. — 10 Σύ μου τὸ φῶς ἐβιάσω, Bo με τ. φ. ἐβιάσω <καταλιπεῖν>. In der Tat muß ein Infinitiv nach βιάζεσθαι ausgefallen sein. Vgl. 12. ἐβιάσω ἐνυβρίσαι. — 12 ἐκκόψασά μου τὴν παρρησίαν. Die π. Freimut, Zuversicht, „Freudigkeit" (Luther). Vgl. 2. Kor. 7 4. Phil. 1 20. p. 163 7. 18. 167 19. ἐκκόπτειν im eigentl. Sinne Mt. 5 30 übertragen 1. Petr. 3 7 προσευχάς Gebete stören, „verhindern" (Luther). Vgl. p. 167 2. 213 7. — 21. 17 R ἀπεισθῆναι, Bo ἀπειθῆσαι ungläubig sein absolut wie AG. 19 9. — R θεομένῳ, Bo θεωμένῳ. Vgl. 19. ὃν εἶδες und p. 161 16. — R ἴστη? oder ἴσα? Bo ἴσθι oder ἔσῃ. Denn wisse, daß ... Vgl. Xen. anab. I 10 16 ἴσθι ἀνόητος ὤν. oder: du wirst wieder erhalten. — R αὐτοῦ, Bo ἑαυτοῦ. pron. refl. 3. Perf. für 2. Vgl. 6. — 19 R σε. Ich lese με vgl. 161 22. Gott hat im Traumgesichte dem Lyk. des Joh. Ankunft verkündet (c. 19). Bo ändert an beiden Stellen, liest dort ἑαυτὸν, hier σοι <ἑαυτόν>. — 20 διυπνίζεσθαι vgl. 181 4. A. An. 45, 28. — 23 R ἀναστήσῃ, Bo ἀναστήσει (sc. αὐτήν). — 23 R ὁλοψυχῶν, Ja ὀλιγοψυχῶν. Vgl. 1. Theff. 5 14 τοὺς ὀλιγοψύχους. — Daß Lykomedes wirklich stirbt, wird nirgends erzählt, ebensowenig wie (im vorigen Kapitel) das Eintreten des Todes bei Kleopatra berichtet ist. Die Erzählung leidet an großer Undeutlichkeit. — 25 R ἐμοῦ, Bo ἐμοὶ oder κατ' ἐμοῦ vgl. 26 163 8. — 26 Bo will als Objekt zu τεχνασαμένου <τοιαῦτα> ergänzen. — ἡ ἀπ' οὐρανοῦ φωνὴ ἐνεχθεῖσά μοι vgl. 161 8. 1. Petr. 1 17. — 27 ἐπραγματεύσατο vgl. 202 7. — 28 R παραδιδοὺς, Bo παραδιδοῖς. Ich παραδιδοῦσα. — 30 ἐάσει, scil. ὄχλος. — 31 χρηστὸν wie 168 14. 177 8. 200 8. Vgl. 1. Petr. 2 3. Röm. 2 4. Lk. 6 35. χρηστότης 189 24. 191 30 usw. — 32 ἀποκλείειν τινί τι oder τινά τινος N. T. nur einmal Lk. 13 25 ohne Dativ der Person τὴν θύραν. — p. 163 2 R καταγγέλοντι, Bo Ja καταγελῶντι.

22. 7 καιρὸς ἀναψύξεως AG. 3 19. παρρησίας vgl. 162 12 zu πρὸς σὲ (18 τὴν σὴν π.) 1. Joh. 3 21. — 9 R ἰωμένῳ, Ja Bo ἰωμένε vgl. 206 10. — ἀκαταγέλαστον vgl. 26 ἀγέλαστος. — Zu τὴν ἐνταῦθα εἴσοδον vergleicht Za 1. Theff. 2 1. — 10 ἐπαμύνω, Bo ἐπάμυνον. — 11 ἴδε .. ἴδε. Vgl. 161 31. 164 15 f. dreimaliges ὁρᾷς. — 12 κατάρτισον Vgl. 210 6. 213 10. ἐντεῦθεν kausal. — 13 σκεύη ἅγια. Wir denken an σκεῦος ἐκλογῆς AG. 9 15. — 15 οὐ χρυσόν, οὐκ ἄργυρον. Vgl. AG. 20 30 (1. Kor. 3 12). — 17 R μέλλοντας, Bo μέλλεις πάντας, Ja μέλλ<εις τοὺς παρ>όντας. Letztere Konjektur billigt auch Bo. Sie paßt am besten. — ἐπιστρέφειν wird wie im N. T. meist intransitiv gebraucht z. B. 172 1. 190 23. A. An. 40, 13, hier transitiv wie Lk. 1 16. 17. — 19 R

---

bei Philo, s. Bousset, Religion des Judentums, S. 345. — Vorsehung: stoischer Begriff. — 21 S. 434] dem Sehenden: Visionsempfänger (c. 19), oder proleptisch zu fassen (was in den A. J. nicht auffällig wäre). — weinte kleinmütig] besser ὁλοψύχως (Aa II 2, p. XXXVI): „aus tiefster Seele". — Jetzt gerät selbst der Apostel in die größte Anfechtung, so daß er in dem ihm zu teil gewordenen Gesicht (ὅραμα, cf. c. 18) eine Teufelslist sieht (τέχνης vgl. c. 108 und sachlich Eph. 6 11). — frohlocken (χορεῦσαι) .... tanzen (ὀρχεῖσθαι) vgl. c. 95 (p. 198 3). — Der Name (Jesu) angerufen z. B. auch A. Pe. 19. 21; Mitleid (ἔλεος) vgl. c. 41. 52. 81 (hier recht ausgedehnt). 108; auch A. An.

22 „die Stadt Ephesus" (vgl. Z. 45; pleonastisch) nimmt an, daß Lykomedes tot ist, Johannes hat ihn schon vorher als ἄπνους bezeichnet, nachher (c. 24, cf. 23 Ende) wird er wirklich erweckt. — Christus (=Gott) als Arzt, auch c. 108, s. o. 251 (zu 2. Clem. 9, 7); ferner Jesusspruch s. Apokr. S. 10 28 (rechts). A. Tho. 37. 143. Acta Phil. 41. Acta SS. Maximae etc. 5 (Anal. Bolland IX, 1890, p. 114 29); vgl. oben S. 405 zu A. Pe. 1. — Jesus ... Herrn des Alls; bezeichnend für den Modalismus des Verf. — Z. 27 f. Charakteristisch die Einführung des Citats; autoritative Bücher kennt der Verf. nicht. — Der folgende Satz kehrt A. Tho. 50 wieder, sowie in späten (koptischen) A. An. (Guidi im Giornale della Soc. asiatica ital. II, 1888, p. 24 f.). — Wege: Inbegriff der religiösen und moralischen Anforderungen, vgl. Didache 6, 1. — Zur Auferweckungsformel vgl. AG. 9 40. 3 6. Verwendung des Namens Jesu zu allerhand Wunderzwecken vgl. W. Heit-

ἄριστον, Bo gibt verschiedene Verbesserungsversuche, ἄψευστον nehme ich an. — 23. 25 ff. Zur Anrede an die Kleopatra vgl. Röm. 8 38 f. — 28 κοσμοκράτορος vgl. Eph. 6 12. Joh. 12 31. — 29 ὑπερηφανία Mc. 7 22 Uebermut, Hochmut, Hoffart; vom Satan hier gebraucht, während der Herr ἀνυπερήφανος genannt wird 206 11 oder 164 14 und 177 9 τὰ ἀνυπερήφανα σπλάγχνα. — 30 R θλίψεις ψυχὰς δυναμένας, Bo θλῖψις ψυχαῖς δυναμέναις. — 33 R ἀναστήσεις δέ μου δι' ἡμερῶν ἑπτά, ἡ πόλις ... Die ohne Zweifel vorhandene Lücke sucht Ja auszufüllen durch Einschiebung hinter μου: τὸν ἄνδρα · 'Αναστάσης δὲ αὐτῆς ... Diese Erklärung paßt nicht. Denn Kleopatra weiß gar nichts vom Ausgange des Lykomedes (vgl. c. 20, 21), kann also nicht sagen: ἀναστήσεις. Dann fragt sie nach ihm und ist über das, was sie vernimmt, ganz bestürzt. Die Worte δι' ἡμερῶν ἑπτά gehören, wie auch R interpungirt, zum Vorhergehenden, sie weisen hin auf c. 19 p. 161 14. Der Sinn muß der sein: „Als sie aufstand, die da 7 Tage gelähmt gewesen war, geriet die Stadt E. in Aufregung über ..." Die Stelle ist etwa so zu verbessern: ἀναστάσης δὲ αὐτῆς κατακειμένης ἀθεραπεύτου δι' ἡ. ἑ. ... — 34 παραδόξῳ Lk. 5 26 ähnlich A. An. p. 44 30. — p. 164 8 R παρεστῶσα, Bo παρεστῶτα. — 24. 9 R αὐτὴ ἕνεκα Bo αὐτῆς. — 11 τοῖς ὀδοῦσιν ἔτριζε vgl. Mc. 9 18 τρίζει τοὺς ὀδόντας. — 11 τοὺς ὀφθαλμοὺς καμμύουσα. Vgl. Mc. 13 15. AG. 28 27. — 14 σπλάγχνα ἀνυπερήφανα p. 177 9, ἀν. auch 206 11. Gegenteil 163 29. εὔσπλαγχνος 168 14. ἀνυπερήφανος Ephraem Syr. adv. Basil. epist. 26 (III 414 A. vgl. 425 D). — 14 ἐκστᾶσαν vgl. 161 33. — 16 R Κλεοπάτραν ἐκβοῶσα τὴν ψυχήν, Ja Κλεοπάτρας ἐκβοῶσαν τ. ψ. — 17 μανία jede heftige, leidenschaftliche Gemütsbewegung, hier Seelenschmerz. — R ὅτι, Bo del. — 20 κλινίδιον kleines Bett, Tragbett, so Lk. 5 19. 24, sonst dafür κλίνη, κράββατος (vgl. 168 8). — 22 διὰ τὸν παρεστῶτα ὄχλον ... εἶπον Za vergleicht Joh. 11 42 (περιεστῶτα). —

25. 33 τῶν ποδῶν ἁπτομένη 161 30. — p. 165 2 μένειν πρός τινα. Vgl. ἐμμένειν εἴς τι 202 27—203 1. — ἀσκανδάλιστοι 191 1. A. An. p. 41 26. Vgl. 178 33. 182 14. —

26. 4 Συνῆλθον, Bo συνῆλθεν. — 7 ἐσκυλμένον .. σκύλλειν N. T. (plagen) bemühen Mc. 5 35. Lk. 8 49. med. sich bemühen Lk. 7 6. Vgl. Thumb a. a. O. 219. —

---

müller, Im Namen Jesu, S. 225 f. 242 ff. — 23 Eine ähnliche Anrufung in c. 79. cf. 112. 114. — πᾶς ἄρχων vgl. c. 79: πᾶσα δύναμις ἀρχοντική, c. 114: ἄρχοντες, dagegen Z. 40 τοῦ ἄρχοντος (entsprechend vorangehendem τοῦ κοσμοκράτορος) vgl. Phil.-Evang. (Apokr. S. 41 3). — ἄβυσσος (im Tartarus A. Tho. 52) vgl. Röm. 10 7. (Lk. 8 31.) Offb. 9 1 u. ö. 1. Clem. 20, 5. 59, 3. Brf. an Diognet 7, 2. — der Toten Auferstehung und das Sehen der Blinden paßt schlecht in den Zusammenhang, mit ersterem ist vielleicht noch an den Ort gedacht, doch sind derartige inkoncinne Häufungen bei diesem Autor gängig. — Der Anrufung, die mit der Auferweckungsformel abschließt, geht (in c. 22) ein Gebet mit Selbstgespräch am Schluß vorher, das jene Formel schon enthält. Das ganze Schematische des Vorgangs tritt an der Antwort der Auferweckten (Z. 43 cf. c. 52) hervor. Gebet und Anrufung der Verstorbenen vor der Auferweckung auch c. 51 f. (einfacher) 79 f. 82 f. (Gebet ohne die Anrufung c. 75, nur die letztere 24. 47). — S. 435] in dein anderes Gemach; wie Lykomedes dahin gekommen ist, ist vorher nicht gesagt. — 24 knirschte m. d. Z.; Mc. 9 18 Zeichen der Besessenheit, Evang. Nicod. 5 des Zornes. — das vollkommene ... Erbarmen, vgl. A. Tho. 48. — preise Gottes Namen, vgl. c. 79. Offb. 15 4. — Toten Tote, vgl. c. 29 Ende. Mt. 8 22. Lk. 9 60. A. Pe. 40 (Apokr. S. 422 18). — Z. 23 f. vgl. c. 19. A. Pe. 10.

25 Die Gegenwart des Apostels (und seiner Begleiter) sichert die faktische Bekehrung der Neugewonnenen, vgl. noch c. 46. 58. A. An. 12. Wie not sie im vorliegenden Falle tat, zeigt gleich die folgende Geschichte (c. 27). — 26 predigte (ὁμιλεῖν), cf. c. 93 (Apokr. S. 452 27). 107. 111; A. An. 2; AG. 20 11 (7 u. ö. διαλέγεσθαι, A. J. 70: λόγους ποιουμένου); ὁμιλία Ign. an Polyk. 5, 1. A. J. 46. — Maler; vgl. meine Altchristl. Malerei S. 287 A. 4. — Apostel Christi; die

12 ἐγγίσας. Häufiger intransſ. wie immer N. T., hier transſ., zu ergänzen αὐτόν (scil. τὸν ζωγράφον). Das Hauptverbum fehlt, es sei denn daß 14 hinter ἀπόστολος die Interpunktion, hinter συνῆν die Worte δὲ ὁ Λυκομήδης als versehentlich wiederholt gestrichen würden. — συνῆν .. εὐωχούμενος vgl. 203 8. — 15 ἐπὶ πλεῖον, Bo ἔτι? Aber ἐπὶ πλεῖον steht adverbial oft z. B. AG. 4 17. 20 9. 24 4. 2. Tim. 2 16 usw. —

27. 17 Ὁ οὖν ζωγράφος bis 166 12 .. ἡ εἰκών .. vorgelesen auf der II. Nic. Synode Act. Conc. XIX. Paris 1644, p. 378 f. — 24 Σ ἢ ἡμᾶς κρύπτεις; Thi supple τι an nos celas aliquid? R τί τοίνον αὐτὸ κρύπτεις; diese Lesart habe ich mit Hi aufgenommen. Auch im folgenden scheint R die bessere zu bieten. Σ καὶ ταῦτα λέγων καὶ παίζων μετ' αὐτοῦ εἴσεισιν εἰς τ. κ. R Ταῦτα δὲ λέγων αὐτῷ συνεισῆλθεν αὐτῷ εἰς τ. κ. Man versteht den Ausdruck παίζων bei dieser ernsten Angelegenheit nicht. — 26 Σ παρακειμένους, R παρακειμένην. Die Zugehörigkeit zu λύχνους ist notwendig. Dagegen hatte schon Thi statt βωμοὺς vorgeschlagen βωμόν, was R bietet. — Heidnischer, hellenischer Brauch ist es, wie hier Lykomedes den Johannes verehrt, dem er, trotzdem er durch ihn zum einigen Gotte geführt ist, göttliche Verehrung erweist (vgl. 166 2 ff.). Der Altar — es ist hier an einen beweglichen, tragbaren Hausaltar zu denken — war in der Regel so aufgestellt, daß das Bild der Gottheit, der auf ihm geopfert werden sollte, auf ihn hinblicken konnte. Auf oder neben dem Altare standen unter anderem kostbaren Geräte Leuchter. Nie fehlte es an Blumen- oder Laubschmuck. „Zweig und Kranz erscheint als ein Zeichen der heiligen Weihe des Gegenstandes, an welchem er sich befindet.“ Bekränzt wurden Altar, Geräte, Götterbild p. 172 16; so trug auch des Phidias Zeus in Olympia auf dem Haupte den Olivenkranz. Auch als Schmuck und Auszeichnung des Mannes, z. B. des Siegers in den Wettkämpfen vgl. p. 183 19., diente der Kranz bei heiteren und ernsten Veranlassungen. Vgl. u. die Worte des Johannes Monachus ὥσπερ καὶ οἱ Ἕλληνες τὰ εἴδωλα. Vgl. Bötticher, Baumkultus der Hellenen. Guhl und Koner, Leben der Griechen und Römer p. 43, 58, 64, 228, 372. Baumeister, Denkmäler des klass. Altertums I 55 ff. unter „Altar“ II 795 unter „Kränze“ 816 f. unter „Leuchter“. — p. 166 2 ὁ θεός .. Wegen des falschen Artikels beim Prädikatsnomen schlägt Bo vor: ὅτι θεός. Am besten scheint ὁ zu streichen, was hinter ἀπεκρίνατο leicht Eingang finden konnte. — 3 εἴ γε si quidem wenn denn, vorausgesetzt daß, da ja, wenn anders (Luther). Vgl. Eph. 3 2. 4 21. Kol. 1 23. — 6 ὁδηγὸν das Bild vom Wegweiser, Führer = Lehrer ist biblisch: ὁδηγὸς τῶν τυφλῶν Röm. 2 19. Mt. 15 14. 23 16. 24. Johannes ist hier ein ἀγαθὸς ὁ. — 28 8 παίζεις με. παίζειν (1. Kor. 10 7) spielen, hier = ἐμπαίζειν τινί 167 17 verspotten, im spätern Griechisch findet sich τινα und τι. — 9 τὸν κύριόν σου Σ, ὑπὲρ τὸν κ. σ. Y, 1 (Anastasius) super. So schreiben Thi, Za, Li. Za: Man möchte lieber μου. Er verweist auf Jes. 53 2, wo der Messias als häßlich hingestellt wird. Aber in der Drusianageschichte ist er ein schöner Jüngling 186 14 vgl. 193 25. Bo verweist diese Konjektur, ebenso die Lesart R προσηνής (mild, freundlich, wohlwollend), die Hi vorzieht, nimmt an, daß etwas ausgefallen ist, oder schlägt, selbst bedenklich (??), Umstellung vor τὸν κύριόν σου hinter τέκνον 8 als Apposition zu με. Aber Johannes ist gar nicht des Lyko-

---

Bezeichnung nur hier und c. 57. — S. 436] Glückseligen (τῷ μακαρίῳ), vom Apostel, vgl. 57. 74. 81. 111. A. An. 12 (μακαριώτατε, zweimal s. dort), dazu Apokr. S. 471—473. A. Tho. 167 (Aa II 2, p. 281 17); von Bischöfen z. B. Mart. Polyc. 1. Vgl. auch für den Gebrauch in der Anrede die Stellen bei Za G.K. I 31 Anm.

27 Bild; man erinnert sich der Aufstellung von Bildern Christi und griechischer Weisen durch die Karpokratianer sowie den Kaiser Alexander Severus († 235) in seinem Betgemach. — eines alten Mannes (πρεσβύτου); in diesem Lebensalter wurde also Johannes vorgestellt, der als „Vater“ angeredet wird und seinerseits mit „Kind“ anredet (c. 27 f.; andere Fälle s. Za NkZ 1899, S. 198 A. 4. Forschungen VI 200 A. 4). — Menschen ... Götter; hellenisch. Vgl. auch Joh. 10 34 f. AG. 14 11. — 28 Z. 23 Diese Reminiscenz an den alttestam. Sprach-

medes κύριος. In der Uebersetzung des Longolius fehlen die Worte. — πῶς με πείθεις . . ., R πῶς τοίνυν πείσεις με ὅτι ὁμοία μου ὑπάρχει ἡ εἰκὼν αὕτη; Hi vgl. 165 24. — 11 ἀτενίσας vgl. A. An. p. 25 27. — 12 Hinter εἰκὼν schließt Σ mit den Worten κακῶς δὲ τοῦτο διεπράξω. Vgl. 167 6. — 13 με Bo ἐμὲ. — 15 ἀπορῆσαι, Bo ergänzt μὴ νομίσῃς, besser aber: ἀπορήσει αὐτὸς oder ἀπορῆσαι ἂν αὐτός er wird in Verlegenheit sein mit den dir verliehenen F. Aehnlich Hi ἀπορήσαι ἂν . . — 16 σανίδων — σανίς Brett, Plur. Tafeln. Hi γραφίδων (Pinsel). — καὶ τόπου καὶ πόλις die richtige Erklärung ist noch nicht geglückt. Unter Hinweis auf 21 ändert Bo nicht übel τόπου in τύπου, muß dann das in κόλλης (Leim) geänderte π. voranstellen, hat selbst Bedenken (? ?) Hi schreibt τύπου καὶ πάλης (Kohlenstaub). Ich behielt τόπου bei, änderte πόλις in πύλης, ohne zu glauben, damit sicher das Rechte getroffen zu haben. c. 26 verschaffte Lykomedes dem Maler τόπον καὶ πύλην Gelegenheit und Zugang, sodaß er den Apostel malen konnte. Das wirkliche Seelenbild des Johannes aber zu malen, dazu fehlt ihm τόπος καὶ πύλη. — Zwischen σχήματος und μορφῆς ergänze ich mit Bo καὶ entsprechend 20. μορφή Gestalt, σχῆμα Haltung, Geberde vgl. Phil. 2 7. — 29. 20 εἴδη. εἶδος Ansehn, Aussehn, Form. διαθέσεις. διάθεσις Darstellung, Anordnung, dann passivisch Zustand, Verfassung, besonders Gemütszustand, Gesinnung Plat. Phil. 11 d (καὶ ἕξις ψυχῆς). leg. VII 791 a. 202 18. A. An. p. 42 1. 43 28 (διατεθῆναι vom Seelenzustande des Stratokles). τύπος Eindruck, Form, Abbild. οὐ γὰρ τοῖς πίναξι τὰ σαρκικὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων διὰ χρωμάτων ἐπιμελὲς ἡμῖν ἐντυποῦν, ὅτι οὐ χρῄζομεν τούτων, ἀλλὰ τὴν πολιτείαν αὐτῶν δι' ἀρετῆς ἐκμιμεῖσθαι. Dieser Satz des Amphilochius von Ikonium bildete ein Argument auf der bilderfeindlichen Synode zu Konstantinopel im J. 754. Vollständige Akten derselben haben wir nicht; aber in der 6. Sitzung des 7. allgemeinen Konzils (II. Nicän.) gelangte ihr sehr umfangreicher ὅρος (Beschluß), mit einer ausführlichen Widerlegung zu einer Schrift in 6 Tomis vereinigt, zur Verlesung. Die Sätze des ὅρος las Bischof Gregor von Neocäsarea vor. Act. Conc. Paris 1644 tom XIX. Dem eben angeführten Citate p. 508. füge ich noch einige hinzu, die für unsere Stelle von Bedeutung sind: Actio VI tom. V. p. 508. Γρηγόριος ἐπίσκοπος ἀνέγνω. Ὁμοίως δὲ καὶ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος ἐν τοῖς αὐτοῦ ἔπεσι λέγει. ὕβρις πίστιν ἔχει ἐν χρώμασι καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ. ἡ μὲν γὰρ ἐν χρώμασι εὐχερῶς ἐκπλύνεται. ἡ δὲ ἐν τῷ βάθει τοῦ νοὸς ἐκείνη ἐμοὶ προσφιλής. Ἐπιφάνιος διάκονος ἀνέγνω.

Ὕβρις πίστιν ἔχειν ἐν χρώμασι, μὴ κραδίῃσι.

Ῥεῖα κεν ἔκπλυτ' ἔοι. βένθος ἔμοιγε φίλον.

p. 505. Γρ. ἐ. ἀ. Ἰωάννης δὲ Χρυσόστομος διδάσκει οὕτως · ἡμεῖς διὰ τῶν γραφῶν τῆς τῶν ἁγίων ἀπολαύομεν παρουσίας, οὐχὶ τῶν σωμάτων αὐτῶν, ἀλλὰ τῶν ψυχῶν τὰς εἰκόνας ἔχοντας. τὰ γὰρ παρ' αὐτῶν εἰρημένα τῶν ψυχῶν αὐτῶν εἰκόνες εἰσί. p. 516. Γρ. ἐ. ἀ. Συνῳδὰ δὲ τούτοις καὶ Θεόδοτος Ἀγκύρας... διδάσκει οὕτως. τὰς τῶν ἁγίων ἰδέας οὐκ ἐν εἰκόσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἀναμορφοῦν παρειλήφαμεν, ἀλλὰ τὰς τούτων ἀρετὰς...... Besonders an Theodots Worte schließt sich eng an das 8. Anathema des ὅρος: Actio VI tom. VI. Γρ. ἐπ. ἀ. Εἴ τις τὰς τῶν ἁπάντων ἁγίων ἰδέας ἐν εἰκόσιν ἀψύχοις καὶ ἀναύδοις ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἀναζηλοῦν ἐπιτηδεύοι, μηδεμίαν ὄνησιν φερούσας — ματαία γάρ ἐστιν ἡ ἐπίνοια καὶ διαβολικῆς μεθοδείας εὕρεσις — καὶ οὐχὶ δὲ μᾶλλον τὰς τούτων ἀρετὰς διὰ τῶν ἐν γραφαῖς περὶ αὐτῶν δηλουμένων οἱόν τινας ἐμψύχους εἰκόνας ἐν ἑαυτῷ ἀναζωγραφεῖ καὶ πρὸς τὸν ὅμοιον αὐτοῖς ἐκ τούτου διεγείρεται ζῆλον, καθὼς οἱ ἔνθεοι ἡμῶν ἔφησαν πατέρες, ἀνάθεμα. Das ist genau dasselbe Urteil, wie es

---

gebrauch, von dem sonst in den Akten nichts durchblickt, stammt aus der gemeinchristlichen Redeweise (vgl. 1. Clem. 58, 2 pa 64 31). — Z. 24 meines Leibes; dessen Minderwertigkeit in dieser Gegenüberstellung („nicht mir") gemäß der vom Verf. vertretenen asketischen Richtung gebührend durchblickt. Deutlicher A. An. 7 Ende: dem Bösen verwandt. — Jesus also eigentlich der Maler (im übertragenen Sinne). Die von ihm verliehenen Farben sind die etwa nach Analogie von Gal. 5 22 f. aufgeführten religiösen Tugenden, deren selbständige Verwendung zu gleichem Zwecke dem Lykomedes (durch Vermittlung des Apostels) freisteht. Durch die ent-

hier Johannes dem Lykomedes gegenüber fällt. Bekanntlich wurde es ja von der II. Nic. Synode verworfen, die Belegstellen teils als unecht erklärt teils anders aufgefaßt. Vgl. Apokr. S. 424 f. Es erscheint angebracht, an dieser Stelle die betreffenden Verhandlungen im Zusammenhange zu geben. Nach Erledigung dreier anderer Stellen werden die beiden Fragmente unserer Akten vom Diakonen Epiphanius verlesen XIX, 378: ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων. ὁ οὖν ζωγράφος . . . und (ἔτι ὁ αὐτὸς ἀνέγνω ἐκ τῆς αὐτῆς βίβλου) XIX. 379 ff. ποτὲ βουλόμενος . . . Dann heißt es weiter p. 382. Ταράσιος ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης εἶπε. θεωρησώμεθα ὅλον τὸ σύγγραμμα τοῦτο, *ἐναντίον* ἐστὶ τῷ *εὐαγγελίῳ*. Ἡ ἁγία σύνοδος εἶπε · ναὶ δέσποτα · καὶ *δόκησιν* τὴν *ἐνανθρώπησιν* λέγει. Ταράσιος ὁ ἁ. π. εἶπεν. ἐν ταῖς περιόδοις ταύταις ἐγράφη, ὅτι *οὔτε ἤσθιεν* (c. 93?) *οὔτε ἔπινεν* (?) *οὔτε ποσὶ τὴν γῆν ἐπάτει* (c. 93. p. 197 5 ff.), τὰ παρόμοια τῶν φαντασιαστῶν. ἀλλ' ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται περὶ τοῦ Χριστοῦ, ὅτι καὶ ἔφαγε καὶ ἔπιε καὶ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ἔλεγον · ἰδοὺ ἀνὴρ φάγος καὶ οἰνοπότης (Mt. 11 19). Καὶ εἰ καθὼς ἐμυθεύσαντο, ὅτι τὴν γῆν οὐκ ἐπάτει, πῶς γέγραπται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, ὁ Ἰησοῦς κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ἐκάθισε παρὰ τὸ φρέαρ (Joh. 4 6); Κωνσταντῖνος ὁ ὁσιώτατος ἐπίσκοπος Κωνσταντίας τῆς Κύπρου εἶπεν · αὕτη ἡ βίβλος ἐστὶν ἡ συνιστῶσα τὸν ψευδοσύλλογον ἐκεῖνον. Ταράσιος ὁ ἁ. π. εἶπε · γέλωτος ἄξιά εἰσι ταῦτα. Θεόδωρος ὁ θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος Κατάνης εἶπεν · ἰδὲ ἡ βίβλος ἡ καταστρέψασα τὸν στολισμὸν τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας. Εὐθύμιος ὁ ὁσ. ἐπ. Σάρδεων εἶπεν· ἔπρεπε τῇ παρασυναγωγῇ ἐκείνῃ ἔχειν τὴν βίβλον ταύτην εἰς μαρτυρίαν. Κωνσταντῖνος ὁ. ὁσ. ἐ. Κ. τ. Κ. εἶπεν· ὢ τῆς βλασφημίας, ὅτι ἐνταῦθα (p. 199 10 ff.) τὸν *Ἰωάννην* τὸν ἀπόστολον *ἐν τῷ ὄρει τῶν ἐλαιῶν* λέγει *πεφυγέναι εἰς τὸ σπήλαιον κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ σταυροῦ*. τὸ δὲ εὐαγγέλιον (Joh. 18 19) μαρτυρεῖ, ὅτι συνεισῆλθεν αὐτῷ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ Καϊάφα, καὶ ὅτι (p. 383) παρειστήκει τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μετὰ τῆς ἁγίας αὐτοῦ μητρός. Ἡ ἁγία σύνοδος εἶπε · πᾶσα αἵρεσις ἐν τῇ βίβλῳ ταύτῃ ἀποκρέμαται. Ταράσιος ὁ ἁ. π. εἶπεν · αἱ αἱ ἀπὸ ποίων βίβλων αἱρετικῶν τὴν αἵρεσιν αὐτῶν συνιστάνουσιν. Γρηγόριος ὁ ὁσ. ἐ. Νεοκαισαρείας εἶπε · τοῦτο τὸ βιβλίον παντὸς μιασμοῦ καὶ ἀτιμίας ἐστὶν ἄξιον. καὶ προσήνεγκαν ἐξ αὐτοῦ μαρτυρίαν κατὰ τῶν εἰκόνων τὰ περὶ τοῦ Λυκομήδους γεγραμμένα. Ἰωάννης δὲ εὐλαβέστατος μοναχὸς καὶ τοποτηρητὴς τῶν ἀνατολικῶν ἀρχιερέων εἶπεν · εἰσφέρει (c. 27) τὸν Λυκομήδην *στεφανοῦντα* τὴν *εἰκόνα τοῦ ἀποστόλου*, ὥσπερ καὶ οἱ Ἕλληνες τὰ εἴδωλα. Βασίλειος ὁ ὁσ. ἐπ. Ἀγκύρας εἶπε · μὴ γένοιτο, ὅτι ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ θεολόγος ἐναντίον τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ ἐφθέγξατο. Ταράσιος ὁ ἁγ. π. εἶπεν · αἱ προαναγνωσθεῖσαι ἔννοιαί εἰσι τοῦ εὐαγγελίου; Ἡ ἁγία σύνοδος εἶπε · μὴ γένοιτο. οὔτε τὰ προαναγνωσθέντα δεχόμεθα οὔτε τὰ ἔσχατα τοῦ Λυκομήδους. Ταράσιος ὁ ἁ. π. εἶπεν · ὁ δεχόμενος τὰ δεύτερα τὰ περὶ τοῦ Λυκομήδους δέχεται καὶ τὰ πρῶτα, καθ' ὃν τρόπον καὶ τὸ ψευδοσύλλογον ἐκεῖνο. Ἡ ἁ. σ. εἶπεν · ἀνάθεμα αὐτῷ ἐκ τοῦ πρώτου γράμματος ἕως τοῦ ἐσχάτου. Ἰωάννης ὁ εὐλ. μ., πρεσβύτερος καὶ τ. τ. ἁ. πατριαρχῶν, εἶπεν · ἰδοὺ μακάριοι πατέρες, ἀποδέδεκται σαφῶς, ὅτι οἱ (p. 384.) προστάται τῆς χριστιανοκατηγορικῆς αἱρέσεως ἀληθῶς κοινωνοὶ καὶ μέτοχοί εἰσι Ναβουχοδονόσορ, ἔτι μὴν καὶ τῶν Σαμαρειτῶν, ἔτι λοιπὸν Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων, πρός τε τούτοις καὶ τῶν ἀθέων καὶ ἐπαράτων Μανιχαίων, ὧν τὴν μαρτυρίαν προήγαγον. τὴν γὰρ φαντασίαν δοκούντων τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ λόγου εἰσὶ ταῦτα. ἀλλ' εἴη αὐτοῖς ἀνάθεμα σὺν τοῖς γράμμασιν αὐτῶν. Ἡ. ἁ. σ. εἶπεν· ἀνάθεμα. Πετρωνᾶς ὁ μεγαλοπρεπέστατος πατρίκιος εἶπεν· εἰ κελεύεις δέσποτα ἐρωτήσωμεν τὸν τοῦ Ἀμορίου καὶ τὸν Νεοκαισαρείας, εἰ ἀνεγνώσθησαν τὰ βιβλία εἰς τὸν ψευδοσύλλογον ἐκεῖνον. Γρηγόριος ὁ Νεοκαισαρείας καὶ Θεοδόσιος τοῦ Ἀμορίου ἐρωτηθέντες εἶπον· μὴ ὁ θεός. ἐκεῖ βίβλος οὐκ ἐφάνη, ἀλλὰ διὰ ψευδοπιττακίων ἐξηπάτων ἡμᾶς. Ταράσιος ὁ ἁ. ἐ. εἶπε· τῷ οἰκείῳ λογισμῷ πειθόμενοι ἐξέθεντο, ἃ ἐβούλοντο. Πετρωνᾶς ὁ μ. π. εἶπε· ἀλλὰ καὶ κατὰ βασιλικὴν ἐπικουρίαν πάντα ἐποίουν. Γρ. ὁ ὁσ. ἐ. Ν. εἶπε· πολλάκις δέσποτα εἶπον,

---

sprechende Ausübung wird zugleich eine Aufrichtung und Läuterung des ganzen Menschen (sachlich vgl. Phil. 3 19) bewirkt. — Die von dem Patriarchen Nikephorus (Anfg. des 9. Jahrh.) aufbewahrte Nachricht eines gewissen Leontius: Καλῶς οἱ

καὶ πάλιν λέγω ὅτι βίβλος ἐν μέσῳ ἡμῶν ἢ σύγγραμμα πατρικὸν οὐκ ἐφάνη, εἰ μὴ τὰ ψευδοπιττάκια προσκόμιζον. τοῦτο δὲ τὸ τοῦ Λυκομήδους καὶ τὰς ἀκοὰς ἡμῶν ἐμίανεν. Ἰωάννης ὁ θεοφιλέστατος πρεσβύτερος μ. καὶ τ. τ. ἀ. ἁ. εἶπεν· εἰ παρίσταται τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ καὶ οἰκουμενικῇ συνόδῳ, (p. 385.) γένοιτο ἀπόφασις τοῦ μηκέτι ἀπογράφεσθαί τινας τὸ μιαρὸν τοῦτο βιβλίον. Ἡ. ἁ. σ. εἶπεν· μηδεὶς ἀπογραφέσθω· μὴ τοῦτο δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ πυρὶ αὐτὸ ἄξιον κρίνομεν ἀποδίδοσθαι. Πέτρος ὁ εὐλαβέστατος ἀναγνώστης ἀνέγνω. Τοῦ ἁγίου Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου Ἰκονίου περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς. οὗ ἡ ἀρχή. Δίκαιον δὲ ἡγησάμεθα πᾶσαν αὐτῶν γυμνῶσαι τὴν ἀσέβειαν καὶ δημοσιεῦσαι αὐτῶν τὴν πλάνην. ἐπειδὴ καὶ βιβλία τινὰ προβάλλονται ἐ π ι γ ρ α φ ὰ ς ἔχοντα τῶν ἀ π ο σ τ ό λ ω ν, δι' ὧν ἁπλουστέρους ἐξαπατῶσι. Καὶ μετ' ὀλίγα. δείξομεν γὰρ τὰ βιβλία ταῦτα, ἃ προφέρουσιν ἡμῖν οἱ ἀποστάται τῆς ἐκκλησίας, ο ὐ χ ὶ τ ῶ ν ἀ π ο σ τ ό λ ω ν π ρ ά ξ ε ι ς, ἀλλὰ δαιμόνων συγγράμματα. καὶ μεθ' ἕτερα· ταῦτα μὲν ὁ ἀπόστολος Ἰωάννης οὐκ ἂν εἶπεν ὁ γράψας ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Joh. 19 26), ὅτι ὁ κύριος ἀπὸ τοῦ σταυροῦ λέγει· ἰδοὺ ὁ υἱός σου ὡς καὶ ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης λαβεῖν τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὴν Μαρίαν εἰς τὰ ἴδια. πῶς ἐνταῦθα (vgl. p. 199 10 ff.) λέγει μ ὴ π α ρ ε ῖ ν α ι; ἀλλ' οὐδὲν ξένον. ὥσπερ γὰρ ὁ κύριος ἀλήθειά ἐστιν, οὕτως ὁ διάβολος ψεύστης τυγχάνει. ἐκεῖνος γὰρ ψεύστης ἐστὶ καὶ πατὴρ αὐτοῦ. καὶ ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ ψεύδους. Ταράσιος ὁ ἁ. π. εἶπεν· ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ ἅγιος Ἀμφιλόχιος μέγας ἐστί, καὶ ἀκούσωμεν, τί λέγει περὶ τῶν περιόδων τούτων τῶν ψευδωνύμων. διὸ οὐ δεῖ πείθεσθαι ἡμᾶς τῇ ἐπιγραφῇ αὐτῶν. (p. 386.) Βασίλειος ὁ. ὁσ. ἐ Ἀ. εἶπε· πλεῖον τούτου τοῦ ἀσεβοῦς συγγράμματος ἄλλο τι τῷ ἁγίῳ εὐαγγελίῳ οὐ μάχεται. εἰκότως οὖν καὶ περὶ τῶν εἰκόνων τὴν ἐναντίαν δόξαν ἔχει. Ὁ ἁγ. π. εἶπε· σαφῶς ὁ πατὴρ θριαμβεύει τὴν αἰσχύνην καὶ τὴν φλυαρίαν τῆσδε τῆς βίβλου. Ἡ ἁ. σ. εἶπε· ναὶ δέσποτα. Καὶ τὰ λοιπά...... Vgl. Apokr. S. 351. — 22 ff. Die Tugenden als τῶν χρωμάτων χορός: πίστις εἰς θεόν vgl. Kol. 2 5. γνῶσις vgl. 1. Kor. 12 8. εὐλάβεια Ehrfurcht, Gottesfurcht Hebr. 12 28 (Adjektivum εὐλαβής Lk. 2 25 und AG. öfter). φιλία gemeint die neutestamentliche ἀγάπη Eph. 4 16. κοινωνία Gemeinschaft 1. Joh. 1 3. πρᾳότης Sanftmut 1. Kor. 4 21 (Adj. Mt. 5 5). χρηστότης Güte. Röm. 3 12. φιλαδελφία „brüderliche Liebe“ (Luther) der christlichen Glaubensgenossen Röm. 12 10 und öfter. ἁγνεία Keuschheit 1. Tim. 4 12, 5 2. εἰλικρίνεια Reinheit, Lauterkeit 1. Kor. 5 8, 2. Kor. 1 12, 2 17. Vgl. A. An. p. 41 24. ἀταραξία ist kein neutest. Ausdruck; Leidenschaftslosigkeit, Unerschütterlichkeit vgl. A. An. p. 44 29. Von ἀφοβία und ἀλυπία finden sich im N. T. die Adj. ἄφοβος z. B. Phil. 1 14, ἄλυπος Phil. 2 28. σεμνότης Ernst, Würde, Ehrbarkeit 1. Tim. 2 2. 3 4. Tit. 2 7. — 27 ὁμαλίζειν gleich — eben machen, beruhigen. Vgl. 183 24. — πληγὰς auch gebraucht von den Schicksalsschlägen Offb. 9 20. 11 6 u. öfter. — 28 πειρωμένας, Hi κειρομένας Bo σπειρομένας? διασπειρομένας? σπειρομένας τρίχας die zerstreuten = die wirren Haare. — p. 167 1 Für παιδεύων macht Bo andre Vorschläge: ἐπιδεύων benetzend, φαιδρύνων erhellend, reinigend. Doch ist, wie auch Hi meint, παιδεύων haltbar: bildend, erziehend, daß die Augen recht sehen. — 2 ἐκκόπτων ausschneidend im chirurgischen Sinne, vernichtend, hier verstümmelnd. Vgl. 162 12. 213 7, zur Sache auch noch 212 9, in beiden letzteren Stellen ist von der Impotenz des Johannes die Rede. Dagegen tadelt dieser 178 5 f. die Selbstverstümmelung. — 3 καὶ ἁπλῶς, zusammenfassend wie 201 22, 202 18. — Vor καὶ μίξις ist ein Substantivum ausgefallen, nach Bo ἄθροισις, nach Hi εὐπορία, vielleicht συναγωγή vgl. 165 4 συνῆλθεν — συναγωγή. — 4 ἄξεστον ungeglättet, rauh. Das gibt keinen rechten Sinn. Bo ἄτρεστον, Hi ἄσειστον. Beide Ausdrücke sind passend, fast gleichbedeutend. στερεόμορφος findet sich sonst nicht, στερεός 173 14. — 5 καθιστάναι, geleiten wie AG. 17 15. — 30. 8 f. Καὶ κελεύσας — ἡτοιμάζετο δὲ. Entweder fehlt ein Verbum hinter πρεσβυτέρας oder δὲ ist zu streichen nebst (165 14) dem Komma hinter πρ.; ἑτοιμάζεσθαι ist medial. κελεύειν τινὶ bei spätern 197 14.

ζώγραφοι μίαν εἰκόνα τοῦ κυρίου γράφειν οὐ μεμαθήκασι entstammt nicht den A. J. (Sch S. 41 f.), erinnert aber in ihrer Begründung an die oben S. 358. 451 angeführte „traditio“ bei Origenes.

80 Die alten Weiber (πρεσβυτέρας, πρεσβυτίδων, γραίας, c. 82 πρεσβυτίδας),

Mt. 15 35 (cod. Sin. παραγγελίας) Diod. Sic. XIX 17. — διακονεῖν τινι jemandem dienen wie Phil. 13. — 11 Bo <πρὸς> τὸν 'I. richtig ergänzt. — 13 Dem τινὰς δὲ muß ein τινὰς μὲν ... voraufgehen, wegen 15 denkt Bo an ἀτονούσας, oder man denkt an ἀσθενούσας vgl. 16. Lk. 4 40. παραλυτικός (an einer Seite) gelähmt Mt. 4 24. — 15 ἡσυχάσας .. ein ähnlicher Vorgang 183 7. — ἀποτρίβων wohl den Schweiß. — 15 f. ἀτονία A. An. p. 38 1 = ἀσθένεια Lucian Nig. 36. Letzteres auch von sittlicher Schwäche Röm. 8 26, 2. Kor. 12 5, Hebr. 4 15. 7 28. — ἐκλύεσθαι N. T. pass. matt, verzagt werden. — 17 χρόνῳ entweder = ἐν χρόνῳ vor Zeiten, ehemals oder wie hier = σὺν χρόνῳ mit der Zeit, allmählich vgl. Lobeck Soph. Ai. 306. — 18 διδοὺς 2 Objekte: 1) χάριν 2) δωρεὰν ἔχειν με τῆς ... Acc. c. Inf. nach δίδωμι AG. 2 27. 10 40. — 18 f. ἔχειν ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) παρρησίαν Phil. 8. — 19 λέγει σιγῶν schweigend d. i. in meinem Innern, leise — von der Stimme des Herrn im Herzen des Johannes. — 22 f. εἴ τι χρήσιμον γενόμενος ändere ich in εἴς τι χρησίμους γενομένους vgl. 2. Tim. 2 14. Bo εἴς τι χρησίμων γενομένων durch solche Heilungen, die einen guten Zweck haben.

31. 26 Hinter βούλεσθε fehlt Infinitiv, Bo θεᾶσθαι oder ἰδεῖν. — 27 ἐκ νύκτωρ. Ich folge Bo ἔτι νύκτωρ. — ἀνθύπατον. Ephesus war die Hauptstadt der Provinz Asien. Mommsen, Röm. Gesch. V 303. Oestr. Arch. Inst. III (1900) vgl. c. 33. — 29 πρῶτος = sehr vornehm 186 21. — 31 τῷ 'Ιωάννῃ ὑπεσχνεῖσθαι, ich stimme Bo.s zweitem Vorschlage zu τὸν 'Ιωάννην ὑπισχνεῖσθαι. — 32 ἔχειν Bo richtig ἔχει. — τὸ δημόσιον θέατρον das öffentliche, das Staatstheater. Wir übersetzen d. lieber gar nicht; denn unter Th. können wir kein anderes verstehen, Staatstheater aber gibt einen zweideutigen Sinn. Wohl sagen wir „städtisches Th.". Das am Bergabhange gebaute mächtige Theater, das für 24 500 Zuschauer Platz hatte (Wood p. 68 ff.), öffnete sich nach Westen gegen den großen Hafen hin. Wichtige Entdeckungen verzeichnet Oestr. Arch. Inst. 1899 II. Beiblatt p. 71 ff. III. Beiblatt 37 ff. [Abbildungen von Trümmern, auch des Tempels usw., s. Illustrierte Zeitung vom 14. Mai 1903, S. 744 ff. Bericht von Hübner]. — γυμνός = 1) nackt, unbekleidet, 2) ohne Uebergewand, im Untergewande, 3) ohne Waffen. — 33 κρατεῖν gewöhnlich τινος,

---

vgl. A. Pe. 20. 21; Achelis in ZnW 1900, S. 88. 93 ff. — Verus, der Diakonenstelle versieht, auch c. 61 und im Schlußabschnitt c. 111. Die Identität mit Burrhus (Birrhus?) der Ignatiusbriefe (Apokr. S. 432) behauptete Za (A. J. p. CLII f. Forschungen VI 204 A. 2); in einer koptisch erhaltenen Mariengeschichte (F. Robinson, Coptic apocr. Gospels, p. 37) stößt man auch auf den Namen Birrus. In einem Prochoruskodex (V) wird für die A. J. 113 p. 212 8 erwähnte Begebenheit auf das Zeugnis des Βῆρος ὁ καὶ Εὐτυχής als Johannesschülers verwiesen (Aa II 1, p. XXVIII), woraus Li (I 473) folgerte, „daß der Verf. der Hs. die gnostischen περίοδοι unter dem Namen des Veros-Eutyches — also nicht des Leucius kannte", oder doch „daß irgend eine Bearbeitung der περίοδοι unter jenem Namen im Umlaufe war"; auch cod. Barb. V 12 nennt „einen Βῆρος = Verus als den Augenzeugen und Gewährsmann" (v. Dobschütz in ThLZ 1903, Sp. 354). Daraus darf man aber nichts gegen die primäre Augenzeugenschaft des Leucius folgern, denn A. J. c. 61 wird Verus neben dem Augenzeugen (Leucius) genannt! In einem anderen Prochoruskodex (Q) wird Eutyches = Verus (oder zwei Personen?) zum Hirten eingesetzt (Aa II 1, p. 209 f.). Eutyches in den griech. Menäen s. Li I 518 f. — S. 437] in der Stille (σιγῶν): gnostischer- und Mysterienausdruck.

31 Gottes [nicht: des Herrn] Macht, vgl. Mt. 22 29 u. ö. und die Benennung Simons AG. 8 10. — der Statthalter; Name nicht genannt. Ohne hochgestellte Personen kommen die Verfasser dieser apokr. AGG. nicht aus. — Feldherr (Strateg, s. o. zu c. 19); nach A. P. ed. Schmidt (1904) S. 61 werden zu Sidon Paulus u. a. vom Strategen ins Theater geführt. — Andronikos, nach Li I 518 Sklavenname (Drusiana, Name seiner Gattin s. c. 63 ff., von Drusus; vgl. Drusilla AG. 24 24). — Zaubernamen; eine Ausführung c. 41. Es handelt sich um den Namen Jesu; vgl. v. d. Goltz, Das Gebet in d. ält. Christenheit,

hier ἐπί τινος, sodaß der Begriff der Gewalt oder Herrschaft über .. doppelt ausgedrückt ist. So faßte ich die Stelle auf, gebe jedoch den Vorzug der Erklärung Henneckes: ohne etwas in seinen Händen zu halten. Vgl. Offb. 2 1.

32. p. 168 1 f. ὑπὸ τῶν ῥημάτων τούτων κινηθεὶς. ὑπὸ auch bei sachlichen Substantiven abhängig von passiven Verben (2. Petr. 1 17) statt des üblicheren dat. instr. vgl. p. 170 9. — 3 πᾶσαι, αἱ μὲν . αἱ δὲ .. Aber die zweiten liegen doch auch in Betten! Darum lese ich πᾶσαι μὲν . αἱ δὲ .. — 4 νυσταγμός das Nicken, Schlafen. Vgl. Mt. 25 5. Vielleicht gehört vor νυσταγμῷ das καί, welches vor τῆς πόλεως steht und hier jedenfalls zu tilgen ist.

33. 8 ἐπιδημῶ komme als Fremder irgendwohin und halte mich dort auf. AG. 2 10. 17 21. ἐπιδ. Ἀθήναις Athenäus IV, 138 d. — 9 R πᾶσιν ἡμῖν καταδήλου Bo <καὶ> πᾶσιν ὑμῖν κατάδηλον richtig, nur ist καί fortzulassen. Wer ist das κοινὸν τοῦτο βουλευτήριον? Entweder ihr alle oder: der ἀνθύπατος, die 10 στρατηγοί (Andronikos, Lykomedos sind als στρ. genannt) und andere πρῶτοι? Nun nennt das Reskript des Antoninus Pius an den asiatischen Provinziallandtag [betreffs des Christentums, vgl. das vorherige des Hadrian an den Statthalter Minucius Fundanus, s. Preuschen, Analecta S. 17 f. 20 ff.] diesen τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας, und dieser fand in Ephesus statt; darum nennt der Verfasser hier alle Anwesenden mit dem Prokonsul (c. 31) an der Spitze „Staatsversammlung“. — 10 ἀπέσταλμαι οὖν ἀποστολὴν A. An. p. 44 4. 11 f. ἀντικράσεις findet sich sonst nicht, ἀντικαταλλαγάς 189 17. Plut. mor. p. 49 d. — 12 ἐπιστρέφειν trans. wie p. 163 17. 169 17. — 13 ἀπιστίᾳ κεκρατημένους vgl. A. An. p. 40 2 und Anm. — 14 ὃν κηρύσσω p. 161 13. — εὔσπλαγχνος ὢν vgl. p. 202 22. — 15 ὑμᾶς zu streichen ist nicht nötig, das erste ὑμᾶς 12 wird wieder aufgenommen. Bo vergleicht p. 162 30 f. Sehr ähnlich Jak. 5 20. ἐπιστρέψας. ἐκ πλάνης . . σώσει .. — 17 ἐν οἵῳ δὴ wir erwarten ein dem νόσοις entsprechendes Hauptwort. Bo εἴδει. — 18 Mit Bo zu ändern ἐν ποίαις νόσοις ὑπάρχουσιν (ὑπάρχετε entstanden durch ὁρᾶτε). — 18 f. Der letzte Satz des Kap. verderbt überliefert. Ich ändere ὀλυομένων in ὀλλυμένων, συναιρεθήσονται in συναρθήσονται. „Und das (nämlich τὴν τ. στρ. ἀπιστίαν ἐλέγχειν 16) ist mir jetzt nicht möglich, wenn sie zu Grunde gehen, und (darum) werden sie durch Heilungen alle (συν.) aufgerichtet werden“. — 34. 20 ἐγκατασπεῖραι 206 9. — 21 R τῷ, Ja τὸ. — 22 αἰών nicht im Sinne des οὗτος (ὁ) αἰών (gegenwärtiger Lauf der Welt), hier = Ewigkeit, τοῦτον gehört zu χρόνον. 23 R ὅς ἐστι ζυγοῦ Ja ζυγοῦ ῥοπή. Neigung, Wendepunkt der Wage (Offb. 6 5). Sonst N. T. ζυγός = Joch, auch im übertragenen Sinne z. B. Mt. 11 29 f. Ich behalte die überlieferte Lesart bei, beziehe ὅς auf das Subjekt des acc. c. inf. τοῦτον τὸν χρόνον „welche (vielmehr) eine Zeit des Joches ist“. — 24 μαραίνονται wir erwarten μαραίνεται Aa II 2, p. XXXVI. Zur Sache vgl. außer Mt. 6 19 noch Jak. 1 11. — μηδὲ ἡγεῖσθε Uebergang zum direkten Gebot (bez. Verbot), ähnlich wohl A. An. p. 44 c. 16. — 25 R ἀναπεπαῦσθαι, Bo ἀναπεπαῦσθαι. ἀναπαύεσθαι (ἀνάπαυσις) N. T. Erquickung, Ruhe Mt. 11 28. Lieblingsausdruck der Akten: 33 10 41 28 42 33 43 2 44 27 45 15. 178 10 190 6 192 7 200 24 214 1. — ἀποστερεῖν absolut wie Mc. 10 19 — ἀπ. καὶ πλεονεκτεῖν 1. Kor. 5 9—11. 6 11. — 26 R λυπῆσθε, Bo λυπεῖσθε. — R ἔχητε. Nach εἰ erwarten wir ἔχετε (Bo). — 28 Vor μακαρίζουσι ergänzt Bo <ὑμᾶς>. — 31 R παρόντες μή τις πείθεται, Bo παρόντων μή τις ἐπίθηται, παρόντων zu αὐτῶν nämlich χρημάτων. — 35. 32 R ἐν εὐμορφίᾳ besser ἐπ' εὐμορφίᾳ vgl. Xen. mem. I 2, 25. ἐπαίρεσθαι ἐπί τινι. Wer denkt bei dieser Stelle nicht an Hauffs ‚Reiters Morgenlied‘ (2—3)? — 33 ἐπαγγελίας 186 16, ἐπάγγελμα 162 31. 186 14. — Zum τέλος τῆς ἐπ. vgl. Röm. 6 21 f. — 34 ὁ δὲ μοιχείᾳ

S. 129. 295 f.

32 die ganze Stadt, vgl. c. 22. 23.

33 kein Kaufmann, vgl. Did. 12, 5 χριστέμπορος. — euern Feldherrn: Andronikus, wegen seiner ungläubigen Aeußerung c. 31. — 34 Joches; den Sterblichen von der Moira, deren Sinnbild es ist, aufgelegt (Dieterich, Abraxas S. 109). An das Joch Jesu (Mt. 11 29 f.) ist nicht gedacht. — Kinder, vgl. 68, ausführlicher A. Tho. 12. — 35 S. 438] Z. 11 ff. Eine andere Beziehung auf das

χαίρων 1. Kor. 6 9. — R νόμῳ Bo νόμος. — p. 169 1 R τεταμώρηται, Bo σὲ τιμωρεῖται. — 2 R αὐταρκις οὖσα ändere ich in ἀνταρκήσασα (oder ἀνταρκοῦσα?), ἀνταρκεῖν τινι jemandem widerstehen Plat. ep. III 317 c. — ὅπου wohin nach Verben der Bewegung wie 12. Joh. 8 21 und oft. R καντατήσεις, Bo καταντήσεις vgl. 18.—3 R ἀπόθεται, Bo ἀπόθετα. χρ. ἀπ. bei Seite gesetzte, aufbewahrte Schätze. Vgl. Plut. Caes. 35. — 5 πυρὶ φλεγόμενος A. An. 41 18. πῦρ bezeichnet das höllische Feuer vgl. c. 36, im N. T. und sonst (Hennecke, Altchristl. Malerei S. 184 A. 2). — R ἕξει Bo mit Recht ἕξεις, im ganzen Kap. 2. Person. — ὀργίλος Tit. 1 7 vgl. A. An. laud. (Anal. Boll. XIII) p. 348 19. narr. 371 3. — 6 μανιώδης A. An. p. 42 27. — ὅμοια . . . πολιτεύῃ vgl. ebenda p. 35 18 laud. 348 19. — 7 μέθυσος 1. Kor. 5 11. 6 10. — αἱρετικός Tit. 3 10 Ketzer. Der schien Bo nicht zum μέθυσος zu passen, so schlug er vor ἐμετικός = vomitor Brecher, Schlemmer Plut. Pomp. 51. Mit Hennecke halte ich an αἱρετικός fest = Zänker. Denn der Ketzer sucht Zank mit den Gläubigen, vgl. den Zusammenhang im Titusbriefe 3 8—10. Trunkenbold und Zänker aber gehören zu einander. — 7 R ἐξίσταται, Bo ἐξίστασαι. ἐξίστασθαι τῶν φρενῶν von Simon geraten, Besinnung verlieren. Eurip. Or. 1021. Iph. Aul. 136 (aktiv Bacch. 848). Isokr. V 18 u. oft ähnlich. Vgl. Pind. Ol. 7, 47. ἔξω φρενῶν; Gegensatz σύνεσις φρενῶν Nem. 7 60 vgl. 161 23. 164 14. Lk. 2 47. 8 ῥυπαρᾷ vgl. 185 4. 192 18. 213 5. A. An. p. 40 1. — 36. 9 R ἐλεφαντίνων, Bo ἐλεφαντίνῳ? Aber ἐλεφάντινος ist nur adjektivisch. ἐλέφαντι, wohinter möglicherweise ein Participium auf ων weggefallen ist — entsprechend dem χ. und τ. — 10 θεᾶσαι zur Form vgl. Lk. 16 25 ὀδυνᾶσαι. Winer, Gramm. S. 273. — ὁ δὲ μαλακαῖς . . vgl. außer Mt. 11 8 [A. Tho. 36 ausdrücklich citirt], Lk. 7 25 noch 1. Kor. 6 9 μαλακοί. — 12 R ὀφλῆσαι Ja ὠφελήσει besser als Bo ὠφελεῖ — in der Zukunft, im Jenseits. Zum Gedanken vgl. Mc. 8 36. Lk. 12 20 f. — R γινωσκέτω, Bo γίνωσκέσου? Wegen 18 καταντήσατε — ἐπιστρέψατε muß Imp. 2. Pers. stehen. Ich lese γίνωσκε τὸ . . vgl. 168 21. — 13 ἀποκεῖσθαι aufgespart sein Kol. 1 5. 2. Tim. 4 8. Hebr. 9 27. — 14 φάρμακος Offb. 22 15 (φαρμακεύς 21 8) φαρμακεία p. 172 17. — περίεργος AG. 19 19. 1. Tim. 5 13. A. An. p. 42 25 (in anderm Sinne p. 195 23). — ἅρπαξ 1. Kor. 5 10 f. — ἅρπαξ, ἀποστερητής, ἀρσενοκοίτης, κλέπτης 1. Kor. 6 9 f. — 15 R ὑπάρχοντες. Nach ὁπόσοι ist zu erwarten ὑπάρχετε. Vgl. ähnlichen Fehler p. 168 18. Oder ὑπάρχοντές <ἐστε>? — 16 πῦρ ἄσβεστον Mc. 9 43. 45. Mt. 3 12. Lk. 3 17. — 16 f. Nebeneinanderstellung von πῦρ und σκότος wie p. 214 4 A. An. p. 42 28. — 17 R βυθὸς κολαστηρίων, Bo βυθὸν κολαστήριον? Ich schlage vor: βυθοῦ κολαστήριον vgl. Plut. de Alex. fort. 2 12 βάρβαρα κολαστήρια θαλάσσης. τὸ κολαστήριον der Züchtigungsort. ὁ βυθός die Tiefe (des Meeres 2. Kor. 11 25). — 19 f. οἱ τύραννοι, οἱ ἀλαζόνες (Röm. 1 30. 2. Tim. 3 2) ebenso A. An. 42 26. ἀλαζονεία 183 27. 190 16. — 20 R πολέμους, Bo πολεμίους. Unnötige Aenderung. Akkusativ des innern Objekts wie νικᾶν νίκην, μάχην, Ὀλύμπια usw. — τῶν ἐνθένδε ἀπαλλασσόμενοι Attraktion für τῶν ἐνθάδε ἐνθένδε ἀ. Vgl. Plat. Phaed. 107 e. apol. 40 c. Xen. Cyr. II 4 16. — 21. ἐν κακοῖς . . συγγινόμενοι. Bo schwankt, ob er ἐν streichen soll. Konstruktion wohl wie γίγνεσθαι ἐν geraten in Lk. 22 44. AG. 22 17. συν zusammen d. i. alle die vorher Genannten. — ὀδυνῶνται vgl. p. 214 11. Lk. 2 48 und öfter. —

37. 23 Wenn auch Bo über eine Lücke im cod. keine Angabe macht, so muß doch hinter νόσους ein Stück ausgefallen sein. Wir vermissen Bericht über die Folge der Heilungen, insbesondere über die Bekehrung des Andronikus, der von nun an

---

Gleichnis Lk. 16 19 ff. s. Apokr. S. 430. — unvernünftigen Tieren; beliebte Verbindung, vgl. z. B. Aristid. apol. 12 (S. 28 13. 29 10 meiner Ausg.). A. Tho. 39. 83. 87. — 36 Gold . . . Edelsteine; auch hiezu vgl. Apokr. S. 430. — Z. 23 f. Lasterkatalog vgl. oben S. 266 (zu Did. 5).

37 Daß hier eine Lücke anzunehmen ist, da gleich darauf Andronikus bereits als Gläubiger auftritt, habe ich — im Einklang mit Za — ThLZ 1900, Sp. 274 und A. 1 gezeigt. Wenn ferner c. 39 viele Wundertaten vom Apostel erwähnt werden, so könnte man, falls dies nicht eine bloße Uebertreibung ist, auch vermuten, daß in der Lücke deren noch mehrere gestanden hätten. — Die Brü-

Z. 26 als Jünger des Johannes erscheint. — 25 Σμύρνην ion. Form wie 173 7; dagegen Σμύρναν 179 3. — 25 f. τὰ μεγαλεῖα vgl. außer AG. 2 11 noch Lk. 1 49. — 26 κἀκεῖ nach Verbum der Bewegung (28) wie ὅπου 2. 12. — 29 εὑρεθήσονται sie werden sich finden lassen, sich herausstellen als. Vgl. Röm. 10 20. — 30 R οἱ δοῦλοι Bo del. οἱ? ? cf. 173 8. Besser ist οἱ zu streichen; 173 8 ist δοῦλοι prädikativ „als Sklaven". —

38. p. 170 1 ἡ γενέθλιος (d. i. ἡμέρα): der Geburtstag der Griechen wie Römer wurde jedes Jahr gefeiert (vgl. auch des Herodes Geburtstagsfeier Mt. 14 6. Mc. 6 21). Zum Gedächtnis an die Errichtung eines Tempels wurde dessen Geburtstag jährlich gefeiert. Beim Artemistempel in Ephesus haben wir an den ersten Bau zu denken, nicht an die Wiederherstellung nach dem Brande 356 v. Chr. Ovid fast. III 811. 835 ff. spricht vom Geburtstage der Minerva, d. i. von dem Tage, da sie zum ersten Male einen Tempel erhielt. — εἰδωλεῖον, abgeleitet von εἴδωλον = Götzenbild N. T., der Götzentempel vgl. 1. Kor. 8 10. — 3 f. Die griechischen Kleider zeigten in der Regel weiße, helle, auch bunte Farben, bei Totenbestattungen trugen die Männer schwarze oder graue, jedenfalls dunkle Gewänder zum Zeichen der Trauer. Eur. Iph. Aul. 1439. Bei den Römern war die übliche Farbe die weiße, für die Toga sogar gesetzlich vorgeschrieben; auch bei ihnen galt schwarz als Trauerfarbe. Die Trauernden und auch die Angeklagten erschienen in schwarzen oder wenigstens dunkelfarbigen Gewändern. Hier hat Johannes, während alle in hellen Gewändern der Gottheit Fest feiern wollen, aus Trauer über den Götzendienst der Epheser dunkle Trauerkleider angezogen. Vgl. Guhl und Koner, Leben der Griechen und Römer, S. 214. 381. 655. 802. — 3 μέλανα Neutr. plur. — ἀνῄει 14 Stufen (Wood p. 255 ff.) führten hinauf zu dem Artemisium, welches nordostwärts von der Stadt am Westfuße eines Hügels lag. Wood, Discoveries at Ephesus, London 1877. p. 264. Oestr. Arch. Inst. II (1899) S. 53 ff. — 5 R δοῦλοι, gut Bo δούλῳ. Dagegen lasse ich ἄνδρες ohne Ἐφέσιοι stehen wie 173 6; gerade aus dem ἄνδρες ohne Zusatz ist die Umwandlung in δοῦλοι zu verstehen. —

---

der aus Milet (vgl. c. 18. 25) müssen sich von vorneherein auf eine längere Mitreise eingerichtet haben, wie auch Johannes die Weiterreise ins Auge faßte (c. 45). — Lange Zeit; ähnliche Angaben in c. 58. 62. — Smyrna, vgl. c. 45. 55. — Diener des Herrn; proleptisch (vgl. Apokr. S. 432).

38 Fest der Artemis usw.; ähnlicher Beginn der Prochoruserzählung (c. 4), die aber dann bis zum Sturze des Tempels anders verläuft (Li I 371 f.); die Erzählung vom Zusammensturz des Tempels bei Ps.-Abdias (Apokr. S. 430; Li I 425 f.) weist in anderen Beziehungen Berührungspunkte auf. Der Prochoruskodex Q (s. oben S. 492) hat eine zweimalige Tempelzerstörung durch Johannes; vgl. über die Berichte Li I 430 f. 466 ff. Auch im ganzen folgenden Passus (bis A. J. 56 f.) stellt Q eine kürzende Bearbeitung des vorliegenden ältesten Berichtes dar, in welchem bezeichnenderweise des Paulus und seiner Kollisionen bezüglich der Artemis von Ephesus (AG. 19) gar nicht gedacht wird. Doch hat Q mitten zwischen der Geschichte von der Tempelzerstörung und der Erweckung des Artemispriesters (vgl. unten zu c. 47) einen smyrnäischen Aufenthalt in aller Kürze eingeflochten und bei der Gelegenheit die Einsetzung der Johannesschüler Bukolos und Polykarp (!), vgl. im Sonderbericht der Hss.-Gruppe Γ, Aa II 1, p. 160 8, sowie des Andronikus zu Vorsitzenden (πρόεδρον) an jenem Küstenstrich erwähnt; die historische Einreihung dieser Notiz bei Za, Forschungen VI 198 A. (cf. 101 f. A. 1) ist mir unannehmbar. — schwarzes (Kleid); die Farbe, sonst zur Kennzeichnung des Bösen verwandt (Barn. 4, 10. 20, 1. A. Pe. 22. A. Tho. 55. 64. Maruta, Ketzerkatalog, über die Daizaniten, bei Harnack TU N. F. IV 1b, 1899, S. 11), hier als Zeichen der Trauer oder Buße; vgl. die Erwiderung des Veteranen Typasius in Nordafrika (Zeit Diocletians) auf die Frage des Comes, warum er schwarz angezogen erscheine: „Ista vestis non est nigra, sed alba. Nam Christiani saccis induuntur ut remissionem peccatorum consequi mereantur. Scriptum est enim": Mt. 5 4 (Anal. Bolland. IX). — auf

Knecht Gottes vgl. Tit. 1 1. Phil. 1 1. Röm. 1 1. Jak. 1 1. 2. Petr. 1 1. — 39. 7 ἀπέχειν τ. festhalten an wie Phil. 2 16. — 8 R ὄμβρον, Bo ὄμβροι. ὄμβρος Lk. 12 54. — 9 κλύδων Lk. 8 24. Jak. 1 6. — 9 χειμάρροι (Joh. 18 1) πετρώδεις (Mt. 13 5 und oft):

„Hier ist des Stromes Mutterhaus,
Ich trink ihn frisch vom Stein heraus,
Er braust vom Fels in wildem Lauf"

(Uhland ‚Der Knabe vom Berge'). — 10 ἐπαγγελίας συνεξαλμυροῦνται — συνεξαλμυρέω ἐξαλμυρέω ἁλμυρέω finden sich sonst nicht. ἁλμυρός salzig. So muß es heißen. werden mitgesalzen. Wovon? Bo ὑποστάθμης exspectes, Unterlage, Bodensatz. Ich meine: ἅλμης oder ἁλμαίας (= ἅλμης) oder ἁλμυρίας (Salzboden). — 11 ὄντως attributiv vgl. 1. Tim. 5 3. 16. 6 19. — 13 R νόσων, Bo πόσας nach p. 203 12, wo sich derselbe Chiasmus findet: πόσα τέρατα, ἰάσεις πόσας vgl. auch A. An. p. 44 21 f. — 13 f. πεπήρωσθε τὰς καρδίας. Fast möchte man nach neutestamentlichem Sprachgebrauche πεπώρωσθε τὰς κ. erwarten. Vgl. Mc. 6 52. 8 17. 3 5. Joh. 12 40. Röm. 11 7. 2. Kor 3 14. Ihr seid im Herzen verstockt. Denselben Sinn gibt auch das unbiblische πεπήρωσθε. πηρόω lähme, verletze, verstümmele z. B. das Auge = blende. A. An. p. 42 5; übertragen πεπηρωμένος πρὸς ἀρετήν Arist. eth. Nic. I 9 4. πεπήρωται πρὸς γνῶσιν, S. Emp. adv. log. I, 55. — 14 ἀναβλέψαι wie Mt. 14 19 εἰς τὸν οὐρανόν. — 16 διελέγξω — διελέγχειν ganz widerlegen Plut. Gorg. 457 c. — 16 f. R νεκροὺς τῶν ἀνθρωπίνων λογισμῶν, Bo τῷ ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ vgl. p. 183 25. Eph. 2 1 ff. Kol. 2 13. Offb. 3 1. — 17 f. θεὰν εἶναι λέγετε ἔχειν τ. Ἄ., Bo del. εἶναι? an ἔχειν corruptum? Ich verbessere δύναμιν λ. ἔ. τ. Ἄ. — 18 εὔξασθε ἐν ἐκείνῃ; aber εὔχεσθαί τινι; darum Ja Bo: οὖν. —

40. 22 πεπείραμαι ich kenne (durch Erproben, aus Erfahrung). — 24 R οὖν, Bo γοῦν. — 26 R ἐλέγχετε, Ja ἐλέγχεται. Zu ἐλεγχ. vgl. 192 21 f. 193 6 f. A. An. p. 38 1 f. ἐφ' ᾧ in welcher Absicht, zu welchem Zwecke, weswegen. Zwischen ἐλέγχεται und ὅπως eine Ellipse, die wir in der deutschen Uebersetzung gleichfalls beibehalten. — 27 R ἀποστήσησθε, Bo ἀποστήσεσθε. — μάλιστα am liebsten ist nur zum ersten Gliede der Doppelfrage zu beziehen. —

41. 31 f. vgl. 202 25 f. — 33 ἀθετούμενος vgl. Lk. 10 16. — R ὑπερβαλὼν, Bo mit Recht ὑποβαλών. — p. 171 1 θεοσέβειαν 1. Tim. 2 10 Gottesfurcht, hier Verehrung von Göttern. — R διὰ τῆς σῆς ἐπιστροφῆς. Bo ἐπισκοπῆς?? Vgl. 207 5. Die überlieferte Lesart gibt guten Sinn: durch Bekehrung zu dir. Im N. T. Pron. poss. für Gen. obi. Lk. 22 19. 1. Kor. 11 24. εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Zu ἐπιστροφῆς vgl. p. 202 8. — 2 εἴδωλον Götzenbild, aber auch der Götze selbst. Vgl. AG. 15 20. Röm. 2 22. 1. Kor. 8 4. — Bo will mit Recht πᾶς δαίμων τε καὶ δύναμις πᾶσα stellen. — 3 ἀκάθαρτος vgl. πνεύματα ἀκάθαρτα unsaubere Geister. Mt. 10 1. Mc. 1 23. Lk. 4 33. AG. 5 16. — φεύγων τῷ, Bo φεύγοντος. — 4 ὅστις πλανᾷ. Vgl. 2. Tim. 3 13. 2. Petr. 2 15. —

42. 9 τὸ ξόανον, eigentl. das aus Holz Geschnitzte, dann insbesondere das Götterbild. Diese Bedeutung blieb haften, auch als die Götterbilder aus Stein angefertigt wurden. — 10 ναός der innere Tempel (das ganze ἱερόν). — 11 R στυμόνος, Ja στήμονος Aufzug am Webstuhl. Nicht recht verständlich. Die rechte Lösung fehlt

---

ein hohes Gestell; cod. Q: ἐφ' ὑψηλοῦ τόπου, vgl. Mart. An. 10 (Aa II 1, p. 52 9). — S. 439] 39 ganz ohne Gott] (ἀθεωτάτους) vgl. Eph. 2 12; der Vorwurf wurde sonst gegen die Christen geschleudert. — tot (νεκρούς); Za (NtZ 1899, S. 193 A. 1) liest κενούς. — anrufen, vgl. die Eliageschichte 1. Kön. 18 24 (und das Gebet 36 f. zu A. J. 41); ähnliche Vorgänge im Kampf des Petrus mit Simon (A. Pe.)

42 Zerbrechen der Götterbilder, vgl. 1. Sam. 5 3 f. (Sturz des Dagonbildes). Ps.-Mt.evang. 23. — In den koptisch erhaltenen A. P. stürzt ein Teil des Tempels von Sidon, in welchem sich Paulus und die anderen Gefangenen befinden, ein (Sch, A. P., S. 60 f.; s. o. S. 362). An anderen Stellen wird dort (S. 71. 69 f. cf. 26) ähnlich wie hier (c. 42. 44) von dem Volk der Epheser, anerkannt, daß es nur

noch. Ich las στέγους. — μονόπληγα vgl. 185 26. 188 12. —

43. p. 172 6 ἐπαίρεσθαι hier in gutem Sinne, anders 168 32, wo sich wie hier auch (ἐπ)ανατείνειν findet. — 12 R ὀρωμένην, Bo ὁρμωμένην?? Er vergleicht p. 178 9. Aber πρόσεισιν paßt dort als Verbum der Bewegung zum Subjekt κίνησις. Zu εἰς τὸ φανερὸν (ἐλθεῖν Mc. 4 22. Lk. 8 17), allerdings würde ein Verbum der Bewegung ὁρμωμένην ἐρχομένην am Platze sein. Indessen läßt sich ὀρωμένην verteidigen; auch in dem sichtbar werden liegt eine Bewegung; daher εἰς τὸ φανερόν. Zum Sinne der Stelle vgl. p. 204 2. — 13 R αὐτήν, Bo ἑαυτῇ? Vielleicht αὐτὴν ἑαυτῇ? Auch αὐτὴν läßt sich rechtfertigen: Artemis selbst. Dann steht βοηθῆσαι absolut, was nicht selten vorkommt und der ursprünglichen Bedeutung des Verbums entspricht: auf ein Hülfegeschrei herzulaufen. — 13 f. R τὸν. δοῦλον βοηθηθῆναι ... τῷ δούλῳ? Vgl. 173 3 f. — 15 R γενίθλιαι, Bo γενέθλιαι. —

44 18 δρομαῖοι p. 181 8 165 6. δρομαίως p. 175 18 A. An. p. 39 3. — 23 ματαίοις, Bo ματαίως??? vergleicht p. 173 1. Oder μ. prädikativ zu ἀπολλυμένοις. μ. ohne Kraft und Wirkung, nichtig, eitel, zwecklos vgl. Jak. 1 26. 1. Kor. 15 17. Sie kommen zwecklos um; denn zwecklos ist ihre θεοσέβεια 171 1. — 24 f. ἀποκρεμαμένων ἐλπίδι. Dativ. instr. Die Hoffnung ist das Mittel des Herabhangens, ohne sie wären sie schon gefallen. Uebersetzung: sich an die Hoffnung anklammern. — p. 173 1 ἀπολέσαντες „als wir (ihn) verloren hatten“. Aenderung ist nicht nötig. — R ἱδραμένους, Ja ἱδρυμένους. — 4 ἀκωλύτως vgl. AG. 28 31. — ἐν ἀπορίᾳ in Angst vgl. Lk. 21 25.

45. 9 R ἀνισταμένην, Bo ἀνιστάμην. ἀνίστασθαι sich erheben, um zu reisen, sich auf den Weg machen vgl. 174 6 f. oft N. T. — 12 R γεγονὼς, Bo γεγονός. — 13 R γινόμενος, Bo γινόμενον. — 14 Zu στερεάν π. vgl. noch 2. Tim. 2 19. 1. Petr. 5 9. Die στερεά τροφή Hebr. 5 12 f. ist in Gegensatz gestellt zur Milch, wie hier die Ammenmilch des Unmündigen zu dem festen Grunde (Felsen), auf den der Gläubige durch Gott gestellt ist. —

46. 17 Das erste τοῖς streicht Bo mit Recht unter Verweisung auf 181 17. — 17 f. καὶ will Bo vor τις rücken, es kann auch ganz wegfallen. ἐν οἷς gehört zu συνεδρευόντων. — 18 τοῦ ἱεροῦ beruht auf Versehen, ist zu streichen. Es fehlt 174 1. Gemeint ist das Tor des Hauses des Andronikus, wo Johannes weilt und empfängt. Bo vergleicht Chrysost. ed. Montf. t. X. p. 773 πρὸς τὴν θύραν τοῦ Ἰωάννου. — 19 ἀναπαύειν hier zur Ruhe — d. i. niederlegen. — 21 f. Eucharistie: Die mit dem Brotbrechen in der Regel verbundene Danksagung, vgl. 208 11—13. Nur vom Danksagen p. 197 21 f. A. An. p. 34 15. — 23 ἐν τῷ πνεύματι im Geiste, auf Antrieb, unter dem Beistande des (heiligen) Geistes, vom Geiste erfüllt. Mt. 22 43. Eph. 6 18. Offb. 1 10. Vgl. 1. Kor. 7 40, wo Paulus — wie hier Johannes — den Geist hat. — R ἐπὶ ταύτης, Bo Ἔστιν τις? 24 ἀγόμενος <ὃς>? Ich verbessere ἐνταῦθά τις, lasse 24 zwischen ἀγόμενος τὸν Komma fort. ἐνταῦθα (p. 179 20) zu ἀγόμενος (Verbum der

---

einen Gott gibt.

43 *streckte .. seine Hände empor*: die altchristliche Gebetshaltung, vgl. meine ‚Altchristliche Malerei‘ S. 277 A. 3. — S. 440] *Wo ist* usw.; ähnlich apostrophirt Antonius (Vita Ant. 78 f.) einige heidnische Philosophen.

44 Um den Anachronismus (vgl. Apokr. S. 432) zu vollenden, läßt der Verf. das Volk nunmehr den ganzen Tempel zerstören. —

46 Im Hause des Andronikus geht ein förmlicher Gottesdienst vor sich. Johannes hält 1) Ansprache an die Brüder (Homilie), 2) Gebet, 3) Eucharistie (Danksagung), 4) Handauflegung. Das ist im wesentlichen der Verlauf des Sonntagsgottesdienstes, wie er bei Justin apol. I 67 und im Schlußabschnitt der A. J. selbst (c. 106 ff.) geschildert wird, freilich ohne ausdrückliche Erwähnung der Handauflegung, die aber von der Aegypt. Kirchenordnung nach Empfang der Eucharistie berichtet wird (Achelis in TU VI 4, S. 59) und in einem Gebete Serapions von Thmuis ed. Wobbermin TU N. F. II 3b, S. 7 Nr. III in gleichem Zusammenhange auftaucht. Sonst kam sie außer bei Amtsweihen nach der Taufe (Tert. de

Bewegung): hergetrieben. Der Sinn ist bei beiden Aenderungen derselbe. — p. 174 1 τῆς φ. τ. ἑ. Gen. subi. — 2 R πρότερον, Bo προτέραν. — Hinter ποιούμενος ist καὶ einzuschieben; der zweite einfachere Vorschlag Bo.s. Dann fällt Z. 1 vor τῷ das Komma. Der Verfasser liebt Häufung von Participien: ἀγόμενος — ἀναπαύσας — ποιούμενος. Solche Häufungen z. B. 161 35—162 1. 162 7—8. 12—13. 190 22—24. 197 14 ff. 202 3 ff. 18 ff. — 3 Ich ändere nicht mit Bo ἐμὲ in ἐμοῦ. Unter τοῦ ζῶντος kann und soll man sowohl den Sprechenden als den zum Leben zu erweckenden Verwandten verstehen. οἶδα γ ά ρ ὅτι . μου . . . . . . καὶ τὸν νεκρὸν ἀναστῆσαι. So ist absichtlich τοῦ ζῶντος unbestimmt gelassen. — 6 R τοῦ τόπου, Bo τοῦ <ἰδίου>?? Besser τοῦ ἑαυτοῦ τόπου. — 10 R Κάκκίνῳ, Bo Κάκκῖνος. — φρίκη eig. Schauder, Fieberschauer von φρίττειν 190 17. Soph. Ac. 693 ἔφριξ' ἔρωτι. — 11 ὁ κύριος Artikel beim Prädikatsnomen mit scharfer Betonung d e r (einzige) vgl. p. 201 1. 208 6. N. T. hält an dem alten Gebrauch fest. Vgl. Blaß, Gramm. S. 143, 165. — 13 R ὁ ἀναστήσας, Bo del. ὁ? Ihm stimme ich zu. — 47. 15 R μέγας, Bo μέγα. R κρατούντων, Bo gut κρατοῦντι. Vgl. A. An. p. 31 24. — 16 κατατρίβεσθαι sich zerreiben, verbrauchen, abmühen.— 17 νόσοις streicht Bo mit Recht. νόσους ἀπαλλάττεσθαι AG. 19 12. Zur Frage vgl. Mt. 9 5. Mc. 2 9. Lk. 5 23. — 22 εἰς τὸν 'I. Bo wünscht πρὸς und weist auf p. 178 34 hin. — p. 175 3 f. κοινωνὸς καὶ κληρονόμος vgl. p. 203 11. — Hinter κληρονόμος ergänzt Bo ὑπάρχεις, ich schreibe 2 οὐδ' εἰ. — 5 προσκαρτερῶν (τινι jemandem anhangend) p. 178 13. AG. 8 13. 10 7. —

Bei cod. Q (vgl. oben zu c. 38) ereignet sich die Geschichte von der A u f e r w e c k u n g d e s P r i e s t e r s (c. 46 f.) in Smyrna. Der συγγενής ist leiblicher Bruder des Toten und wie dieser auch Priester der Artemis (!). Sonst stimmt Q mit R überein, Johannes offenbart die Gedanken des einen und erweckt den andern mit den Worten: Stehe auf, du schläfst (Eph. 5 14). Es folgt die Bekehrung. Nach 4jährigem Aufenthalte Rückkehr nach Ephesus, vor dessen Toren die Begegnung mit dem Vatermörder (c. 48—54) stattfindet. Der Bericht bei Q ist erheblich kürzer, stimmt aber im wesentlichen mit R überein.

48. 7 μίλια vgl. Anm. zu p. 161 3. — 8 περιπατῆσαι vgl. p. 203 4. ὄρθρου p. 161 2. — 11 R ἑαυτῷ, Bo ἑαυτόν. Ich meine αὐτὸν (den Sohn). — σφάξαι eigentlich vom Schlachtvieh, aber auch töten 1. Joh. 3 12. Offb. 5 9 (Xen. anab. IV 5 16). — 12 λακτίσας vgl. AG. 9 5. 26 19. — 13 R ἄφωνον ἔθηκεν. Bo verbessert nach Q ἄφνω ἔθηκε <νεκρὸ>ν. — 49 σπασάμενος med. vgl. Mt. 14 47. AG. 16 27. — 18 ἔπαυλις Landgut, Wohnung AG. 1 20. — δρομαίως wie p. 39 8 Adjekt. 165 6. 172 19. — p. 176 1 δαῖμον ἀναιδέστατε vgl. A. An. p. 31 24. 44 35. — 3 τὸ σίδηρον seltenere Form für τὸν σ. — 5 R τὸ, Bo τι. πράττειν τινά τι viel seltener als ποιεῖν τ. τ. — 6 R ἑαυτόν, Bo ἐμαυτόν?? Außer an dieser Stelle steht Pron. refl. 3. Pers. für erste 162 6. 169 18. 195 4 (?) 202 7; für zweite 162 17. 191 27. 201 7. 211 2. 5. 7. 212 7. — ἅπαξ ein für allemal Hebr. 10 2. Jud. 3. — τοῦ πατρὸς . . . 7 αὐτὸν . . inkorrekter Gen. absol. vgl. 162 8. 182 17. 188 12. 18. 197 15 (?) 202 3. 5. 203 9. 205 5. A. An. p. 41 17. 43 31. Vgl. Blaß, Gramm. N. T. S. 246. — σωφρονίζειν τινά jem. zur Besonnenheit bringen, ernst mahnen. 189 24. Vgl. Tit. 2 4.

50. 14 τῷ ἐν σοὶ θέλοντι γ. K. π. Vgl. p. 193 16. 213 8 A. An. c. 10, wo vom Bösen ἐν σοὶ und vorher von Gott ἐν σοὶ die Rede ist; letzteres wie p. 179 26. — παριδὼν — παροράν vorbeisehen, nicht beachten, sich nicht kümmern. — 16 f. R ἀποστήσω, Bo entw. ἀποστήσω σε (σ' ἔτι) oder ἀποστήσει. Vgl. 19 f. Die erste Aenderung ist einfacher. — 18

---

bapt. 8) und bei der Wiederaufnahme von Büßenden vor. — 47 S. 441] Johannes ist H e r r über das Kreuzes- oder Leidens-M y s t e r i u m (c. 96. 100 f.). — Totenerweckung auf Geheiß des Apostels durch einen Andern vgl. c. 24. 82 f. A. Tho. 54. — Z. 12 f. vgl. Joh. 11 25 f. — Die Auferweckten selbst werden sofort gläubige Anhänger. Dieser Zug fehlt noch im N. T.

48 Z. 22 f. Frage an den H e r r n, vgl. c. 21 (S. 434 13 f.). — 49 Z. 33 ff. In den A. Tho. 51 tötet ein Jüngling wirklich das Weib, das er geliebt, aus ähnlichen Beweggründen.

ἀναστήσῃς, Bo παραστήσῃς?? Wegen 16 ist die überlieferte Lesart vorzuziehen. Vgl. auch Q 33. 19 Ebenso möchte ich διαλεγόμενον gegen διαιτώμενον (wandeln) festhalten. „Ich werde ihn ganz am Leben sehen, wie er sich unterhält". διαλέγεσθαι steht nicht selten absolut. — 51. 21 Bo bezweifelt die Richtigkeit von λέγοντες. — 22 παροδιτῶν 198 13. — 24 R τὸ γῆρας, Bo τοῦ γήρως (nach ἐφείσω). — 25 κατατιλλόμενος medial, sich zerzupfend — zerzausend (die Haare), Bo κατατεινόμενος?? (niedergedrückt, gefoltert). — p. 177 2 R μηδὲ, Bo μηδέν. — 3 R ὅπως ἂν, Bo ὁ πᾶσαν. — 4 R ὁρῶν, Bo ὁρᾶν. Ich lasse ὁρῶν stehen. R φονέαν, Bo φονέα. Uebersetzung nach Bo: Und jetzt gib, daß der Alte lebe und sehe usw. Meine Uebersetzung: lebe, da du siehst usw. — 6 ἀφειδήσαν τῷ Bo ἀφειδήσαντος τοῦ. Vor συμβουλεύεσθαι fehlt etwas, Bo ergänzt διὰ τὸ σ. — 52 8 ἀτονήσει vgl. 214 5. A. An. p. 38 2. 167 15 (ἀτονία). — 9 ἄνυπ. σπλάγχα 164 14. 206 11. — ἁπλῶσαι verbreiten, ausdehnen p. 54 25 (A. An.). — 10 R ἐπιχείρου, Bo num sanum? Ich lese ἐπίχειρος (zur Hand seiend, vorliegend). — 11 ἀνακαθίζειν sich aufrichten p. 181 5 Lk. 7 15. AG. 7 40. — 12 R ἐπιφέροντα, Bo ὑποφέροντα vgl. 176 11. — 13 R φιλοστοργίαν, Bo ἀφιλοστοργίαν (φιλόστοργος Röm. 12 10). μετακαλεῖν zurückrufen Thuk. VIII 11. — 14 ἐπὶ τίνι; zu welchem Zwecke? Vgl. 170 26. ἐπὶ τοῖς κρείττοσι vgl. p. 184 19. 192 18. Dahinter ergänzt Bo treffend: <Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀπεκρίνατο αὐτῷ· Εἰ> ἐπὶ τ. αὐ.

53. 20 R δρέπανον Bo <τὸ> δρ. Vgl. Q und 175 17. — 21 ἀφείλατο wie 182 3. Q ἀφεῖλετο. — 23 ὑμῶν τῶν δύο καὶ ἐμ. Q ἡμῶν τῶν δύο. Aber vgl. 176 10. Mörder wurde er seines Vaters, wollte aber noch die Buhlerin, deren Mann und sich selbst töten. — 24 ἔχεις da hast du — vgl. p. 193 22. R τούτῳ, Q τούτων. ὅμοια adv. in gleicher Weise p. 169 6. ὅμοια καὶ vgl. Mt. 22 26. 26 35. Lk. 17 28. — 54 p. 178 5 ἄκαιρα ἐποίησεν halte ich fest gegen Bo ἀκραῖα ἐνεποίησεν. ἄκαιρος unzeitig, lästig, zudringlich, unmäßig. Vgl. 188 13. — 6 ἀφανίζειν vgl. Mt. 6 19 f. — 7 χαλεπαίνουσα vgl. 161 18. — τῷ ἀνθρώπῳ halte ich fest gegen τῶν ἀνθρώπων (?? Bo). — 9 εἰς τὸ φανερὸν προιέναι vgl. Mc. 4 22. Lk. 8 17 (εἰς τὸ φ. ἐλθεῖν). — 12 R ἐγχειρίζοντα, Bo ἐγχρήζοντα (der Bedarf) gute Konjektur. — 13 ἡσυχάζειν ein stilles Leben führen 1. Thess. 4 11. 13 προσεκαρτέρει vgl. p. 175 5. — 55 p. 179 1 ὃν κηρύσσεις 161 13. 168 14. — Hinter θεὸν ergänzt Bo <ὅτι>. — 2 κῆρυξ Prediger, vgl. 1. Tim. 2 7. 2. Tim. 1 11. 2. Petr. 2 5. —

56. p. 178 32 κονίζεσθαι (nicht κονιάζεσθαι 37 = κονιᾶσθαι mit Staub bestreut werden) sich im Staube, Sande wälzen. — 35 σκανδαλισθείς vgl. 192 1. 182 14. ἀσκανδάλιστος 165 2. 192 1. A. An. p. 41 26. — p. 179 20 ἐνταῦθά σε ἤγαγεν vgl. p. 173 22 f. — 57 26 f. ἐν σοὶ vgl. A. An. c. 10. — 176 14. 193 16. 213 8. — 27 f. πειράζειν τὸν ἀπείραστον 196 2. Jak. 1 13. — 29 κανών Regel, Gesetz. κανόνες Glaubens- und Sittenregeln, Vorschriften. Gal. 6 16. Phil. 3 16. — 30 R δοξάζων, Za δοξάζοντα.

Die Anekdote vom Rebhuhn bei Cassian collat. XXIV, 21 f. Bibl. Patr.

---

50 lachen und spotten will, vgl. c. 21 (gegen Ende). — 52 Ich stehe auf, Herr; Antwortruf des Auferweckten wie c. 23.

53 Zur Gewalttat der Selbstentmannung vgl. den bekannten Fall des Origenes u. a. (Redepenning, Origenes I 202 ff. 444 ff.). Das Weitere zeugt von überaus häßlicher Phantasie. — 54 Satans Listen; diese Zurückführung jener Tat im Munde eines enkratitischen Schriftstellers immerhin kräftig.

55 ein neidloser Gott (vgl. A. An. ἀφθόνῳ κοινωνίᾳ), Gegensatz ist die klassische Vorstellung vom Neide der Götter. — Was die Smyrnäer hier antragen, hatte Johannes schon vordem im Sinn (45, cf. 37). Eine Reise auch zu den übrigen Städten sehen jene mit vor, wie vordem Johannes (c. 45). Leider ist uns nichts mehr davon erhalten, bis auf den Bericht der Rückreise von Laodicea nach Ephesus c. 58 ff., und zwar dieser in zwei Kodices (M und R), während bis c. 55 R den größeren Zusammenhang erhalten hat (ob dieser cod. c. 58 direkt an 55 anschließt, ist aus Bo.s Ausgabe cf. p. XXIX nicht ganz deutlich); cod. Q schließt an seinen Parallelbericht zu c. 38—54 (s. o. zu c. 38) die Rebhuhngeschichte c. 56 f. an, deren Parallele bei Joh. Cassian coll. XXIV 21

Max. VII 246. Fabricius II 774 f. Thi p. 8 Li I 471: „Es wird erzählt: Der glückseligste (beatissimus = μακαριώτατος) Evangelist Johannes sah, als er ein Rebhuhn mit den Händen sanft streichelte, plötzlich einen Mann in Jägerkleidung auf sich zukommen. Dieser war erstaunt, daß ein Mann von solchem Ansehen und Rufe sich zu so kleinlichem, niedrigem Zeitvertreibe herablasse und sprach: „Bist du nicht jener Johannes, dessen ausgezeichneter und weit verbreiteter Ruf auch mich gelockt hat, daß ich größte Sehnsucht empfand, dich kennen zu lernen? Warum also findest du Gefallen an so unbedeutender Beschäftigung?" Ihm erwiderte der glückselige Johannes: „Was ist das, was du in deiner Hand trägst?" Jener antwortete: „Ein Bogen." „Und warum", sprach er, „trägst du ihn nicht überall und zu jeder Zeit gespannt herum?" Ihm antwortete jener: „Das ist nicht zweckdienlich, damit nicht durch die Krümmung des Bogenjochs die Stärke der Spannkraft nachlasse, erschlaffe und zu Ende gehe, und wenn stärkere Pfeile auf irgend ein Wild gerichtet werden sollen, durch die allzustarke, stetige Anspannung die Spannkraft verloren gegangen ist und nun nicht mit größerer Kraft abgeschossen werden kann. Möge auch bei dir, Jüngling, entgegnete der glückselige Johannes, diese so kleine und kurze Ausspannung unserer Seele keinen Anstoß erregen. Denn wenn nicht durch ein gewisses Nachlassen ihre Spannkraft bisweilen gemildert und erleichtert wird, so wird sie, durch die ununterbrochene Spannung erschlafft, der Kraft des Geistes, wenn es die Notwendigkeit erfordert, nicht zu Willen sein können." Das ist ein feiner, geistvoller Vergleich; aber den ursprünglicheren Eindruck macht entschieden die Erzählung bei Q, bietet auch Berührungspunkte mit den Akten, besonders 179 26—28.

2.

58. p. 179 8 ff. Es ist Zeit, daß ich nach Ephesus gelange, daß ihr aber alle

---

(vgl. Thi p. 8—10) Za (Forschungen VI 190 A.) noch für ursprünglicher ansieht, trotz der von Li (I 472) erhobenen durchaus gerechtfertigten Einwände, denen ich noch die folgenden Berührungen beifüge: 56 S. 443] (Z. 5 f. cf. das Talmudstück oben S. 68, Nr. 19 —) Z. 7 vgl. c. 46. — Das umherlaufende Rebhuhn = Seele, vgl. etwa c. 69. — 56 Christi Apostel, vgl. c. 26 — glückseliger, s. o. c. 26. — Z. 16 f. vgl. c. 90 Ende. — unterrichtete (κατηχήσας, wie Q c. 45 p. 173 29); wie das folgende δοὺς κανόνας (Vorschriften, kirchliche Kanones, moralische oder gar liturgische wie sonst in späteren literarischen Fiktionen? s. auch Acta Phil. 86, Aa II 2, p. 34 9) dagegen wohl Specialeigentum des Bearbeiters (Q). —

2.

cod. M beginnt diesen Abschnitt mit der Ueberschrift ἀπὸ λαοδικίας ἐν ἐφέσω τὸ δεύτερον (das δεύτερον auf Ephesus zu beziehen, gegen Za A. J. p. LXXXIV f. Li I 457), was er aus dem Vorhergehenden, das er noch las, erschlossen haben muß (nach Za a. a. O. hätte er es aus der Vorlage abgeschrieben; dafür ließe sich das zahlreichere Auftreten solcher Ueberschriften in den jüngst wiederentdeckten koptischen A. P. anführen. Ist es übrigens zufällig, daß Mellitus, der die c. 62 ff. berichtete Drusianageschichte wiedergibt, sich als episcopus Laudociae, Sch S. 60, bezeichnet und sein Nachtreter Ps.-Melito seinen Brief an die fratres Laodiceae constituti Sch S. 61 gerichtet sein läßt?). Damit kennen wir den Endpunkt der Zwischenreise, auf der auch jene Rebhuhngeschichte sich ereignet haben mag. Der Anfangspunkt ist (nach Ephesus) Smyrna, beides geradeso Offb. 2 f. Daraus hat Za (Forsch. VI 197 ff.) mit gutem Grunde erschlossen, daß die Offb. 2 f. dazwischen erwähnten Städte die Reisestationen abgegeben hätten, wobei für Sardes auf ein Zeugnis des Joh. von Thessalonich, für Pergamum auf den Bericht von Ps.-Abdias [Apokr. S. 430] verwiesen wird. Za.s Einordnung der Geschichte vom geretteten Jüngling (Clem. Alex.) in diesem Zwischenabschnitt (Forsch. VI 16 ff. 198 A., gegen Za, A. J. p. CXL f.) ist jedoch nicht zu halten (vgl. Sch S. 122), wie der nähere Vergleich der Diktion und

auf Gott euern Sinn richtet. Die dazwischen liegenden Worte συντίθεμαι bis αὐτούς gelten nach Bo.s Interpunktion als Parenthese, und Li S. 455 übersetzt: denn ich muß Acht haben, daß nicht … Aber diese Bedeutung hat συντίθεμαι nicht, es heißt erstens (vgl. 42 23) ich verabrede mich; dann ist aber der Finalsatz μήπως in Abhängigkeit von καιρὸς τὴν 'Ε. καταλαβεῖν zu bringen. Ich rechne also als Parenthese nur die Worte συντίθεμαι — μένουσι, den bei R fehlenden Satz, fasse σ. als praes. hist.: denn ich verabredete mich, es ist meine Verabredung mit den .., nämlich τ. 'Ε. κ. Die zweite Bedeutung ist: ich stimme zu … Bei dieser kann sich die Parenthese auch bis αὐτούς erstrecken. — 8 καταλαβεῖν E. Li a. a. O.: sich nach E. begeben. Die Bedeutung hat κ. nicht. In der spätern Gräcität bedeutet es gelangen nach, erreichen z. B. 'Αθήνας — Τύρον. Βυζάντιον. — 9 ῥᾳθυμεῖν sorglos, leichtsinnig sein 181 13. 183 27. 185 4. — 9 f. πολλῷ χρόνῳ entweder durch die lange Zeit, dann gehört es zum vorigen, oder seit langer Zeit (Lk. 8 29), dann gehört es zum folgenden. Für die Uebersetzung „daß sie ja nicht durch die lange Zeit leichtsinnig werden, wenn sie entbehren", darf ich sagen: „daß sie ja nicht mit der Zeit (167 17) …, wenn sie lange entbehren." — 10 ἄνθρωπον streicht Usener, es stört in der Tat. — τὸν ἐπιστηρίζοντα (173 12) αὐτούς ihren Seelsorger. Vgl. AG. 14 22 u. öfter. — 13 ἐπένθουν. Vgl. den Abschied des Apostels Paulus von Ephesus AG. 20 18 ff. besonders 32. 37 f. — 15 καθαρῶς 208 9. 212 6. 213 11. 214 14. Vgl. Mt. 5 8. — τὴν ἀπ' αὐτοῦ κ. Die von ihm ausgehende Gemeinschaft d. i. den Segen seiner Gemeinschaft.

59. p. 180 1 συνταξάμενος, R ἀποταξάμενος was ich vorziehe. Vgl. 167 25. Mc. 6 46. Lk. 9 61 u. öfter. In derselben Bedeutung kommt auch συντάττεσθαι bei Spätern vor. Vgl. Li. — 5 οἱ περί τινα: 1) jemandes Umgebung Mc. 4 10. 2) jemand und seine Umgebung AG. 13 13. 3) jemand selbst Joh. 11 19, Martha und Maria. Hier wohl 2. — 8 ἡ σώφρων πόρνη die züchtige Dirne. The honest whore ist der Titel eines Dramas von Decker (Zeitgenosse Shakespeares). Vgl. Jak. 2 25.

60. 17 κορίων wie 181 1, in κορέων zu ändern Bo. — διοχλεῖν (ὀχληρός) belästigen A. An. p. 42 23. — 19 M κόραι, R κόριδες, Za Bo κόρεις vgl. 181 8. — 20 εὐγνωμήσατε Li: seid wohlgesinnt in demselben Sinne wie A. An. 39 15 τὸ τῆς ψυχῆς. εὔγνωμον. Und doch lehrt 181 6, daß εὐγνωμεῖν an beiden Stellen klug sein (im Sinne der klugen Jungfrauen) heißt. Denn wenn sie sich vor des Apostels Strafe in Acht nahmen, zeigten sie sich nicht wohlgesinnt, sondern klug. — 24 Li: hielten uns leise, um ihn nicht zu stören. Aber das Adj. verb. auf -τος hat die Bedeutung eines Part. perf. pass. oder die der passiven Möglichkeit. Vgl. ferner 17 ὑπὸ τῶν κ. διωχλεῖτο. Also: wir wurden nicht belästigt (d. i. von den Wanzen). αὐτῷ entweder dat. comm. ihm zu Gefallen oder besser dat. des Urhebers wie beim Pass.

---

der ganze Charakter der Erzählung ergibt. — 58 Der Satzbau am Anfang (Zeitangabe …. μηδενὸς .. λυπηθέντος . . . ἐλυπήθησαν) erinnert an Joh. 13 1 (Zeitangabe …. ἀγαπήσας: .. ἠγάπησεν). — Die Verabredung müßte, wenn sie vorher überhaupt erwähnt war, gleich hinter c. 55 gestanden haben. — Im übrigen vgl. c. 25, auch Prochorus c. 45 (Li I 393) (Rückreise nach Ephesus und Abschied in Patmos).

59 Geld zur Verteilung; Genaueres A. Pe. 29 f. A. Tho. 19. 59. — Die zunächst genannten Begleiter stammen aus Ephesus (hier auch schon Drusiana, cf. 63 ff., genannt, ob auch schon in der Lücke c. 37?) und Milet (c. 18 f. 25). Von den übrigen wird in dem verlorenen Zwischenabschnitt vor c. 58 die Rede gewesen sein (ein Xenophon s. auch A. Tho. 65 f.; die züchtige Dirne nach Analogie der Rahab?), zusammen eine ansehnliche Reisegesellschaft, die in einer Herberge (c. 60) gewiß schwer Platz fanden.

60 Der leichtfertigen Art des Erzählers entspricht auch der Scherz (vgl. c. 90) mit den Wanzen S. 444], dem er doch eine ernste Moral zu entnehmen weiß. Das tertium comp. ist das εὐγνωμονήσατε …. ἡσυχάσατε (60, vgl. ἡσυχάζων

für ὑπὸ mit Gen. Von ihm wurden wir zu Unbelästigten gemacht = durch ihn wurden wir Unbelästigte. — 61. p. 181 1 οἰκήματος οὗ Attraktion, wir erwarten ὃ. οἰκ. Zimmer AG. 12 7. — 4 R αὐτὸν ἃ, Bo richtig αὐτῷ ἃ (M hat die Worte ἐνεφ. — αὐτὸς δὲ nicht). — διυπνίζεσθαι 162 20. A. An. p. 45 28. — 5 ἀνακαθίσας p. 177 11. Hinter ἀν. ergänzt Bo ἐπὶ oder ἐπάνω (186 8). Ersteres ist vorzuziehen. — 6 φυλάττειν schon bei Eur. und Plato, namentlich bei Spätern oft = φυλάττεσθαι. 8 δρομαῖοι p. 172 19. 165 6. δρομαίως 178 18. A. An. p. 39 8. — 12 μὴ παραβὰν nämlich τὴν ἐντολὴν ἀνθρώπου. Vgl. Mt. 15 3. — 14 μέχρι πότε; 55 18. μ. πόσου. Vgl. ἕως πότε Mt. 17 17. Mc. 9 19. Joh. 10 24.

62. Von nun an bildet des Abdias Bericht nicht selten eine gute Stütze. 16 Li: welche seit einiger Zeit von der bevorstehenden Ankunft des Johannes vernommen hatten. Aber das part. aor. kann nicht bedeuten „von der bevorstehenden Ankunft" διὰ c. gen. wie Mc. 2 1. AG. 24 17. Gal. 2 1 nach Verlauf von, nach. ἱκανοῦ χρόνου wie 179 6 lange Zeit Lk. 8 27. 20 9 u. oft. — 17 κατήγετο Imperf. der Gewohnheit. Vgl. 178 16; dagegen 180 11 von einmaliger Einkehr der Aorist. — 18 f. Vgl. 161 30. A. An. 39 29. — 19 φιλεῖν hier küssen Mt. 26 48 f. Mc. 14 44 f. Lk. 22 47. — ὡς ὅτι als ob, vgl. 2. Kor. 11 21. 2. Thess. 2 2. 19 f. Die Worte ὡς ὅτι . . . ἐνδυμάτων, die R gar nicht hat, sind unverständlich: als würden sie auch jenes Kleidung berührt haben. Mit Recht nahm Li eine Lücke an. Wie diese auszufüllen ist, können wir ungefähr aus Abdias erkennen. (Bo vera ut vid.) Vgl. Mt. 9 20 f. 14 36 AG. 9 12.

---

c. 54), ἠρεμήσαν καὶ μὴ παραβάν (61). — 61 mit mir Verus usw., s. o. zu c. 30. — Eine andere Schlafscene c. 92. — wie lange (μέχρι πότε), vgl. ἕως πότε Ps. 4 3. 6 4 u. ö. —.

62 Hause des Andronikus, vgl. 46. 86. — Ps.-Abdias, der hier einsetzt, hat die beginnende Erzählung folgendermaßen seiner Kompilation über Joh. (V) eingefügt: Nach einigen biblischen Reminiscenzen wird berichtet, daß Johannes nach dem Tode des Timotheus die Leitung der Kirche in Ephesus übernommen habe (vgl. Acta s. Timothei ed. Usener, Bonn 1877), wo sich die Geschichte mit dem Oelfaß ereignete (vgl. Apokr. S. 429), auf die die Verbannung des Apostels nach Patmos erfolgte. Nach dem Tode Domitians sanctus Joannes Ephesum rediit, ubi et hospitiolum et multos amicos habebat . . . . ., ita ut tactu vestimenti eius languescentes sanarentur etc. Die Geschichte vom geretteten Jüngling (aus Clem. Alex.) wird hier angeschlossen und dann wieder Rückkehr nach Ephesus berichtet, d. h. in die Situation von c. 62 versetzt: Apud Ephesum vero in tanta gratia hominum exinde apostolus semper extitit, ut alius manus eius gauderet contingere, alius applicare eas oculis suis et pectori admovere, si ita usus exposcere. Plerique etiam tactu vestis exhilarati, quia tetigerant amictum eius, sanabantur. Folgt die Drusianageschichte, welche Mellitus (s. Fabricius III² 604—623) unmittelbar an das Patmosexil anschließt, im Wortlaut weitgehend mit Ps.-Abdias (Fabr. II² 557 ff.) übereinstimmend (vgl. Za, A. J. p. LXXXVIII ff.). Dabei sind diese lateinischen Bearbeiter gelegentlich (z. B. c. 67 Ende) etwas ausführlicher und führen hier und da biblische Wendungen (z. B. zu c. 84 p. 192 19 f. Mt. 7 17) ein. — berührten seine Füße, wie Kleopatra c. 25. — legten seine Hände in ihr Antlitz, wie Maximilla A. An. 5 p. 39 29.

Gegen Overbecks Bestreitung der Zugehörigkeit der nun folgenden Drusianageschichte zu den A. J. (ThLZ 1881 Nr. 2) s. Li I 468 ff. II 2, 427 ff. Ihre künstlerische Verwendung s. Apokr. S. 357. Die Gandersheimer Nonne Hrotsuith (10. Jahrh.) hat die Geschichte zu ihrem Drama Calimachus verwandt, dem lebensvollsten, das wir von ihr haben (opp. ed. Barack 1858, S. XXXV; vgl. noch Hauck, K.G. Deutschlands III, 307 ff., der den Ursprung nicht anmerkt), unter geschickter, ziemlich freier Verwendung ihrer Vorlage (wohl Ps.-Abdias). Sie hat auch sonst apokryphe Stoffe (z. B. in Maria Historia nativitatis etc., hier aber nicht, wie Barack S. XX A. 1 meint, das Protevang. Jakobi) verwendet, worüber sie in der Vorrede (S. 2) sagt: „Si autem obicitur, quod quaedam hujus operis

63. 26 θεοσέβεια hier anders als 171 1 wie 1. Tim. 2 10. — Vor οὐ μόνος hat R ἤ, das in solchen Fragen sehr gebräuchlich ist. Vgl. Röm. 6 3. 7. 2 4. (ἢ ἀγνοεῖτε). — πρὶν vgl. 167 29 ff. — p. 182 3 τὸ μύσος vgl. 189 6. A. An. p. 39 33. — 6 M αὐτῇ, R αὐτῆς, was Za schon mit Recht vermutet hatte. — 7 μὴ ἐχούσης ἀνάπαυσιν vgl. Offb. 4 8.

64. 10 ἀναίδειαν, Za ἀναιδείᾳ mit Recht zu χρησάμενος. ἀναιδής als Attribut des διάβολος oder seiner Kreaturen p. 176 1. A. An. p. 31 24. — 11 f. M καὶ γνοὺς τὰς παρ' ἐκείνης ἀτιμίας καὶ ὕβρεις ἐν ἀθυμίᾳ διῆγεν αὐτοῦ τὸν βίον. Abdias: speque potiendi deiectus. Trotzdem (R gibt ganz verkehrte Lesart) folge ich Usener, der γνοῦσα τὰς παρ' ἐκείνου schreibt, αὐτοῦ tilgt. Des Satzes Subjekt kann nur Drusiana sein. Vgl. 13. ἀπὸ τῆς ἀθυμίας. — 14 εἰσεληλυθέναι von Smyrna und Laodicea nach Hause. — σκάνδαλον vgl. 1. Kor. 1 23. Anm. zu p. 178 35. — 15 f. M ὑπὸ λόγων πεπληγώς von den Worten getroffen. ὑπὸ λ. ist nicht ganz ungewöhnlich, vgl. p. 168 1. R πεπληρωμένος. So hat auch Abdias übersetzt repletus verbo dei. Bo empfiehlt θεοῦ λόγῳ, ich nehme die Lesart R dazu. Vgl. 2. Kor. 7 4. — 16 Bo recht ἐληλύθει. — 17 ἰδιωτίζειν in die gemeine Volkssprache umwandeln. Eustath. 145 10. Das paßt hier nicht. Bei Plato ἰδιώτης im Gegensatz zum Kenner (δημιουργός), einer, der aus Unkenntnis eine Kunst nicht übt, also unerfahren (unser „Laie"). Hier also einer nicht kennenden (näml. Gottes Wort), also unerfahrenen Seele. — 18 τοῦ δεσμοῦ τούτου vgl. A. An. p. 41 22 f. — ἐπὶ δὲ σὲ μετέστησεν Kol. 1 13. 19 τάχιον (für θᾶσσον immer im N. T.) oft ohne ἤ. p. 193 18. Joh. 13 27. Hebr. 13 19. 1. Tim. 3 14. Das Verglichene ist in Gedanken zu ergänzen, hier schneller als nach menschlicher Berechnung zu erwarten wäre. So fällt zuweilen die Bedeutung des Komparativs geradezu mit der des Superlativs zusammen. „sehr schnell" Luther „bald". Vgl. Blaß, Gramm. S. 34, 138. — μηδενὸς ὅλως ἐγνωκότος ähnlich p. 210 8 f. — 65. 24 ἐπιστομίζειν Bild vom Pferde mit dem Gebiß bändigen, Maul stopfen, zum Schweigen bringen. Tit. 1 11. — ἐπὶ βελτίονι ἐλπίδι . . . vgl. 177 15. ἐπ' ἐλπίδι 1. Kor. 9 10 u. öfter. — μετέρχεσθαι den Ort (τὸν βίον) verändern und zu einem andern (ἐπ' ἐ.) übergehen. Polyb. XXVII 14, 5. — p. 183 2 πέπεισμαι Röm. 8 38. 14 14. Ich bin gewiß (Luther). — 4 κρατύνω 202 7. Li: Es dient mir zur Stärkung. καθαρῶς Sie hatte sich sogar ihrem Manne entzogen 181 25 („Schwester" 187 4). Vgl. auch 212 6. — τοῦ βίου ἀνέλυσεν A. An. p. 29 28. 41 29. Vgl. Phil. 1 23.

66. 5 ἐκκομίζειν = efferre (aus der Stadt) Lk. 7 12 (ἐκφέρειν AG. 5 6. 9 f.). — ἐπιλαβόμενος Usener vermutet wie 190 1 προσλαβόμενος (τὸν 'Ανδρόνικον so lesen wir bei M). Er nahm ihn bei Seite, um unter 4 Augen nach der Ursache zu forschen. — 6 Der Bericht macht einen lückenhaften und unklaren Eindruck an dieser Stelle, etwas ausführlicher ist Abdias. Doch gewinnen wir keine völlige Klarheit. Unter τὴν αἰτίαν kann nicht die Todesursache verstanden sein, da es 182 19 heißt μηδενὸς ἐγνωκότος . . Anderseits er-

---

juxta quorundam aestimationem sumpta sint ex apocryphis, non est crimen praesumptionis iniquae, sed error ignorantiae, quia, quando hujus stamen seriei cooperam ordiri, ignoravi, dubia esse, in quibus disposui laborare. At ubi recognovi, pessumdare detrectavi, quia, quod videtur falsitas, forsan probabitur esse veritas".

63 Z. 30 vgl. A. P. 25 (oben S. 387). — Satansbote (ἐπίπεμπτος τοῦ Σατανᾶ), dem Dualismus des Erzählers entsprechend; A. Pe. 32 Ende: ὁ τοῦ διαβόλου ἄγγελος . . Σίμων. — aus Gottesverehrung (διὰ θεοσέβειαν, zweimal, s. auch c. 64), vgl. A. Pe. 34 (p. 86 11. Apokr. S. 420 3): διὰ τὸ σεμνῶς καὶ ἁγνῶς θέλειν αὐτοὺς θεοσεβεῖν. Andronikus nennt seine Gattin c. 74 „Schwester". Eine solche Trennung von Mann und Frau nach bereits erfolgter Ehe wurde in der mönchischen Epoche um 400 n. Chr. wieder Mode. Im 2. Jahrh. schrieb Aristides von Athen eine Apologie περὶ θεοσεβείας, worin er die rechte Gotteslehre schildert, und dann am Schluß das dieser entsprechende (christliche) Leben auseinandersetzt. — 64 S. 445] Gefängnisse: dem Leibe. — 65 Z. 17 f. Die Aeußerung ist bezeichnend für die enkratitische Haltung der ganzen Erzählung.

gibt sich aus 187 5. 9 f., daß Andronikus um die Anschläge des Kallimachus gewußt haben muß, also ihm eigentlich auch der Grund ihrer Erkrankung nicht unbekannt sein konnte. Dieser Widerspruch läßt sich durch unsern Text nicht lösen. Wohl aber mag sichs bei τὴν αἰτίαν hier handeln um den Grund seines Schmerzes. Als solchen erfuhr Johannes, daß des Andronikus „Schwester“ an einem verborgenen Kummer gestorben sei, dessen Ursache dieser von ihr nicht erfahren habe. Und doch wußte er nachher von den häufigen Anträgen des Kallimachus! — 7 Der Apostel faßt den verborgenen Kummer, an dem Drusiana starb, als Drohung des ἀλλότριος, des bösen Feindes, auf. Dieser findet sich auch A. An. p. 42 23. 45 2. 17. 22. — ἡσύχαζεν ebenso 167 15. — 9 ὑπὲρ statt des häufigeren περί. — πρός τι in Bezug auf, oft N. T. Mt. 19 8. usw.

67. Die nun folgende Predigt bietet manche Anklänge an jene längere Ansprache des Apostels c. 33—36. Der Satz c. 35 p. 168 33 f. τὸ τέλος τῆς ἐπαγγελίας ἐπὶ τοῦ μνήματος θεάσῃ ist das Thema dieser Grabrede. Auch die Hindernisse für den Glauben werden dort wie hier besprochen. — 12 ἀχείμαστος übertragen A. An. p. 41 26. — 15 ἔχεται Usener, Za gut ἐχέτω wie vorher φασκέτω, nachher ἀγαλλέσθω usw. Dieselbe Korrektur 161 9. — 17 δρόμον ὑπισχνούμενος = δραμεῖσθαι δ. — 18 τὸ βραβεῖον der Kampfpreis. 1. Kor. 9 24 finden wir denselben Vergleich mit dem Wettrennen. ἀπογράφεσθαι sich in eine Liste einschreiben z. B. vom Soldaten πρὸς τὸν πόλεμον Diodor Sic. XVII 62. Daher ist mit Bo πρὸς vor πυκτικήν zuzufügen (oder ἐπί Bo). — 19 Gleich 16, 17, 20, 21 möchte Bo für ὅταν auch hier ὁπόταν setzen. — τοὺς στεφάνους vgl. 2. Tim. 2 5. Bei den Hellenen bestand der Kampfpreis aus einem Kranze. Vgl. Anm. zu 165 25. Baumeister, Denkmäler II 795. Jüthner, Siegerkranz und Siegerbinde, Oestr. Arch. Inst. I (1898) S. 42. — 19 ff. Der letzte Satz ist, wie er hier steht, unverständlich. Entweder ist eine Lücke anzunehmen und mit einigen Aenderungen der Satz etwa so herzustellen: καὶ τ. ἐ. ὅ. ἀ. καὶ τέχνας οἱ ἐπαγγελλόμενοι τότε ἀγαλλέσθων, ὁπόταν ἐ. τ. τ. μὴ ἐρήμους ἴωσιν, ἀλλὰ δεικνύωνται ἐκεῖνοι ὥσπερ ἐπηγγέλλοντο. Und so ist es mit allen Wettkämpfen und Künsten der Reihe nach, wer seine Beteiligung zusagt (sich zu Leistungen in ihnen anheischig macht), jene sollen sich dann erst freuen, wenn sie am Ziele sich ihnen (den Wettkämpfen und Künsten) nicht entziehen, sondern sich zeigen, wie sie versprachen. Oder einfacher ist nur zu ändern ἐκείνως ὥσπερ. Dann ist ἐπηγγέλλοντο Passiv. — 68. 24 ὁμαλίζειν gleich machen, eben machen. Vgl. 166 27. — 26 τῷ ἀνθρ. λογ. vgl. 170 17. — 27 ἀλαζονεία vgl. 169 20. — ἐπιθυμία, πλοῦτος. Mit Recht korrigirt Za nach Lazius ἐπιθυμία πλούτου. p. 184 1 M πλοῦτος, fehlt bei R Abd. Vgl. 183 27. Usener πάθος. — δόλος, A servi, Usener δοῦλοι. — 5 εὐδίας vgl. Mt. 16 2. — 6 τὸ παρὰ μικρὸν Beinahe am Ziele — da fallen sie noch, werden überholt, unterliegen. Bo bezweifelt die Richtigkeit der Worte, denn τὸ παρὰ μικρὸν ist eigentlich kein ἐμπόδιον, bezeichnet nur die noch kurz vor dem τέλος erfolgte Niederlage. Man möchte an ὁ ταράξιππος denken, das ist jener Altar auf der Rennbahn zu Olympia, um den die ἀγωνισταί umlenken mußten und der gar manchem zum Verhängnis wurde. Paus. 6, 20. 10, 37 4. Vgl. Guhl und Koner, Leben der Griechen und Römer S. 148. 295 f. — 7 τέχνην μετιέναι einer Kunst nachgehen, sie betreiben. Plat. Phaedr. 263 b. — 69 9 καταμανθάνειν genau kennen lernen, sorgfältig betrachten. Mt. 6 28. — 10 ἆρα διεργής? Abd. utrumnam vigilantem. Bo διεγρής???. Usener ἄρ᾽ ἐνεργής. — νηφαλέα 1. Tim. 2 2. 11. Tit. 2 2. — 11 τὰ ὧδε die hiesigen Dinge Kol. 4 9. — 11 f. καταδ. ἐπιθυμίαις vgl. 168 13. — 12 ἔστι es ist möglich (168 18) auch mit dem Accuss. c. Inf. — χωρέω (διά τινος) gehe hindurch — habe Fortgang — impers. es gelingt mir etwas. Vgl. Joh. 8 38 (ἐν ὑμῖν). — 16 πίστεως καὶ θεοῦ δεξιάν plenam fidei animam et templo dei dignam. Daher πίστεως πλήρη καὶ θ. ἀξίαν

---

67 Johannes beginnt eine Leichenrede mit moralischer Nutzanwendung (das Ende des Lebenswerkes und -kampfes erst ausschlaggebend; vgl. Sophokles Oed. rex am Ende!), ohne darin der Verstorbenen ausdrücklich zu gedenken. Zu den Bildern vgl. außer 2. Tim. 2 4—6 Theophilus ad Autol. I 8. — 68 Kinder, vgl. oben c. 34. — 69 S. 446]

(ἀξίαν Za). — τὸ τῆς ἐπαγγελίας, Bo vermutet aus 14 τὸ κατόρθωμα τῇ ἐπαγγελίᾳ (abhängig von ἴσον). — 17 ἀρξαμένην absolut gesetzt; Infinitiv zu ergänzen πιστεύειν. Vgl. Lk. 3 23. AG. 11 4. — 17 ὑπολυθεῖσαν εἰς τὰ τοῦ βίου πάντα, Usener ὑπολισθοῦσαν εἰς τὰς τοῦ βίου ἀπάτας (vel πάγας). — 18 ἐκπίπτειν hinfällig werden Röm. 9 6. — ναρκῶσαν, Usener μαργῶσαν [βιαζομένην]. Die überlieferte Lesart paßt gut. Die gelähmte, erstarrte Seele nahm nur aus Zwang einen höheren Flug; als sie sich oben überlassen blieb, sank sie wieder hinab. — 19 πρὸς τοῖς κρείττοσιν vgl. 177 15. 192 18. A. An. p. 38 11. — 19 f. πρόσκαιρος zeitlich, vergänglich. 213 8. A. An. p. 44 7. Oft N. T. Mt. 13 21. — 21 Bo fügt nach A hinter τ. καταλλασσομένην <τὰ μένοντα πρὸς> hinzu. Vgl. auch 213 4. A. An. p. 38 18. — 21 f. οὐδὲ τὴν τιμήσασαν τὰ ἀτιμίας ἔργα ὕβρεως ἄξια. Abd. neque honoraverit quae honorificanda non sunt neque amaverit plena opera contumeliis. Danach müßte man die Stelle etwa so ergänzen: οὐδὲ τὴν τ. τὰ ἀτιμίας ἄξια <οὐδὲ τὴν φιλήσασαν> ἔργα ὕβρεως. — p. 185 1 τὸν ὄφιν bezeichnend für die A. J. und An. der ὄφις als Urheber alles Bösen p. 197 12. 41 32. 42 27. — μὴ tilgt Bo mit Recht 1. Petr. 4 14. 16. — 3 ἑαυτῇ οὐ δεικνύουσα, Bo ἑαυτὴν οὐκ ἐπιδεικνύουσαν. — ῥυπαρᾶς vgl. p. 169 8. 213 5. A. An. p. 40 1. Jak. 2 2. Offb. 22 11. 4 ἐκλυθῆναι, A exuratur, Bo ἐκκαυθῆναι. — 5 μηδὲ δελεασθῆναι, Bo μὴ δελεασθῆναι. — Norden, Griech. Kunstprosa II 851 Anm. weist auf das ὁμοιοτέλευτον dieses Satzes hin: ὑπὸ . . μὴ ἐκκαυθῆναι, ὑπὸ . μὴ ἡττηθῆναι usw.

70. 7 Als zu ἕνεκεν ausgefallener Genetiv ergibt sich aus 183 19. τῶν κρειττόνων (τῶν αἰωνίων) Bo. — 10 τοῦ πολυμόρφου Σατανᾶ, eben noch als ὄφις bezeichnet. — 13 ἐπιτυγχάνων muß heißen ἐπιτυχὼν temp. der Vergangenheit. Vgl. 187 5 Bo. — 14 f. ἀπεκρίνατο nahm das Wort, hub an zu sprechen. Vgl. Lk. 14 3. AG. 3 12. 5 8. Vgl. A. An. p. 27 14. — 15 ἠκολούθεις, A noluisti, Bo ἠβουλήθης vgl. 187 10. — κοινωνεῖν τινι von der geschlechtlichen Vereinigung. Lukian dial. Deorum 1, 2. 10, 2. — 15 f. μετὰ θάνατον vielleicht versehentlich aus 14 hier eingefügt. — 16 ἐνθυμεῖσθαι eigentl. erwägen, ersinnen (mit diesem Gedanken, Vorsatze) heißt hier in aufgeregter Gemütsstimmung sein. Hippokr. — 18 ἀσέβεια nicht allein die gottlose Gesinnung, sondern auch deren Betätigung Röm. 11 26. — εἰσπηδάω vom hastigen Eintreten, Eindringen 173 19. — 71. 23 ὃ σύνηθεν nämlich (ἦν). — 23 f. ὡς λοιπὸν περιέμενε περὶ τὴν, R γύμνωσιν αὐτῆς τὸ διακρούσιον μόνον, A cum solum genitalis partis superesset velamen. καρκάλιον (Bo καρακάλλιον?) eine Hülle oder ein Tuch. διακρούσιον vgl. 187 3 ἐν μόνῳ τῷ

Die Seele und ihre Irrwege geschildert. Manches erinnert an A. An. 1, so auch die gelähmte (ναρκῶσαν) cf. A. An. 5 p. 40 9 und die Pfänder (ἐνέχυρα) vom Satan cf. A. An. 15 (von ihrer Irrfahrt) und A. J. 107 Apokr. S. 456 44 (unseres Gottes). — in ihrem Hause die Schlange (cf. 94) aufnahm; ob hier an ein Märchen gedacht ist, wie das von dem Bauer, der die Schlange vom Felde mitleidig aufnimmt, während sie ihn dafür tötlich verwundet? A. Tho. 52 wird der fleischliche Verkehr als Schlangenwerk bezeichnet, c. 167 die Schlange und Drachenbrut als feindliche Macht der Unterwelt (vgl. A. J. 114) hingestellt. Von eigentlichem Schlangenkultus (vgl. Dieterich, Abraxas S. 113 f. cf. 150 A. 2) reden die viel jüngeren Acta Phil. — geschmäht ward (ὀνειδιζομένην, vgl. Mt. 5 11: Lk. 6 22. 1. Petr. 4 14) und dann sich schämte; an Abfall in der Verfolgung gedacht. — Z. 18 f. vgl. Mt. 21 30. — sich fangen zu lassen (δελεασθῆναι) cf. Jak. 1 16.

70 des vielgestaltigen Satans, vgl. A. Tho. 44 (mit erklärendem Zusatz), sachlich auch 2. Kor. 11 14; dasselbe von Jesus A. J. 82 (dazu die Erscheinungen c. 87 ff., vgl. bes. 91: πολυπρόσωπον ἑνότητα). A. Tho. 48 (p. 164 15). 153 (Anfg.). — die Gruft (τάφον, cf. 73 zweimal. 74. 76. 79. 80) .... das Grab (μνῆμα, cf. 72. 73. 83. 85. 86. 87, μνημεῖον 76. 111 vgl. A. P. et Th. 23—25), verschließbar (Schlüssel c. 72), mit Tür (Türen c. 72. 73) versehen. Dieses der Grabraum, sei es Felsenkammer oder freistehender Bau, jenes das darin befindliche Einzelgrab, sei es Arcosolium oder Sarkophag. Ueber (christliche) Grabstätten in Kleinasien s. N. Müllers Artikel ‚Koimeterien' in RE X 844 ff. 847 30 ff.

διχρουσίῳ (R wieder διαχρουσίῳ), 190 27 (R), 210 11 ἐν μόνῳ τῷ διχροσσίῳ (R διαχρουσίῳ). δίχροσσον ist ein περιβόλαιον (Umwurf, Umhang) mit doppeltem Saume. Jedenfalls haben wir es hier mit dem untersten, die Scham verhüllenden Kleidungsstücke zu tun. Li: Hemd. — 24 f. ξένον θέαμα vgl. A. An. p. 44 30, auch p. 163 34. — 4 μονόπληγα τίθησιν vgl. 171 11. 188 11. A. Tho. c. 30. πλήσσειν wie τύπτειν (186 1) vom Schlangenbiß gesagt, z. B. Soph. Phil. 267.

72. p. 186 8 κλάσωμεν, M κλάσωσιν. — 9 Usener fügt hinter Δρουσιάνη μὴ ein: Liegt sie denn nicht im Grabe? Vgl. zur Frage μὴ οὐ Röm. 10 18. 1. Kor. 9 4 ff. Die überlieferte Lesart gibt einen Sinn: Mit Recht sind sie verloren gegangen, denn D. liegt nicht im Grabe, d. i. im Grabgebäude. In dem liegen ja die beiden Männer, sie liegt im τάφος, das freilich auch im Innern des μνῆμα sich befindet. Die Schließung der Grabtür hatte der Drusiana keinen Schutz gewährt, den brachte der Herr, und der brauchte keine Schlüssel. Diese Vorgänge kannte nun allerdings der Apostel nicht; aber der Verfasser wollte ihm ein dunkles, prophetisches Wort in den Mund legen, dessen Bedeutung bald klar werden sollte. — 10 ῥᾳθυμεῖν hier = nachlässig sein. — 11 ἄλλα πολλὰ παρέσχεν ἡμῖν, Bo II 2, p. XXXVI vgl. 203 12. — 73. 14 νεανίσκον vgl. 193 25. — 15 ὁ καλὸς hier im ethischen Sinne (schön = εὔμορφος 14) der Edle (Gute, A bonus), ebenso 19; 187 11; A. An. p. 38 12. — 16 ἀκούει, audivimus Lazius, audivit Abd. Es bleibt bei ἀκούει. Das hindert ja nicht, daß auch andere die Stimme gehört haben, wie Andronikus p. 187 13. — 17 ἥμην εὑρών, Bo ὑβρισμένην (187 11 f.) εὗρον. Ein besserer Verbesserungsversuch ist noch nicht gemacht. — 18 τὸ . ἀπονεύσαντος, Bo τοῦ ἀποπνεύσαντος, A propter illum, qui . . . exanimatus . . — 20 βλεπόντων π. ἡ. im Gegensatz zu 202 4, wo niemand außer Johannes der Himmelfahrt zusieht. — 22 M τοῦτο γὰρ ἐκαλεῖτο (fehlt bei R), Bo del. ? ? οὕτω γὰρ ἐκ. — 25 τί βούλεται, so fragt Johannes auch 165 27. 188 6. — 27 μηδέποτέ μου ἀμελήσαντος M (fehlt bei R). A qui nunquam me dedignari solet. Za Bo ἀμελήσας. — 74. p. 187 Wie schnell legt sich jetzt Andronikus den Sachverhalt zurecht! Vgl. Anm. zu c. 66. — 2 ἐν μόνῳ τ. δ. Li: im bloßen Hemde 190 27. 210 11. Vgl. Anm. zu 185 24. — 4 τῆς ἀδελφῆς vgl. 181 25. 182 5 f. 183 4. (καθαρῶς). — 5 καὶ μὴ ἐπιτυχών . . . 185 13. — 6 vgl. 185 11. — 7 ἴσως erscheint Usener verdächtig. Li: offenbar. Das ist zu viel gesagt; vielleicht, wohl. Aber den Gedanken, die Absicht hatte er sicher. Darum setze ich das Komma nach ἴσως. Er hat wohl den Verwalter bestochen i. d. A. . . . — 8 M ἐκπληροῖν, R Za ἐκπληροῦν. — δραματουργίας, Verfertigung eines Schauspiels. — 9 ὁμολογεῖν (τοῦτο) ὅτι bekennen, eingestehen. Vgl. Joh. 1 20. AG. 24 14. — 9 f. κἂν μὴ . . . 185 16 f. — 10 συνθέσθαι μοι 182 4 (179 9). — 11 τάχα vielleicht, wohl. Röm. 5 7. Phil. 15. — τὸ λείψανον Ueberbleibsel, oft von Toten z. B. Soph. El. 1113. — 13 f. καὶ μήτοιγε . . . προσδήλου; μὴ nur in Fragen, wo die Antwort „nein" erwartet wird. Hier aber erwarten wir bejahende Antwort. So wird M ohne μὴ das Richtige geben. — 14 f. vgl. 182 20 f. —

---

72 bei Tagesanbruch . . . am dritten Tage; man erinnert sich der Weiber Mc. 16 u. Par. Ueber den 3. Tag vgl. sonst R. Müller a. a. O. 331 20 ff., und über das Brotbrechen oder die Eucharistie (c. 85) am (im?) Grabe (nicht mit Totenmahlzeiten zu verwechseln) ebenda S. 331 f. 334 f. und Drews in RE V 571 f. Eine Rechtfertigung der Eucharistiefeier in den Koemeterien liefert die syrische Didaskalie c. 26 (edd. Achelis u. Flemming S. 143, lat. ed. Hauler p. 85; doch braucht die Feier keineswegs bloß am Sonntag gedacht zu sein). — 73 S. 447] Jüngling, nach c. 87 wohl Christus selbst (vgl. Apokr. S. 355), oder ein Engel (c. 76)? Schönheit von Engeln im Jenseits vgl. Offb. des Petrus 6 ff. (Apokr. S. 215). — Z. 8 f. Die Mitbevorzugung des Verbrechers Kallimachus schon in dieser „Stimme" ist so unbegreiflich wie die dementsprechende Behandlung. K. wird (c. 74) nur als Verführter angesehen, wiewohl er tatsächlich der Verführer ist. (Doch vgl. c. 76.) Wurde die Geldgier des Verwalters à tout prix als das schlimmere Laster angesehen? — stieg . . . zum Himmel auf (εἰς οὐρανοὺς ἀνῄει), vgl. 102: ἀνελήφθη. — Joh. ratlos fragend, vgl. oben zu c. 48. — 74 Schwester, s. zu

16 M οὗτος ὑπάρχει ἀνθρώπων, R οὐ. ὁ. σωτήρ. Letzteres paßt nicht wegen des folgenden αὐτόν. οὗτος kann gar nicht Jesus sein, entspricht dem folgenden ἐκεῖνος (ὁ ἕτερος): οὗτος Kallimachus, ἐκεῖνος Fortunatus. ὑπάρχειν τινός gehören zu. — 18 ἀνάξιος nicht selten passivisch = unverdient. Soph. Phil. 997. Plat. apol. 38 e.

75. 21 ἀφορᾶν hinblicken auf εἰς (Hebr. 12 2) πρὸς; mit dem Dativ sonst nicht gebräuchlich. — 24 ἀξίως Luther „wie sich's gebührt" Eph. 4 1, würdiglich. — M κακωτικὴν (schädlich), fehlt bei R. Ich ändere κατωτικὴν vgl. 200 15. 201 1. Die ἐνέργεια vom Satan 200 14. 2. Thess. 2 9. 11. — 25 τελειοῦται 188 1. 205 10. (Gewisse Anklänge an dies Gebet bietet der Choral „Gott des Himmels und der Erden".) — ὑπακούων oft verwechselt mit ἐπακούων vgl. Bo Anm. Hier paßt letzteres besser: erhörend 2. Kor. 6 2. — p. 188 2 οἰκονομία 202 8 (190 20) 212 9 (213 14) A. An. p. 45 25. Vgl. Eph. 1 10. 3 2. 1. Tim. 1 4 [vgl. Za, NtZ 1899, S. 204 A. 1]. — 76. 9 τέλους, R Za τέλος 182 8. ἐνυβρίσαι τινί bei späteren Schriftstellern, daher λειφάνῳ; anders (τινὰ) die Konstruktion 187 10. — 12 f. 185 26. — 13 ἀκαίρου vgl. 178 5. — 14 ἐμὲ δὲ τῷ φόβῳ ἔστησε, ich ändere in ἔπλησε. Konstr. meist mit Gen., oft auch mit Dativ. — 15 περὶ τοῦ, Bo πρὸ τοῦ. — 15 f. 195 2. — 16 ἀνελὸν 185 26. — 17 παρὰ μικρὸν 184 6. — 17 παρεῖχεν ἔννοια, Bo παρεῖχεν vel παρεκινεῖτο ἀνοίᾳ, A animi quadam dementia correptus. Ich lese παρεκίνει ἀνοίᾳ, häufig ist παρακινεῖν intransitiv außer sich geraten z. B. Plat. rep. VII 540 A. — 18 διώχλει transitiv 180 17, auch τινί; vielleicht 17 μοι statt μου. — 20 ἀποτρόπαιος wovon man sich abwendet, abscheulich. — 23 f. Vgl. Mt. 24 27. — p. 189 1 f. M σοῦ δὲ ὀφθέντος . . . . . θεοῦ. Das ist verständlich, stimmt mit A überein. — 3 τοῦτο πέπεισμαι vgl. 183 2. — 5 f. παραστῆσαι τῷ θεῷ Gott näher bringen, zuführen. Vgl. 1. Kor. 8 8. — 6 μυσαρᾷ A. An. p. 39 33. μύσους 182 3. — 7 ἅπτομαι . . . 161 30. — 12 Wie dem ἄπιστος der πιστός, dem ἄθεος der θεοσεβής, so muß dem ἄτακτος der <εὔτακτος> entsprechen Bo. Hinter μέλλων fehlt εἶναι. 12 ἀληθείας . ὃν Bo ἀλήθειαν ., ἣν . .

77. 15 θεωρίαν Schauspiel Lk. 23 48. — 16 Ὦ τί Plat. Prot. 309 d. u. oft. — 17 εὐσπλαγχνίᾳ 202 22. Adjekt. 168 14 (Eph. 4 32. 1. Petr. 3 8) Verbum 189 22. 161 19. 191 16. τὰ σπλάγχνα 164 14. 177 9 stets von der göttlichen Barmherzigkeit. — 17 μακροθυμίᾳ 25. Vgl. 1. Kor. 13 4. — 19 δόξα ἡμῶν Gen. obi. 1. Kor. 2 7. — 20 καθαιμάσσειν eig. mit Blut besudeln, im übertragenen Sinne z. B. Eur. Andr. 588. Plat. Phaedr. 251 E. — 21 λυτρωτής Erlöser AG. 7 35. — 21 f. Hinter σώματα fehlt jedenfalls das Objekt zu σωφρονίζων, Bo τὴν ψυχὴν. Er will zu τοῦ τ. φθ. σ. μαίνοντος hinzufügen, man könnte auch aus dem vorigen καθαιμάξαντος ergänzen. — 22 σωφρονίζων 176 6. Tit. 2 4. — 24 εὐχαριστεῖν τι 2. Kor. 1 11. — 25 ὅτι σὺ μόνος θεός 172 1. 193 10. — 26 R ὁ, Bo οὐ. — ἀνεπιβούλευτον (Polyb. 7, 8) 204 8. A. An. p. 44 19. — 78. p. 190 2 ἀσπάζεσθαι neben „begrüßen" auch „küssen". 2. Kor. 13 12. 1. Petr. 5 14. — 4 μεθόδῳ durch kluges Ersinnen (regelrechtes Verfahren) Plut. mor. 176 A. — παρὰ σοῦ. Ich ändere

---

c. 63. — Erwecke . . den Kallimachus; daß er wirklich gestorben war, ist vorher nicht berichtet.

75 dienen soll, proleptisch wie in anderen Fällen. — Heilsveranstaltung (οἰκονομία), vgl. 79 (102 οἰκονομικῶς). Gnostische Schrift s. Apokr. S. 43, Nr. 3. Der Begriff öfter bei Ignatius (vgl. Apokr. S. 114) und die von Schwartz in TU IV 1, p. 86 ff. gesammelten Fälle. Der Begriff hat auch später in der Entwicklung der Christologie eine wichtige Rolle gespielt. — 76 S. 448] Ein anderes, größeres Wunder usw., vgl. c. 93 Anfg., 89 (p. 194 26. Apokr. S. 451 30); solche Uebereinstimmungen bestätigen die Zusammengehörigkeit der in verschiedenen Hss. enthaltenen Stücke der A. J. — Die Schilderung der Ausführung der Tat ist hier ausführlicher als in c. 71. — gestorben ist . . . ich bin auferweckt; paulinischer Gegensatz.

77 stieg . . herab (κατῆλθεν), vgl. c. 100 (p. 201 3). A. An. 17 (p. 45 2). Entfernter Phil. 2 7. — Ein tiefempfundenes Dankgebet stark modalistischer Färbung.

παράνου. — 5 μεταστῆναι, M μεταστήσαντι μεθιστάναι im Sinne von ἀπαλλάσσειν vgl. 182 18. So ist der Satz am einfachsten nach M herzustellen; noch kommt in Wegfall das zweite καταξιώσαντι 4. — Nach R würde der Satz lauten: „Ehre sei u. G., der .. Mitleid hatte und mich für wert hielt, seine Macht zu preisen, und auch dich für wert hielt, durch kluges Ersinnen von jenem deinem leidenschaftlichen Wahne und Rausche befreit zu werden, der dich“ usw. — ἀνάπαυσις vgl. Anm. 168 25. — 6 ανακαίνισιν vgl. Hebr. 6 6 (ἀνακαινίζειν). — 79 7 νεκρὸν, Bo ἐκ νεκρῶν vgl. 192 10.— 8 δέομαι ὅπως Mt. 9 38. Lk. 10 2. AG. 8 24. Vgl. Blaß, Gramm. S. 221. — 10 τὸ βραχὺ <τοῦ βίου>, Bo vgl. dessen Anm. — 10 f. vgl. c. 64. — 12 παραλήψεται Joh. 14 3. — 15 f. ᾧ πᾶσα δύναμις ἀρχοντικὴ ὑποτέτακται Röm. 13 1. — 16 ἔκλινε reflexiv (Lk. 9 12. 24 29). ἀλαζόνεια 1. Joh. 2 16. 183 27. 169 20. A. An. p. 42 26. — 17 προπεσοῦσα, Bo (161 12) schlägt vor προσπεσοῦσα. Doch ist die Aenderung nicht notwendig. Zur ἀλαζονεία paßt sogar gut das πρό. — Aehnlich diesem Gebete ist c. 23. 163 25 ff. z. B. ὃν ἐφοβήθη πᾶς ἄρχων usw. Hier ὃν δαίμονες ἀ. φρίττουσιν. Vgl. Jak. 2 19. φρίκη 174 10. — 18 μετριάζειν sich mäßigen, leidenschaftslos, ruhig werden. — 20 Bo <σοι> οἰκ. — Vgl. 188 2. — 22 ἴδῃ ὅπως ἤ, Bo am besten ἤδη ἀποβῇ (26). — 24 ἐπιγενομένη. Ich folge Bo.s Vorschlag ἐπειγομένη (205 9. A. An. p. 30 16). — 80. 27 αὐτὴν besser ἑαυτήν Bo. — 81. p. 191 7 ἀκήκοα besser ἀκήκοεν 186 16. — 8 ἰδὼν nämlich ἐγηγερμένην (192 11). — 10 ἐπέσχετο οὖν .. κακῶς τεθνάναι. Er (hielt an sich) entschied sich also nicht dafür, daß der Mann zu seinem Unglück tot ist. Er wußte also, daß es gut ist .... A dignum morte iudicavit, quem dignum resurrectione non prodidit. — 13 ἡμᾶς, Bo ἡμῶν. — ἀντιμισθίαν vgl. Röm. 1 27. 2. Kor. 6 13. — 14 μετάνοιαν (Gelegenheit zur) Buße, vgl. AG. 5 31. — 16 εὐσπλαγχνίσθη, Bo ἐσπλαγχνίσθη, vgl. 161 19. 189 22 σπλαγχνισθείς. — 17 διωξάντων τοὺς ἀ. Vgl. 1. Kor. 15 9. — 21 παρέστησαν — παρέστησεν 189 5 als seinen Knecht dargestellt, zu seinem K. gemacht hat. ἐπιτηροῦντα zu ἐλέει ἐπιτηροῦντι 196 18. — εἰ <ἐμοί>, Bo, A si mihi. — 22 ἀναστῆναι, besser ἀναστῆσαι (Bo).

82. 25 αἰώνων 202 27. 208 7. — 25 f. παρασχόμενος .. τέρατα καὶ σημεῖα 203 18. Vgl. Mt. 24 24. — 27 ἐμφυσήσας μοι ἑαυτόν Joh. 20 22. Doch s. u. Za. — 31 ὁ φύλαξας με καθαρὰν 183 4. Vgl. 212 6. — 32 τελευτῆσαν, Bo τελευτήσασαν. — p. 192 1 ἐγηγερμένην με, Bo ἐγηγερμένῃ μοι. — ἀσκ. σκανδ. 165 2. 178 35. 182 14. A. An. p. 41 26. — 2 τελείως völlig, vollkommen, ganz und gar 1. Petr. 1 13. — 3 ἀπ. μανίας c. 64. — ὃν ἐφίλησα A. An. p. 32 23. — 5 ἀναστῆναι. A iube resurgere. Bo ἀναστῆσαι ?? Vgl. 191 22. — 5 f. εἰ καὶ μάλιστα .... 191 5. — 83. 11 πεπιστευμένον, A credidisse. Bo πεπιστευκότα. — 12 μέχρι ποῦ, ähnlich μέχρι πότε; 181 14. — 84. In der langen, schier endlosen, eintönigen Aufzählung 25 ff., deren jedes Glied — und es sind 25! — mit ἀπὸ beginnt, hat dies Kapitel große Aehnlichkeit mit A. An. 10, in dessen zweitem Teile 37 kleine Glieder alle mit μὴ anheben. — 16 ἀμετάθετον vgl. Hebr. 6 17 f. — 17 Ὦ φύσις A. An. p. 40 24. Aber dort handelt es sich um eine σῳζομένη, hier um eine μὴ καταβαλλομένη πρὸς τὸ 18 κρεῖττον. vgl. 22. 184 19. 177 15. A. An. p. 38 11. — καταβαλλομένη, Bo würde vorziehen μεταβαλλομένη; nun aber wird gerade κατα-

---

79 obrigkeitliche Macht (δύναμις ἀρχοντική), s. zu c. 23. — S. 449] die Dämonen erschrecken, vgl. noch Syr. Didaskl. 20 (a. a. O. S. 102 16 f.). — Z. 5 f. vgl. Lk. 1 37. — 81 Dieser Widerspruch des Kallimachus auf Drusianas Ansuchen setzt seinen Charakter wiederum in das schlimmste Licht. Das in der Antwort des Johannes verwandte Motiv ist den apokryphen Apostelgeschichten geläufig, vgl. A. Pe. 28 (Apokr. S. 416 20, von Sch S. 172 auf Benutzung eben der A. J. zurückgeführt; S. 463 und A. An.).

82 bliesest mir deinen Hauch ein (ἐμφυσήσας μοι cod.); entschieden vorzuziehen Za.s Konjektur (NkZ 1899, S. 201 A. 1) ἐμφανίσας μοι: „du offenbartest dich mir“. Vgl. z. B. p. 178 26. — mit deinem vielgestaltigen Antlitz (s. o. zu c. 70); ob Drusiana hier an die Grabeserscheinungen (c. 87!) denkt, oder der Ausdruck allgemein zu fassen ist, wird nicht klar. — zum Bruder, vgl. c. 74 „Schwester“ und die Vorgeschichte c. 63. — 84 S. 450] zum Höheren (κρεῖττον)

βάλλεσθαι gebraucht im Sinne „sich umwenden zum Besseren" ἐπὶ τὸ βέλτιον Plat. rep. II 381 b. — ἐν ῥύπῳ vgl. Anm. 169 8 A. An. p. 40 1 vgl. 1. Petr. 3 21. — 20 γέμον, Bo φέρον. — Wir erwarten τὸν ἄνθρακα καρπόν. — 21 Eigentlich: „O Wald in einem Hause mit dem zu sehr ins Holz schießenden Triebe". — 21 f. ἤλεγξας — ἐλέγχῃ 193 7. 170 25 f. A. An. p. 38, 145 1 f. und öfter. — 24 ἡ ὁδός, Bo exspectes ὁ καρπός. Ich lese ἔξοδος. — 25 καταργήθητι sei ausgetan von, laß ab, mache dich los Gal. 5 4. — 27 ἀναστροφή Lebenswandel Jak. 3 13. 2. Petr. 3 1. — ἀπωλείας (Verderben), paßt nicht. Bo ἀσχολίας?? Beschäftigung, Tätigkeit. — 28 ἀναστάσεως, Bo sähe lieber ἀναπαύσεως, das zu den vorigen Worten besser zu passen scheint und, wie wir sahen, ein Lieblingswort des Verfassers ist. Anderseits gibt gerade ἀναστάσεως zum vorliegenden Falle (Fortunatus — Drusiana und Kallimachus) eine besonders treffende Beziehung. — 29 ἀπὸ νηστειῶν ἁ. δ. 1. Kor. 7 5. — 30 ἀπὸ λουτροῦ ἁγίου Eph. 5 26 (Tit. 3 5). — ἀπὸ εὐχαριστίας vgl. c. 85 f. Es wurde sofort die Eucharistie gemeinsam gefeiert. Von ihr soll ausgetan sein Fortunatus! — 31 ἀκηδία Sorglosigkeit, hier im guten Sinne „Erholung, Ruhe". — 34 Man vermißt ein dem ὁ θεὸς entsprechendes Attribut Jesu vor τῶν ὁμοίων. Bo schlägt κύριος?? oder κριτής? vor. Beide sind am Platze. Oder δεσπότης? 168 11.

85. p. 193 Nun folgt die Eucharistie: Dankgebet, Brotbrechen, Speisung. Vgl. c. 109 f. — 6 πλάνη 170 27. 171 5. — 4 ἀπάτη Betrug, Betörung, Sinnenlust. Vgl. 184 18 (?). — 4 f. παρ' ὀφθαλμοῖς — ἃ εἴδομεν 204 3 f. — 5 ποικίλαις φανίσιν, Bo ποικίλως φανείσῃ. — 6 Lücke. Bo ὄνομα' <εὐχαριστοῦ μέν σοι>. — 6 f. ἐλέγξαντι — ἐλεγχομένους 192 21 f. A. An. p. 38 1 f. — 7 σε, Bo mit Recht σοι. εὐχαριστεῖν τινι jemandem (auch τι 2. Kor. 1 11, nicht aber τινα). — 8 Lücke. Bo πεπείσμεθά <σου τὴν χάριν> .. — σου, Bo σοι. χρήσαντι (194 10) hält Bo für verderbt. Mit Unrecht. Der Herr bedarf der geretteten Menschennatur, die mit ihm eins wird. Vgl. z. B. c. 100. — 9 φύσιν zu streichen Bo. φύσις σῳζομένη vgl. 201 4. A. An. p. 40 24. 45 16 (38 14). — ἀπαραίτητος unerbittlich, unvermeidlich, also sicher. 206 1. — 10 Lücke. Bo ταύτην <πίστιν>. Ich füge hinter μόνος <θεὸς> ein. Vgl. 172 1. 189 25. — 12 ἀναλεγόμενοι von Bo angezweifelt. Ich schreibe ἀναγόμενοι, ἀνάγειν emporführen aus dem Reiche der Toten Röm. 10 7. Hebr. 13 20. Wir deine Diener danken dir, die wir mit (gutem) Grunde uns versammelten (um das Brot zu brechen 186 6 im Andenken an Drusiana), und die Auferstandenen (nämlich Drusiana und Kallimachus).

86. 16 πνεῦμά τι ἐν ἐμοί. Vgl. 176 14. 170 26 f. 213 8. A. An. c. 10. — 17 μελανία Schwärze, schwarzer Fleck, entstanden durch Blutvergiftung. — μέλλοντι, Bo μέλλοντα. — 18 τάχιον 182 19. — 19 εὗρον, Bo εὗρεν. — λοιπόν fortan; hier = schon. AG. 27 20. — 20 ἀφαμένης, Bo ἀφαμένην. — 22 ἀπέχει, A habes, Bo ἀπέχεις. ἀπέχειν weg haben, dahin haben, Mt. 6 2. 5. Lk. 6 24. Phil. 4 18. Philm. 15. Da hast du ... — ähnlich ἔχεις

Z. 15 („das Höhere zu preisen"); Anm. oben zu p. 184 19. — in Schmutz .. Seele, vgl. c. 69 (gg. Ende). — Tod, vgl. c. 23; tanzend, vom Satan c. 21. — Baum ohne Frucht, vgl. Jud. 12 (2. Petr. 1 8). Mt. 3 10. 21 19 u. ö.; A. Tho. 10 ist Christus Pflanzer des guten Baumes. — Kindern (des Teufels), vgl. c. 86. 114. A. An. 8. 17 usw. — Wurzel und Natur (des Satans), vgl. „Wurzel" c. 114 (des Archon s. Fragm. des Phil.-Evang., Apokr. S. 41), „untere Wurzel" c. 98 Ende, „untere Macht" c. 75, „untere Natur" c. 100 cf. 84 Anfg. „Natur" sonst von der (höheren) Menschennatur c. 85. 100. A. An. 6. 9. 15. 18 Ende. — Auferstehung zu Gott; die geistige während des Lebens gemeint (desgl. 109, vgl. Lie ZnW 1902, S. 294), vgl. 2. Tim. 2 18. Tertullian de resurr. 19. — Wohlgeruch, vgl. 2. Kor. 2 15.

85 Brotbrechung s. zu c. 72. Ein anderes Dankgebet (Eucharistie) s. c. 109. — 86 Das Gebet findet also im Grabmal, die Austeilung vor demselben statt.

ein Geist usw.; mit derselben Begründung wird das Wissen des Apostels um etwas nicht in seiner Gegenwart Vorgefallenes c. 46 begründet, vgl. im übrigen zu c. 18. Man wird auch an Joh. 4 50 ff. erinnert. — dein Kind, Teufel, vgl. zu c. 84. AG. 13 10.

177 24. — Die abscheuliche Erzählung von der Drusiana enthält Motive, die den erotischen Erzählungen der Griechen eigentümlich sind, freilich so häßliche Züge, wie sie sich kaum sonst in den griechischen Romanen oder Novellen finden. Schändung weiblicher Leichen kam nach Herodot II 89 in Egypten beim Einbalsamieren vor, und der berühmte Tyrann Periander von Korinth soll sein Brot in einen kalten Ofen geschoben, seines eigenen Weibes Leichnam beschlafen haben Herod. V 92. Bekannt ist Petrons (Satyricon CXI f.) auch von Lessing (Cottasche Ausgabe in 20 B. V, S. 102 ff.) bearbeitete Erzählung ‚Die Matrone von Ephesus‘: Untröstlich geberdet sich die junge schöne Ephesierin beim Tode ihres Gatten, nimmt keine Nahrung zu sich und will das Grabgewölbe nicht verlassen. Ein gemeiner Soldat, in der Nähe auf Posten bei den Leichen einiger gekreuzigter Verbrecher, sieht das Licht im Grabgewölbe, geht hinein, beredet die junge Witwe zu essen und zu trinken und endlich sogar, sich ihm im Grabe ihres Gatten zu ergeben. Inzwischen ist der Leichnam eines der Verbrecher von seinen Verwandten fortgeschafft worden. Die leichtsinnige Matrone nimmt dem neuen Liebhaber seine Furcht vor Strafe, läßt ihn den Leichnam ihres Gatten an Stelle des geraubten ans Kreuz schlagen. Auch eine Grabscene zu Ephesus! Daß gerade diese Stadt ein Pfuhl erschreckender Sittenlosigkeit und Liederlichkeit war, lag an dem asiatisch-semitischen sinnlichen Artemiskultus. Vgl. Zimmermann, „Ephesus im ersten christlichen Jahrhundert“, Leipz. 1874, S. 79 ff. 86 ff. Vgl. auch Xenophons „Ephesische Geschichten von Antheia und Habrokomes“. Erwin Rohde „Der griechische Rhman“ S. 384. Um dem H. treu zu bleiben, bittet A. einen Arzt um Gift, erhält Schlafpulver, wird begraben, wieder erwacht von Räubern aus dem Grabe geraubt.

3.

87. 24 f. Die Eingangsworte beweisen, daß dies Stück unmittelbar auf die Geschichte von der Drusiana folgt, freilich auch, daß die vorhergehende Erzählung

Z. 47 Der Satz ist nach cod. R, dem einzigen griechischen Zeugen für die letzten Kapitel (81 ff.), hier sogleich angeschlossen. Auch Ps.-Abdias fügt hinter diabole unmittelbar den Satz an: „Et illam diem cum fratribus laetum exegit. Altera vero die“ etc. (folgt die Kratongeschichte usw., s. Apokr. S. 430), während R die Schlußerzählung vom Ende des Apostels sogleich an obigen Satz anschließt. Es fragt sich aber, ob es gerechtfertigt ist, ihn auch am Anfang der Schlußerzählung einzusetzen (vgl. bereits ThLZ 1900, Sp. 274 gegen Bo p. 203 8 f.). Zwar hat ihn dort cod. U mit geringer Veränderung im Wortlaut (Li Ergh. S. 27) sowie die armenische Uebersetzung (Malan, The Conflicts etc., p. 244) und der Prochoruskodex V (an Bo p. 160 36 anschließend — vgl. Li I 474 —, stärker verändert), und selbst beim Aethiopen (Malan p. 139) scheint er auf den dann Bo p. 203 9 f. folgenden Satz abgefärbt zu haben, wie bei Q auf den von diesem gebildeten Eingangssatz (p. 203 15 ff.), aber von den übrigen für den Schlußabschnitt zur Verfügung stehenden griechischen Hss. haben P, A und B den Satz nicht, so daß das Doppelzeugnis der zwei an sich sehr differenten Zeugen cod. R und Ps.-Abdias schwer ins Gewicht fällt und man die Vermutung aussprechen darf, er sei in jenen anderen Fällen aus anderem Zusammenhange (c. 86) an den Anfang der ebendaselbst isolirt überlieferten Schlußerzählung versetzt (über den Zusammenhang bei Q s. Li I 466). — Auf alle Fälle folgt nunmehr eine Lücke, wegen der Aussage der Drusiana c. 87, die vorher (s. auch zu c. 82) nicht vorkommt, also in der (durch den Satz Z. 46 bezeugten) Versammlung der Brüder gefallen sein wird. Denn mit Lie (ZnW 1902, S. 294) eine frühere Gestalt der Drusianageschichte anzunehmen, „die mit den gnostischen Erzählungen aus dem Leben Jesu aufs engste verbunden war“, während aus der jetzigen Redaktion die c. 87 behauptete Doppelerscheinung „um ihres häretischen Giftes willen getilgt“ sei, ist angesichts des Doppelzeugnisses von M und R für den Text bis c. 80 und der oben nachgewiesenen Berührungen der erwähnten Geschichte mit anderen Partien der A. J. nicht aufrechtzuerhalten.

3.

S. 451] Es folgt nun der für die Sonderart der A. J. bezeichnendste Abschnitt

nicht vollständig ist. Diese enthält nicht die hier berichtete Doppelerscheinung des Herrn, der der Drusiana im Grabe in der Gestalt des Johannes und in der eines Jünglings erschien. Wohl sah Kallimachus einen schönen Jüngling im Grabe, der die Drusiana mit seinem Gewande bedeckte. Aber sie selbst hat uns nichts von solcher Erscheinung erzählt, deren sie z. B. in dem Gebete p. 191 24 ff. keine Erwähnung tut. Eine Lücke ist demnach festzustellen zwischen ἀγαλλιώμενος und ἐξήτασαν, und diese enthielt das jetzt fehlende Bindeglied zwischen der Geschichte der Drusiana und dem Berichte des Johannes über Jesus. Während des Zusammenseins mit den Brüdern wird Drusiana von jener Doppelerscheinung erzählt haben und gab dadurch die Veranlassung zu dem Berichte des Johannes. p. 193 24. 202 21. 203 4 zu lesen wie im vorigen: Δρουσιανῆς (Δρουσιανή). — 25 Ἰωάννῃ cod., Ἰωάννης ändern gut Ja, Bo [auch Lie, ZnW 1902, S. 229]. — 27 βεβαίως φέρων cod. verteidigt Hilgenfeld ZwTh 1897, S. 469 mit Recht, gegen βαρέως Bo. φέρειν Ja.

88. p. 194 1 „nichts Fremdartiges". Vgl. 1. Petr. 4 12. A. An. p. 44 29. — 2 εἰς τὸν <κύριον> Bo, Ja, εἰς αὐτὸν Hi. — 3 ἐπειράσθημεν Ja, Bo. — 4 οὔτε προσομιλεῖν οὔτε γράψαι Ja. p. 150. Zum Sinn vgl. p. 197 8 f. χωρῶ mit Infinitiv = bin in der Lage, kann; seltene Konstruktion: οὔτε ἱκανῶς τὰ θεῖα νοῆσαι χωροῦμεν Dionys. Areop. Phokyl. 83. — „was ich sah und hörte". Vgl. 1. Joh. 1 1. A. An. p. 44 25 f. 5 μὴ cod., μὲν Ja, μὴν ändere ich. καὶ μὴν = und doch. ἐγὼ μὲν . . οὔτε . οὔτε . χωρῶ . . . καὶ νῦν μὴν δεῖ . . . — 6 χωρεῖ = begreift. Vgl. Mt. 19 11 f. ἐκείνω cod., ἐκεῖνα Ja, ἐκείνων Bo.

---

aus der von James entdeckten Wiener Hs. (C) mit starken Textkorruptionen, der auch dem Photius besonders auffiel (s. Apokr. S. 352 f.).

87 Zum Ausspruch der Drusiana s. zu c. 86. — wie Johannes und wie ein Jüngling, also: alt (vgl. c. 27) und jung; desgl. c. 88 f. A. Pe. 21, und der unzüchtige Dämon A. Tho. 43; Apokr. S. 355 und oben S. 357 f. — gefestigt (ἐστηριγμένων), vgl. 45 (58); im Glauben, vgl. 93. Sie sollen dahin gelangen, des Herrn „vielgestaltige Einheit" usw. (91) zu ermessen.

88 Männer, Brüder, vgl. AG. 2 29. 23 1. — zu Aposteln erwählte, s. o. 242 f. — versucht: wie er im folgenden zeigen will, durch die Mannigfaltigkeit der Christuserscheinungen; anderseits versucht Johannes, durch seine allzu skeptische Nachprüfung, den Herrn (c. 90 Ende; vgl. noch c. 57 und A. Pe. 26). — weder sagen noch schreiben; seine mystagogische Auskunft (vgl. die Ausdrücke „hörte" . . . . „Hörer", auch c. 97 und A. An. 21 Apokr. S. 471 35) ist über dem Ausdrucksmittel des menschlichen Wortes — einschließlich der Evangelien! — erhaben, vgl. c. 90 Apokr. S. 451 40. c. 93 Ende (und dagegen etwa Iren. adv. haer. II 27, 2). An das Johannesevangelium speciell zu denken (Lie, ZnW 1902, S. 229), wird durch nichts nahegelegt; vgl. A. Pe. 20. — die da war, nämlich als er mit seinen Jüngern auf Erden verkehrte, in gleichem Maße wie „jetzt und in Ewigkeit", nicht etwa bloß auf dem Berge (der Verklärung), und nicht erst nach der Auferstehung (Apokr. S. 426 f.).

Im folgenden spitzt nun Johannes einige Erzählungen aus den Evangelien, die er für seine Zwecke auswählt, auf diese zu, die eigentlichen Wunder beiseite lassend (93 Ende). Es werden nach einander abgehandelt und durch eingesprengte Berichte von einzelnen Privaterlebnissen vervollständigt die Erwählung der ersten Jünger, eine doppelte Scene auf dem Berge (der Verklärung), ein Mahl bei einem Pharisäer, der Lobgesang am Vorabend des Leidens und die Leidensscene selbst, letztere mit breitester doketischer und mystischer Ausdeutung; wobei vorwiegend an die bei den Synoptikern erhaltene Darstellung angeknüpft wird, doch durchgehends starke Reminiscenzen an das Joh.-Evang. auftauchen. In c. 97 blickt auch das Petrus-Evang. unverkennbar durch, das vielleicht noch umfangreicher benutzt ist als sich bei dem Zustande seiner gegenwärtigen Erhaltung erkennen läßt; die doketische Richtung wird ja von beiden Schriftstücken vertreten. — erwählt, s. einige Zeilen

8—10 Die Reihenfolge der Berufung der Apostel ist dieselbe wie bei den Synoptikern Mt. 4 18. 21. Mc. 1 16. 19. (Lk. 5 4 ff. ohne Andreas), verschieden von der bei Johannes 1 35 f. — 14 ἀγρυπνία vgl. 2. Kor. 6 5. 11 27. — οὐ σὺ ὁρᾷς cod., Bo macht verschiedene Vorschläge, z. B. ὄψιν ὁ., Hi οὐ συνορᾷς, ich lese οὐκ εὖ ὁρᾷς. — 16 ἱλαροπρόσωπος findet sich sonst nirgends. — 17 τοῦτον, ἐξέλθωμεν von Ja aus τούτου, ἐξέλθωμε hergestellt. — τὸ τί βούλεται vgl. 202 2. τὸ τί πέπονθεν.

89. 19 σιγῇ τὸ πλοῖον ἀγαγόντες Bo, dem Hi folgt, ἀναγαγόντες; aber ἀνάγειν bez. ἀνάγεσθαι wird gebraucht vom Fahren auf die hohe See, nicht vom Fahren ans Land. Lk. 5 4. 8 22. AG. 21 1. 2. Vgl. auch Lk. 5 11 usw. Auch σιγῇ paßt nicht recht. So ändert Ja εἰς γῆν ... Ihm schließe ich mich an. — 21 ὄπεσθαι cod., ἕπεσθαι Ja. — 22 (τὴν μὲν κεφαλὴν) ὑπόψιλον ἔχων Bo, Ja. — δασὶν cod., δασὺ Ja. — 23 ἀρχιγένειος stellt her Bo, ἠποροῦμεν Ja (ὑποροῦν μέν), schon 193 24 u. 25 η statt υ. 25 Beim zweiten ἠποροῦμεν vermißt Ja mit Recht einen Komparativ wie σφοδρότερον. — 26 τότε cod. habe ich mit Hi beibehalten, τόδε Bo, Ja. — 27 ἐπονεύοντας cod., ἐπινεύοντας Ja, ἀπονεύοντας Hi „sich seitwärts richten". Aber der Gegensatz ist „offen". Bo: ἐπιμύοντας oder ἀπομύοντας, beide finden sich mit τὰ ὄμματα, τοὺς ὀφθαλμούς, freilich ἀπομύειν in dem Sinne „die Augen schließen = sterben". Anfangs glaubte ich ändern zu müssen τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπιμύοντα „nie sah ich ihn die Augen schließen". Vgl. 164 11. Doch kommen μύειν wie ἐπιμύειν auch intransitiv vor, so lese ich ἐπιμύοντας — als Gegensatz zu ἀνεῳγότας. Vgl. auch 164 11 καμμύουσα τ. ὀ. — p. 195 1. 3 ἐμφαίνεται, ἐδέχεται cod. ἐμφαίνεται, ἐνδέχεται Hi, ἐφαίνετο, ἐδέχετο Bo vgl. 194 26. 195 2. 5. — 2 τὸ πᾶν cod. Hi „gänzlich zum Himmel blickend" im Gegensatz zu den (nach Hi) „sich niemals seitwärts richtenden Augen". Aber hier ist etwas Neues: „Oft erschien er mir wie ein kleiner, ungestalter Mensch". Dazu gewinnt Ja den Gegensatz durch seine treffliche Konjektur τότε πάλιν vgl. 196 21. ποτε πάλιν. „und dann wieder gen Himmel blickend". In diesem Ausdrucke wird bezeichnet erstens im Gegensatz zu μικρός körperliche Größe, zweitens im Gegensatz zu δύσμορφος die aufrechte Haltung seiner wohlgebildeten Gestalt. Darum übersetze ich „gen Himmel ragend". Vgl. 195 20. 21. A. Pe. 20 p. 68 2. Hunc magnum et minimum, formosum et foedum etc. — 3 κἀγὼ συνεῖχον ἑαυτῷ Eine Aenderung wie Bo.s συνεχῶς προσεῖχον αὐτῷ ist nicht nötig. Zu ergänzen ist αὐτὸν „ihn". Hi: „Johannes schloß (ihn) zusammen mit sich selbst". Das pron. refl. der 3. Person für die erste: 162 6. 169 18. 176 5. 202 7; für die zweite: 162 17. 191 27. 201 7. 211 2. 5. 6. 7. 212 7; vgl. A. An. für die 1. Person p. 38 2. 3. 5.; für die 2. Person p. 41 2. 27. — 5 σκληρὰν cod., σκληρὰ Ja, σκληρὰ καὶ Bo, Hi. Zur Sache vgl. 196 21. — 6 ὡς διαπορεῖν με ἐν ἐμαυτῷ vgl. AG. 10 17. — λέγει cod., λέγειν richtig Ja. — τί ἐστιν τοῦτο οὗτός μοι; cod., οὕτως Ja; Hi: οὗτος additum, quia τοῦτο de domino

---

vorher. Die Berufung des ersten Brüderpaares wird nur kurz berührt; Johannes eilt zu dem Selbsterlebten, stellt auch seine Person voran. Die Scene ist zu einer doppelten ausgesponnen; das Erste ereignet sich auf dem Wasser (ἐν τῷ πλοίῳ mit ihrem Vater Zebedäus, Mt. 4 21 u. Par.), während Jesus vom Ufer aus ruft, das Weitere nach ihrer Ankunft am Lande. — Ich bedarf euer, vgl. die Selbsterinnerung des Johannes in dem Schlußstück c. 113: „Ich bedarf deiner" (s. dort). — Jesus erscheint vom See aus dem Jakobus als Knäblein, dem Johannes als ansehnlicher Mann, sodann am Lande (89) Ersterem als Jüngling, Letzterem als älterer Mann, mit immer offenen Augen (vgl. Aberkiusfragment Z. 5: ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντα καθορόωντας, bei Za, Forsch. V 69. A. Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios, Leipz. 1896, S. 8. 12; vgl. 21 von Attis = Helios: πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα. Wie der Hüter Israels Ps. 121 3 f., wird hier Jesus-Gott in stets wachem Zustande vorgestellt), dann klein und ungestalt, dann gen Himmel ragend (vgl. c. 90 und oben S. 85 zu Petr.-Evang. 40 und S. 315 zu Hermas sim. IX 6, 1, auch das Fragm. des Eva-Evang. Apokr. S. 42). — Brust; die Situation Joh. 13 23. 25. 21 20 ist hier verallgemeinert (Za, Forsch. VI 195 A. 2). Der Befund des Apostels ist wesentlich der gleiche wie c. 93 (s. dort).

dictum displicebat. Auch ich lese: τί ἐστιν τοῦτό μοι; — 7 Hinter αὐτὸς cod. kleine Lücke.

90. 10 Vor αὐτῷ Ja mit Recht ἐν: εἴδομεν ἐν αὐτῷ. — 11 χρώμενον cod., χρωμένῳ Ja, also ἀνθρώπῳ χρωμένῳ λόγῳ φθαρτῷ.. ἀνθρώπων χρωμένῳ λόγῳ φθαρτῶν Hi. Vgl. Röm. 1 23. φθαρτοῦ ἀνθρώπου im Gegensatz zu ἀφθάρτου θεοῦ. Der Sinn beider Lesarten ist derselbe. — Hinter οἷον ἦν ist eine Lücke wahrscheinlich. —9. 12. 14 Vgl. Hi S. 23 über den Berg des Betens, außer Lk. 9 28. Mt. 17 1. 2. Mc. 9 2. 3 besonders Mc. 6 46. Lk. 6 12. Mt. 5 1 usw. Bei Joh. 6 3. 15 ist der Berg aber nicht nur ein „Berg der Speisung". Vgl. Offb. Petr. 4. — ἡμᾶς τοὺς τρεῖς „die drei" bei den Synoptikern an der Spitze stehenden Jünger. Zu beiden Stellen 195 8—11 und 11—20 ist heranzuziehen die Geschichte der Verklärung des Herrn Mt. 17 1 ff. Mc. 9 2 ff. (Lk. 9 28. 29). 14 ἐφίλει bei Joh. nur 20 2; an den andern drei Stellen heißt es ἠγάπα. Daß Johannes noch vor Petrus und Jakobus vom Herrn bevorzugt wird, stimmt überein mit dem Evang. Joh., nur daß in den Akten diese Bevorzugung eine viel größere ist und Johannes schließlich, während die andern beiden ganz zurücktreten, allein im Vordergrunde steht als Vertrauter des Herrn. — ὁρῶντος stellt Ja richtig her aus ὁρῶντες. — 15 αὐτὸς αὐτοῦ . αὐτῷ . . . αὐτὸν . . . αὐτοῦ! αὐτὸς streicht Ja, auch αὐτὸν will Bo beseitigen, beides ist entbehrlich; ἀφορῶν αὐτὸν, in der nächsten Zeile steht wieder ὁρῶ αὐτόν, auch darum ist αὐτὸν zu tilgen hinter ἀφορῶν; ἀφορᾶν εἴς τι eine sehr gebräuchliche Konstruktion. — 17 τοῦτον ὁρώμενον cod., τούτων Ja, τούτων τῶν ὁρωμένων Bo. — 18 ποίας streicht Bo mit Recht. — 20 „Sein Haupt lehnt sich an den Himmel". Vgl. zu p. 195 2. — 22 κρατήσαντος cod., κρατήσαντα ändert mit Recht Ja. — 23 Hi beseitigt die Worte: ἄπιστος ἀλλὰ πιστὸς καὶ μή, liest nur: Ἰωάννη, μὴ γίνου περίεργος. Das ist eine Gewaltmaßregel, die seine Ansicht, der Verfasser der Akten habe das vierte Ev. (Joh. 20 27) nicht gekannt, halten soll. Gekannt hat der Verf. das Joh.-Ev. ohne Zweifel, wenn er auch in vollem Gegensatz dazu steht. Hier richtet der Herr an Johannes eine doppelte Mahnung: 1) werde nicht ungläubig, sondern gläubig! Der Ausgangspunkt war ja, daß die anwesenden Epheser, noch nicht im Glauben gestärkt, die Mitteilung von der Doppelerscheinung des Herrn nicht fassen konnten. Ihnen erzählt Johannes, was ihm begegnet sei und wie der Herr selbst ihn zum Glauben an seine Uebermenschlichkeit gemahnt habe. 2) werde nicht vorwitzig (περίεργος vgl. 1. Tim. 5 13)! Durch seinen Vorwitz hat Johannes, noch ehe ihm der Herr sein ganzes Vertrauen schenkte, von dessen Uebermenschlichkeit einen glänzenden Beweis erhalten. Da ist nach und mit der Mahnung zum Glauben auch diese wohl am Platz. Eine Strafe erhält er für seinen Vorwitz, und die Mahnung wird wiederholt: Versuche nicht den Unversuchbaren! Freilich hatte diese Warnung nicht den rechten Erfolg. — 27 τὸ τί . αμα cod. τὸ τίλμα Bo. — p. 196 1 μοι cod., με Ja. — ῥαπίσμασίν με ἔλαβες.

— Der Ausfall am Schluß des Kap. kann, da er sich nur auf 5—6 Buchstaben erstreckte (Ja; stand vielleicht ἐσιώπα hinter dem noch vorhandenen αὐτός?), nichts für die Reflexion des Apostels Ausreichendes enthalten haben. — 90 Licht, vgl. die Fälle Apokr. S. 550 sub voce. — Auch hier ist die Scene in eine doppelte auseinandergelegt. Die zweite erfüllt wiederum den Zweck, zu schildern, wie Johannes kraft seiner bevorzugten Stellung zum Herrn eingehend den Erscheinungen nachforscht; 2. Petr. 1 18 und A. Pe. 20 mißt sich freilich Petrus aus gleichem Anlaß eine ähnliche Sonderstellung zu. — unbekleidet; das entsprach dem antiken Geschmack des Verf. (vgl. c. 69), die im jüdischen Geiste entworfene Offb. Joh. 1 13 stellt den Menschensohn als bekleidet dar. Dort sind (14) die Haare, in der Verklärungsscene Mt. 17 2 u. Par. die Gewänder, hier S. 452] die Füße weiß und geben von ihrem Glanze sogar dem Erdboden ab, wo im übrigen seine Fußspuren nicht zu erblicken sind (c. 93). Dieser Heiland wandelt ja nicht wirklich auf der Erde. — Z. 4 Die Authentie des Citats Joh. 20 27 bestreitet Hi ZwTh 1900, S. 9. 24 ff. ohne Grund, erkennt sie aber S. 61 an der Stelle Acta Phil. 140 p. 75 8 als ursprünglich an. Das ist willkürlich und trotz der Nachfolge, die Hi bei Co gefunden hat, nicht zu halten. — Selbst in erhabener Situation fügt der Verf. einen Scherz (vgl. c. 60) bei. — Z. 10 f. s. o.

Bo ἔβαλες. Ich behalte ἔλαβες bei. Vgl. Mc. 14 65. ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔβαλλον (cod. Sin. ἔλαβον). — σὸν λοιπὸν εἰ τὸν cod., ἔστω Ja. Vgl. A. An. p. 41 28. — 2 πειράζειν τὸν ἀπείραστον. Vgl. 179 28; auch Jak. 1 13. — **91** 3 Πέτρου καὶ Ἰακώβου cod., Πέτρος καὶ Ἰάκωβος Ja. — 5 μόνῳ τῷ κυρίῳ cod., μόνον τὸν κύριον Ja. — 6 Ὁ τῷ κυρίῳ προσομιλῶν γένον ἐπὶ τοῦ ὕψους τίς εἶ; anfangs sah ich in der Frage nur einen weiteren Ausdruck des Unwillens der beiden Apostel, wollte γένον in μόνος ändern: „Wer bist du, daß du allein ...?" Aber die Aufzählung wunderbarer Erscheinungen, der folgende Ausdruck πολυπρόσωπον ἑνότητα, der Vergleich mit Mt. 17. Mc. 9 lassen nur die Erklärung zu, daß es sich hier noch um ein anderes Gespräch als das eben angeführte mit Johannes handelt. Hi schreibt γέρων .... εἴη; Ja, dem ich mich anschließe: μένοντι .... ἦν; — 7 σὺ νοήσας cod., συννοήσας Bo. Ja. — 9 ἀποβλέπουσα cod., ἀποβλέπουσαν. — 10 αὐτῷ cod., αὐτό Ja. — **92** 12 καθευδῶν τῷ cod., καθευδόντων Ja. — ἀπὸ cod., einfachste Korrektur ὑπὸ vorgeschlagen schon von Bo, aufgenommen von Hi. — 15 Nach Bo und Hi lese ich statt αὐτὸν αὐτῷ, tilge mit ersterem das zweite καθεύδοντα (Ja κατελθόντα). — 16 οὐκηκροασάμην cod., οὐ καὶ ἠκροασάνην Ja. — 18 ἄνθρωπος cod., ἄνθρωποι Ja. — **93** 19 ὁρῶ cod., ἐρῶ Ja. Zum cod. C tritt von 196 19 ποτὲ βουλόμενος bis 198 4 πάντες. ἀμήν sowie von 199 7 Ταῦτα bis 200 9 χάρις der durch die Verhandlungen der II. Nicänischen Synode erhaltene Text. Ueber die Handschriften vgl. Aa II 1, p. XXXI. Außer der dort erwähnten lateinischen Uebersetzung des Anastasius, die in der großen Pariser Ausgabe (Acta conciliorum, tom. XIX. Paris 1644) dem griechischen Text hinzugefügt ist, gibt es eine andere Uebertragung des Longolius, die Thi dem Griechischen zur Seite stellte, vgl. darüber Thi p. 13. — 20 Hinter κρατῆσαι fährt der Nicän. Text fort: καὶ μεθ' ἕτερα et post alia. Diese Worte sind wie schon Thi p. 19 erkannte, hier nicht am Platze, fehlen auch bei Longolius. — 20 ff. Vgl. 195 4 f. ψηλαφᾶν Lk. 24 39. 1. Joh. 1 1. Clemens Alex. adumbrat. in ep. I. Joan. ed. Potter, tom. II. p. 1009: „Fertur ergo in traditionibus Joannes, ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens, manum suam in profunda misisse et ei duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli." Somit wird diese Leucianische Erzählung als eine Tradition gegen Ende des 2. Jahrhunderts bezeugt.

---

zu c. 88. — **91** Hier wird auf Kosten der anderen beiden Hauptjünger die Sonderstellung des Johannes eigentümlich behauptet.

92 Gennesaret, der Landstrich am nordwestlichen Teile des Sees; die Ortsangabe ist also unbestimmt. — einen andern ihm Aehnlichen; hier tritt einmal der sonst einheitliche Jesus-Gott der A. J. in zwei Gestalten auseinander. Schlafen Jesu im Schiff vgl. Mc. 4 38 u. Par. Ps.-Mt., Evang. c. 42 (Ea p. 111): Et quando Jesus dormiebat, sive in die sive in nocte, claritas dei splendebat super eum (davor wird berichtet, daß Jesus bei den Zusammenkünften von Maria, Joseph und ihren Kindern zum Mahl sanctificabat et benedicebat illos et ipse prior incipiebat manducare et bibere. Nemo enim illorum audebat manducare vel bibere nec sedere ad mensam aut panem frangere, donec ipse sanctificans eos prius hoc fecisset).

93 Z. 25 vgl. c. 76 Apokr. S. 448 4. — Das nun berichtete Erlebnis steht dem c. 89 Ende mitgeteilten sehr nahe; dort „Brust", hier „Körper", beidemal ψηλαφᾶν seitens des Johannes vgl. Lk. 24 39. 1. Joh. 1 1 (vgl. sachlich Joh. 20 24 ff. und das Evangelienfragment Apokr. S. 39), der Gegensatz — denn in Gegensätzen bewegen sich hier überall die Aufschlüsse (alt — jung, klein — übergroß) — hier insofern noch krasser, als das ὑποκείμενον geradezu als „immateriell und unkörperlich und überhaupt wie nichts" bezeichnet wird. Die viel behandelte Frage, ob Clem. v. Alex., der in seinen Hypotyposen aus Anlaß von 1. Joh. 1 1 auf eine Tradition zu sprechen kommt (Za, Forsch. III 87. 97 Apokr. S. 423, vgl. oben S. 358), sich damit auf die vorliegende Stelle der A. J. bezieht oder auf irgend eine Ueberlieferung sonst, ist nicht mit völliger Sicherheit zu entscheiden. Thi, der die beste Untersuchung und Erklärung der beiden Sätze geliefert hat (p. 20 ff.), fand die An-

34 Eine andere Lesart gibt der Nicän. Text: καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐλάμβανε τακτὸν ἄρτον ἕνα ὑπὸ .. „Und jeder von uns erhielt ein ihm zugewiesenes Brot von ...“

p. 197. Zu dem Speisungswunder vgl. Mc. 8 7—8. Mt. 14 20. 15 37 usw. Joh. 6 7. — 5—7 ἴχνος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς ...... οὐδέποτε εἶδον. Vgl. den Nicän. Text (a. a. O. 382): οὔτε ποσὶ τὴν γῆν ἐπάτει. — 8 τὰ μεγαλεῖα AG. 2 11 (Lk. 1 49). — 9 f. ἄρρητα κτλ. vgl. 2. Kor. 12 4 — 94. 12 νομοθετουμένων vgl. Hebr. 7 11. — 13 Lk.

---

sicht, daß bei Clemens ein eigentliches Citat aus den A. J. vorliege, zwar kühn, trat aber für Uebereinstimmung der beiderseitigen Sätze ein. Wäre seine Auslegung besser beachtet, so wäre eine Auffassung wie die von Co S. 124 A. 2 ausgesprochene, „daß Clemens aus dem Johannesbrief die Tradition, daß der Körper des Herrn etwas Immaterielles gewesen sei, widerlegt“, unmöglich gewesen (s. dagg. auch Hi ZwTh 1900, S. 27 A. 1. Sch S. 121). Das ergo bei Clemens — einige Genauigkeit in der Wiedergabe des Urtextes immerhin vorausgesetzt — zeigt vielmehr daß Clem. den bei seiner Lesung von 1. Joh. 1 1 (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς mit dem Vorhergehenden unmittelbar zusammengenommen) verstandenen Fortschritt in der Betastung (erst des äußeren Körpers, dann von dessen innewohnenden Lebenskräften, derzufolge jener wieder immateriell erscheint), in seiner „Ueberlieferung“ wiederfindet, wobei allerdings offen bleibt, ob die traditiones, denen er diese entnahm, schriftlich oder mündlich ihm vorlagen. Ha spricht sich (II 1, 542 A. 1) ziemlich bestimmt gegen die Entnahme aus einer schriftlichen Quelle (den A. J.) aus und erweitert danach den möglichen Zeitraum der Entstehung der A. J. bis ca. 200 (II 2, S. 174 f.). Die hier S. 174 A. 6 gelieferte Begründung ist aber nichts weniger als schlagend. Führt man die offenkundige Uebereinstimmung nicht auf ausdrückliche Citirung zurück, was allerdings nicht angeht, sondern erklärt sie auf dem von mir Apokr. S. 423 angedeuteten Wege, so ist eine Entlehnung aus den A. J. doch in der Tat das Wahrscheinlichste (so auch Li I 512; Sch S. 121). Allerdings hat Clemens den dort geschilderten Wechsel in der Erfahrung des Apostels bei seiner Nachprüfung des Herrnleibes (vgl. Li I 521 f.) gemäß seiner Auffassung von 1. Joh. 1 1 zu einem Fortschritt umgebogen. Es ist aber eben der ungenaue Stand der Ueberlieferung des Citats in Rechnung zu ziehen.

Z. 29 ff. „Ein wiederholtes Speisungswunder (vgl. Mt. 14 15 f. 15 32 f. u. Par.), angeknüpft an Gastmahlzeiten lukanischer Art“ (Hi, ZwTh 1900, S. 28). — segnend (εὐλογῶν); der Ausdruck an jener Stelle auch in den Evangelien. Origenes in Matth. t. XI 2 (Thi p. 25): τῷ λόγῳ καὶ τῇ εὐλογίᾳ αὔξων καὶ πληθύνων (über sakramentale Verwendung des Begriffs „Eulogia“ s. Ph. Meyer in RE V 593 f.; dazu das Fresko einer inzwischen verschwundenen Katakombe zu Alexandrien mit der Darstellung der Brotvermehrungs- und Mahlscene und der Aufschrift .... τας ευλογιας τοῦ χ̅υ̅ εσθιοντες, de Rossi, Bull. di archeol. cristiana 1865, p. 57 ff.). Ein Hauptnachdruck liegt aber hier darauf, zu zeigen, daß die Jünger mit dem Wenigen (ἐκ τοῦ βραχέος, vgl. Joh. 6 7) auskamen (vgl. Thomas in den A. Tho., und andere Apostel in jüngeren Apostelakten) und der Herr gar nichts aß (vgl. Clem. Alex. und Valentin bei Thi p. 21 f.) „noch trank“, wie Tarasius (s. Apokr. S. 425) wohl de suo hinzufügt. Vgl. Ps.-Mt. 42 (oben zu c. 92).

Fußspur, vgl. die patristischen Ausführungen zu Lk. 4 30 bei Thi p. 26 f. Nach c. 90 erleuchteten die Füße den Erdboden. — seine großartigen und wunderbaren (Taten) (τὰ .. μεγαλεῖά αὐτοῦ καὶ θαυμάσια), vgl. A. Pe. 6 (Aa I 52 12, Apokr. S. 398 28): magnalia et mirabilia sua (ebenso Aug. ctr. Faust. XXVI 3 Thi p. 28). — weder erzählt noch gehört, vgl. oben c. 88.

94 von den gesetzwidrigen Juden (ὑπὸ τῶν ἀνόμων Ἰουδαίων cod. C); „Juden“ vgl. Joh. 18 12, Petrusevang. u. a. Hier macht sich der entferntere heidenchristliche Standpunkt bemerkbar (vgl. z. B. Aristid. apol. 2 TU IV 3, S. 10 1 f.: ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων προσηλώθη). Daß sie als „gesetzwidrig“ bezeichnet werden, stellt ihre eigenen Ansprüche geradezu auf den Kopf. Wichtiger ist noch der durch die Ver-

(22 39) und Joh. (18 1) erwähnen nichts von einem Hymnus. — 14 ἐπὶ τὸ προκείμενον Hebr. 12 12. — 15 ὥσπερ C, fehlt im Nicänischen Texte. — κελεύειν τινὶ ποιεῖν τι vgl. 167 8. Die seltene Konstruktion kommt auch sonst im späteren Griechisch ab und zu vor Diod. Sic. XIX 17. — ἀποκρατούντων Nicänischer Text. Cum ergo iussisset nobis gyrum facere tenentibus invicem manus Anastasius. Thi p. 29 vermutet, daß dieser ἀποκρατοῦσι gelesen habe. ἀπὸ κρατόντας C, ἀπο κρατοῦντας Ja. Der inkorrekte Gen. abs. würde nicht auffällig sein, da er in den Akten häufig sich findet: 162 8. (μου) 176 6. 182 17. 188 12 18. 202 3. 5. 203 9. 205 5. A. An. p. 41 17. 43 31. — 16 τὸ ἀμὴν ἐπακούετε Nic. Text. Schon Thi p. 29 vermutete ὑπακούετε, ὑπακούειν in der Bedeutung (subaudire), succinere, respondere belegend. Seine Vermutung ward bestätigt durch C ὑπακοῦεται. Mit Recht liest Ja ὑπακούετε. Auch 18 wollte Thi ἐπηκούομεν in ὑπηκούομεν geändert sehen. An dieser Stelle C ἐλέγωμεν, verderbt aus ἐλέγομεν, was Ja aufnimmt.

95. 22 εὐχαριστεῖν ἐπί τινι. Vgl. 1. Kor. 1 4. — p. 198 2 λούσασθαι Nic. Text,

---

handlungen des zweiten Nicänums (hinter ἀνόμων) aufbewahrte Zusatz καὶ ὑπὸ ἀνόμου ὄφεως νομοθετουμένων (Ἰουδαίων), den Beausobre (ohne Kenntnis der Auslassung des cod. C!) als Zusatz der Konzilsväter betrachten wollte; s. dagegen Thi p. 28 f., der auf die These gewisser Christen über das Gesetz bei Ptolemäus ep. ad Floram verweist: ὑπὸ τοῦ ἀντικειμένου φθοροποιοῦ διαβόλου τεθεῖσθαι τοῦτον ἰσχυρίζονται, ὡς καὶ τὴν τοῦ κόσμου προσάπτουσιν αὐτῷ δημιουργίαν, πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦτον λέγοντες εἶναι (Stieren, S. Irenaei opp. I, 922). Diese sahen also als Urheber des Gesetzes den Teufel, zugleich Weltschöpfer, an. Zu dieser oder einer ähnlichen (gnostischen) Auffassung (Li I 527; (Pfleiderer, Urchristentum [2] II 123 A. *: ophitisch) zwingt aber nicht der Wortlaut der Stelle, die nur besagen soll, daß die gesetzlose Schlange (vgl. c. 69) die Juden zur Gefangennahme und Kreuzigung treibt (Ja p. XVIII, ebenso Sch S. 70). Ha erklärte noch II 1, S. 541: „Daß die Johannesakten gnostischen Ursprungs sind, ist bereits durch den Satz ..... gewährleistet; denn dieser Satz überschreitet die Grenzposition, welche der Verfasser des Barnabasbriefes eingenommen hat“, äußert sich dagegen II 2, S. 173 A. 3 aus Anlaß von Schmidts These (s. o. 353. 354 f.): „Wir müssen selbst zugeben, daß ein solcher Satz ..... sich in den Köpfen nicht-häretischer Christen mit der Anerkennung des A. T.s vereinigen ließ“. Tatsächlich haben wir c. 112 Anfg. einen Beleg („der du dich durch das Gesetz und die Propheten gezeigt hast“) relativer Wertschätzung des Gesetzes durch den Verf., mag er auch sonst das A. T. in seinen Schilderungen zurücktreten lassen (Apokr. S. 432). Vielleicht hat er sich dessen Ursprung ähnlich wie Ptolemäus zurecht gelegt. — Zu dem Lobgesang (auch von Pfleiderer, Urchristentum [2] II 123 f. übersetzt) s. Apokr. S. 427 f. (Justin dial. 106 sieht bereits in Ps. 22 23 eine Andeutung von Mt. 26 30.) Hi gebührt das Verdienst, die Erklärung dieser ganzen durch Ja ausführlicher bekannt gewordenen Partie energisch in Angriff genommen zu haben (ZwTh 1900, S. 30 ff.). — S. 453] Z. 1 Amen; Thi p. 29 vergleicht die Stellen Ps. 106 48. 1. Kor. 14 16. A. Tho. 29. Justin apol. 65. Euseb. h. e. VI 43. VII 9. Kyrill catech. myst. V 18. Weitere Belege in der Verwendung bei der Eucharistie s. bei Drews in RE V 568; s. auch noch Apokr. S. 36 zu Nr. 2.

Dem eigentlichen Hymnus geht voran und folgt als Einleitung und Schluß eine Doxologie, speciell das Ehre sei Dir, Vater! Dieses wird vor dem Schluß trinitarisch auseinandergelegt (Vater — Wort — heiliger Geist), während hier am Eingange mehrfache Wendungen nachgebracht werden (Wort — Gnade; Geist — Heiliger — Ehre), die nicht gut anders denn als Attribute des „Vaters“ gefaßt werden können (vgl. die Nebeneinanderreihung der Epitheta für das Lichtkreuz c. 98; dazu Sch S. 90. Anders Li I 527). Der Ausdruck „Logos“ (Wort) schlägt überall durch, auch in der nachfolgenden Auslegung des Lobgesanges, während er in den Gebeten der übrigen erzählenden Partien der A. J. nicht zu beobachten ist. Nach c. 96 ist der Logos vom Vater gesandt. Dies und

C. Anastasius: lavari. Thi p. 31 schlägt vor λούεσθαι, was auch Bo billigt, Hi mit Recht aufnimmt. Gedacht ist an die Taufe des Herrn Mt. 3_{16} ff. — 6 Τῷ δὲ ὅλων ὧ χορεύειν ὑπάρχει cod., τὸ δὲ ὅλον ὦ χορεύειν ὑπάρχει Ja. Und welches Prädikat soll man sich zu τὸ ὅλον denken? Hi p. 12. 32 τῷ δὲ ὅλῳ ΑΩ χορεύειν ὑπάρχει. Er weist hin auf Offb. 1_8. 21_6. 22_{13} und will hier unter dem ΑΩ das gnostische Pleroma verstanden wissen. Aber die Bezeichnung ΑΩ als der Anfang und das Ende, und zwar bezogen auf Christus, findet sich nur in der Offb. [vgl. N. Müller in RE I 1], ist auch keine sprichwörtliche Rede (vgl. den Thesaurus Graecae linguae ed. H. Stephanus, neueste Ausgabe Paris 1836—1865). Der Hi.sche Erklärungsversuch ist somit ein ganz verfehlter, zu willkürlich. Freilich eine befriedigende Lösung wird sich schwer finden. Dunkel bleibt wie manche Stelle echter Gnosis auch diese. Ich habe gedacht an τῷ δὲ ὅρῳ ἄνω oder μόνῳ vgl. 200_{11} (διορισμός), an τῶν δὲ ὅλων αἰώνων τὸ χορεύειν ὑπάρχει vgl. 202_{27}, an τῷ δὲ ὅλων τὸ χ. ὑ. „dem Allvater gilt der Tanz". Am meisten sagt mir noch zu Bo.s Vorschlag: τῷ δὲ ὅλῳ ἄνω χορεύειν ὑπάρχει ἄνω vgl. 5. Wer tanzt? Die Charis, Ogdoas, Dodekas — das ist eine Abstufung dem Range nach nach unten im gnostischen Systeme, z. B. im Valentinischen. Die Dodekas, deren letztes Glied gefallen

---

anderes klingt durchaus johanneisch und beweist mit anderem, daß die von Einigen (s. o. S. 493. 523, und dagegen Ja p. 144—154 Sch S. 122. Lie in ZnW 1902, S. 230, sowie Za und Li I 515) versuchte Umkehrung des literarischen Verhältnisses zwischen den kanonischen Schriften unter dem Namen des Johannes und den A. J. untunlich ist. Eine Sonderung (Nebeneinanderstellung) der beiden Hauptpersonen (Vater, Christus) tritt freilich, entgegen der sonstigen Tendenz des Verfassers, auch darin hervor, daß Christus zum Lobe des Vaters auffordert, sie wird aber auch wieder dadurch wettgemacht, daß der Redende (Christus) und der Gläubige (Pneumatiker) in mystischer Einheit des Ichs gefaßt werden (c. 96 Aufg.; vgl. Lie, Offenb. im Gnost., S. 127 f. Apokr. S. 427 f.). „Auf keinen Fall geht der leucianische Johannes darauf aus, als der Evangelist Johannes zu erscheinen"; darin ist Hi (S. 35) durchaus recht zu geben. Vom Seelenkampf Jesu, den die Synoptiker (Mt. 26_{39} f. und Par., vgl. Hebr. 5_7) berichten und Joh. 12_{27} bereits paralysirt (vgl. Hi S. 33. 43), ist vollends keine Rede. Die Polemik des Justin bei seiner allegorischen Ausdeutung von Ps. 22 dial. 103 p. 331 D: μὴ λέγωμεν ὅτι ἐκεῖνος, τοῦ θεοῦ υἱὸς ὤν, οὐκ ἀντελαμβάνετο τῶν γινομένων καὶ συμβαινόντων αὐτῷ begreift sich aus dem Gegensatze gegen eine doketische Richtung, deren krasser Vertreter ja auch unser Verfasser ist (Thi p. 30 dachte speciell an Sabellianismus). — Auf eine sichere Erklärung der einzelnen Antithesen muß verzichtet werden. — Z. 10 Hi bezieht das σωθῆναι „auf die Gottverlassenheit des am Kreuze Sterbenden" (S. 30 f.), schwerlich mit Recht. — Z. 11 vgl. das Valentinfragment Apokr. S. 142 A. 1. — Z. 12 vgl. c. 101 (λόγου τραῦμα). — Z. 13 Zeugung Jesu, vgl. Ps. 2_7. AG. 13_{33}, anderseits Joh. 1_{13} u. ähnl. Stellen. — Z. 14 vgl. Joh. 4_{31}. $6_{27. 50}$ ff. — Z. 15 vgl. zu c. 88. — Z. 16 ganz Gedanke, Nus als Epitheton des Lichtkreuzes oder wahren Heilandes c. 98; vgl. Aristid. apol. 1 (TU IV 3, S. 6_1): ὅτι ὅλως ... νοῦς ἐστι (von Gott). Nach Basilides ist Nus die erste Emanation des Vaters (Iren. adv. haer. I 24, 3). — Z. 17 vgl. Offb. 1_5: τῷ ... λούσαντι (sekundäre Lesung statt λύσαντι — vgl. oben Z. 11) ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ.

Die Gnade (vgl. oben Z. 5 und beim Gnostiker Marcus: Iren. adv. haer. I 13) tanzt; personificirt oder gar als Aeon gedacht, ebenso wie Z. 21 die Achtzahl (Ogdoas). Schwierig ist die Frage und von ihrer Entscheidung das Urteil über den gnostischen Charakter der A. J. zu einem guten Teile abhängig (vgl. Apokr. S. 423), wie man die Acht- und Zwölfzahl zu fassen hat. Sch S. 127 f. setzt, indem er die Beziehung von Ja auf die valentinianischen Aeonen des Pleroma (ebenso Hi S. 31 A 3 f. und Za) bestreitet, für die Zwölfzahl den Zodiakalkreis, für die Achtzahl „die sieben Planeten resp. Himmel mit dem Kosmokrator resp. Satan an der Spitze" ein. Letzteres ist aber durchaus unsicher, da, wie Ja

war, aber wiederhergestellt ist: die σοφία (vgl. 200 $_{18}$), tanzt oben. Ja „dem All“ — denn der Stauros-Logos stellt die Harmonie des Alls her vgl. 200 $_{13.\ 17}$. — „wird zu Teil oben zu tanzen“, d. i. ihm ist die Möglichkeit gegeben, an dem großen Feste der geistigen Vereinigung teilzunehmen. „Wer nicht tanzt, erkennt das Bevorstehende nicht,“ d. i. den Tod des Herrn und die wahre Bedeutung des Stauros. Wer also diese rechte Gnosis nicht hat, scheidet auch von den nach oben (ἄνω) Emporgehobenen (ἀναγωγή 200 $_{12}$), er gehört zum κάτω ὄχλος (199 $_{14}$). — $_{9}$ φυγεῖν cod. φεύγειν Bo Ja vgl. $_{2}$. — $_{8}$ κοσμᾶς cod., κοσμεῖσθαι Ja. — $_{9}$ νῶσαι cod., ἑνῶσαι Ja. — $_{9}$ f. οἶκον, τόπον vgl. Joh. 14 $_{2}$ f.

96. $_{14}$ ὑπακούω cod., ὑπακούων Bo (ὑπάκουε Ja). — $_{11}$ πράσσων cod., πράσσω

in einer Besprechung von Sch.s Buch (JthSt V Jan. 1904, p. 295 f.) mit Recht erklärt, es unzulässig ist „„to suppose that the Kosmokrator joined in the exultation of the Redeemer who was just about to overthrow his power. Ja nimmt das Vorhandensein gnostischer Terminologie als feststehend an (p. 296). Daß eine solche auch sonst im Hintergrunde der Ausführungen steht, meine auch ich Apokr. S. 13* f. A. und S. 428 gezeigt zu haben. Auch Ha muß bei aller Neigung, Sch.s weitgreifender These (s. o. 354 f.) zuzustimmen, zugestehen (II 2, S. 173 A. 3): „Natürlich liegen die Akten auf der Grenze des Vulgär-christlichen und des Gnostischen; man kann sich aber diesen Streifen nicht breit genug denken“. Sieben und Zwölf (wo also Sch.s Deutung berechtigt ist) begegnen wirklich A. Tho. 7 (s. u.); Ketzerkatalog des Bisch. Maruta bezüglich der Manichäer (TU N. F. IV 1 b, S. 9). Leo ep. ad. Turrib., prol. und § 12 erwähnt, daß die Priscillianisten den menschlichen Körper nach den zwölf Himmelszeichen einteilen. Eine Acht- und Zehnzahl führten die Doketen des Hippolyt (ref. VIII 10 p. 424 $_{1}$), dessen Schilderung (VIII 8—10) im übrigen unsere Akten nicht erklärt (der Doketismus kein bestimmtes System, sondern eine Richtung, wie der Enkratismus; vgl. die Artikel von Krüger in RE V 392 f. IV 764 f.). Heilige Götterogdoas der Aegypter s. Dieterich, Abraxas S. 33 (8. Buch Mosis erwähnt). Die Achtzahl spielte im basilidianischen System eine große Rolle. Ogdoas als Zwischenreich vgl. Reitzenstein, Poimandres, S. 53 f.

Z. 25 Hi S. 32 A. 3 bezieht das Fliehen auf das bevorstehende Leiden nach der Lehrmeinung Kerinths. — Z. 27 mystische Einigung vgl. Evangelienfragmente Apokr. S. 41 unter 3, S. 42 unter 7. — Z. 30 vgl. 1 Kön. 8 $_{27}$, Joh. 4 $_{21}$ f., Offb. 21 $_{22}$ und anderseits 1. Kor. 3 $_{16}$ f. 6 $_{19}$. 2. Kor. 6 $_{16}$. — Z. 32 vgl. 1. Kor. 13 $_{12}$; A. An. 15 p. 44 $_{16}$: δι' αὐτῶν (scil. τῶν κεκηρυγμένων λόγων) μυστήρια ὀπτριζομένους περὶ τὴν ἰδίαν φύσιν. — Für das Apokr. S. 453 in der Anm. mitgeteilte Citat aus Ps.-Cypr. de montibus Sina et Sion 13, wo der hl. Geist mit Bezug auf Weish. Sal. 7 $_{26}$ speculus immaculatus genannt wird, vermutet Ha TU N. F. V 3, S. 106 f. A. 4 als Quelle die Paulusakten (nach einigen Hss. ist der betr. Johannesbrief ad Paulum gerichtet, nach andern ad populum — so Hartel —, wieder andere lassen den Zusatz ganz fort), Za (G.K. I 218 A.; Forschungen VI 196 f. A. 1) die A. J. Eine Entscheidung zwischen diesen und anderen Möglichkeiten kann vorderhand nicht getroffen werden. Doch ist die stark betonte Einheit zwischen Christus und seinen Gläubigen Za.s Vermutung günstiger. So jetzt auch Ha II 2, S. 384. — Z. 33 f. Tür, Weg vgl. c. 98. 109.

96 Z. 36 vgl. Basilides bei Irenäus adv. haer. I 24, 6: et non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium. Ueber Geheimhaltung des Offenbarungsinhalts s. Apokr. S. 34. — Christi Leiden bezweckt, das allgemeine Menschenleiden deutlich zu machen, zum Bewußtsein zu bringen und ebendamit aufzuheben (vgl. A. An. 9); jenes wird also dadurch wie durch die doketische Fassung der Tat selbst (c. 97 f. 101; vgl. den polemischen Satz gegen Simon und Kleobius in den A. P. im Eingang zum Briefwechsel mit den Korinthern, oben S. 363) depotenzirt. Die enge Wechselbeziehung zwischen dem beiderseitigen Leiden kommt denen zugute, die wirklich durch Erkennen des Leidens sein eigen geworden und eben dadurch über die niederen Funktionen und feindlichen Mächte erhaben sind. Sie vollendet sich dadurch, daß auch Christus, der obere, der vice versa mit

Bo Ja. — 19 f. κινηθεὶς σοφίζειν, Bo hält die Stelle für verderbt; ich lese κινηθεὶς σε bez. σεαυτὸν σοφίζειν oder σοφίζεσθαι. Vgl. 2. Tim. 3 15. σοφίζειν ist transitiv, ohne σε (σεαυτὸν) müßte man ergänzen ἄλλους (andere zu unterweisen) und etwa übersetzen „Weisheit zu lehren". Aber um das Lehren handelt es sich hier nicht, um das Erkennen (21, 23), und das wird der Herr selbst lehren (24). Das pron. pers. statt des reflex. Mt. 6 19, in den Akten p. 182 18 (189 6) 192 2, allerdings nur nach Präpositionen oder bei possessivem Genitive. — ἐπαναπαύεσθαί τινι vgl. Röm. 2 17, 21. — γνῶ cod., γνώσῃ Ja. 22 σύγγνωθι cod., σὺ γνῶθι Ja. — p. 199 1 ῥυθμίζεσθαι θέλω ψυχαῖς ἁγίαις übersetzt nach Lie, Die Offenbarung im Gnosticismus, S. 128. ψυχαῖς ἁγίαις ἐπ' ἐμέ cod. [ῥυθμίζειν lat. coaptare s. Iren. adv. haer. V 5, 1 ed. Stieren p. 727]; Bo denkt daran, ἐλπιζούσαις einzufügen, und verweist auf 189 8. 192 25. 207 2. Ja ändert ἐπ' ἐμοί und bezieht diese Worte zum folgenden τὸν λόγον γνῶθι, während Lie a. a. O. A. 3 die Interpunktion nicht ändert, aber zugibt, ἐπ' ἐμὲ könnten auch zum folgenden Satz gehören. Ich lese mit Ja ἁγίαις · ἐπ' ἐμοί κτλ. — 2 ἐμοί die Einschaltung von σὺν (Bo ?? Ja) ist nicht nötig. — 3 ἠθελησώμην cod., εἰ θέλεις ὃ ἤμην von Bo vorgeschlagen, von Hi aufgenommen. — 4 λόγον cod., verbo Augustin. λόγῳ Bo, Ja. ἅπαξ ἔπαιξα mit Recht tilgt Bo ἅπαξ vgl. Augustin. ἐπαισχύνθην cod., ἐπῃσχύνθην Ja, ἐπαίχθην Bo, Hi. So lese auch ich. Vgl. Augustin „sum illusus". — Diesen Hymnus fand Augustin im Gebrauche der Priscillianisten vor und bespricht ihn epist. 237 ad Ceretium (Opp. t. II. col. 644 ff. Ed. Maur. II, 850 ff. Paris 1688). [Gams, Die KG. von Spanien II 1, S. 403 erinnert an einen südgallischen Bischof dieses Namens um 441]. Die bei ihm erhaltenen Stücke sind folgende:

Salvare volo et salvari volo.
Solvere volo et solvi volo.
Generari volo . . .
Cantare volo, saltate cuncti.
Plangere volo, tundite vos omnes.
Ornare volo et ornari volo.
Lucerna sum tibi, ille qui me vides.
Janua sum tibi, quicumque me pulsas.
Qui vides, quod ago, tace opera mea.
Verbo illusi cuncta, et non sum illusus in totum.

Diese 10 Reihen gibt also Augustin in derselben Reihenfolge, in der sie im griechischen Hymnus stehen. Zwar beginnt er die Besprechung mit der zweiten Reihe, beim Uebergange zur ersten Reihe aber nennt er diese die vorausgehenden Worte dieses Hymnus; von Reihe 3 führt er nur die Hälfte an. In den Reihen 1 und 2 ist das Aktiv der Antithese, im griechischen Hymnus das Passiv vorangestellt. „Der Lobgesang freilich", sagt Augustin § 2, „der wie sie behaupten, von unserm Herrn Jesus Christus herrühre, pflegt sich in den apokryphen Schriften zu finden. Aber diese sind den Priscillianisten nicht eigentümlich, sondern auch andere Häretiker einiger Sekten benutzen sie in eitlem Frevelmute." An den angeführten Stellen des Hymnus, der als „Geheimnis des Königs" (Tob. 12 7) nicht in den kanonischen Schriften angeführt sei, weist Augustin nach, daß die Häretiker in die Worte des Lobgesanges ihre geheimen Irrlehren hineingelegt haben (s. Apokr. S. 424). Also, folgert Augustin, gehören die kanonischen Schriften nach der Meinung jener Irrlehrer nicht zum „Geheimnisse des Königs" und sind nur für die Fleischlichen geschrieben. Denn wenn etwa die kanonischen Schriften von den Geistigen geistig, von den Fleischlichen fleischlich verstanden wurden, warum stehe dann dieser Hymnus nicht in ihnen, den ja die Geistigen geistig und die Fleischlichen fleischlich verstehen würden? Und doch versuchen sie den Hymnus, dem sie göttlichen Ursprung zuerkennen und den sie höher als die kanonischen Schriften stellen, aus diesen zu erklären. Und nun zeigt Augustin an einzelnen Teilen des Hymnus, daß, was in diesem mit absichtlich dunkeln Worten gesagt oder vielmehr verhüllt wird, in jenen in hellstem Lichte er-

uns leibet (c. 103), wird, was er vor dem Herabkommen war, wenn so „jedes Glied" von ihm „zusammengefaßt", „aufgenommen" ist (c. 100). — S. 454] Z. 3 f. Anklänge

strahlt und somit durch jene erst die Dunkelheiten dieses ihre Erklärung finden. Wenn z. B. es im Hymnus heißt: „Ich will lösen und ich will gelöst werden", so erklären sie diese Worte selbst: „Christus erlöst uns vom irdischen Wandel, so daß wir nicht wieder von diesem gefesselt werden." Diese Wahrheit finden wir aber in den kanonischen Schriften mit voller Deutlichkeit klar ausgesprochen, wie zu lesen ist Ps. 115 17. 145 8. Gal. 5 1. 2. Petr. 2 20 und an vielen andern Stellen. Um dieser Wahrheit aber den rechten Ausdruck zu verleihen, hätte man schreiben sollen: „Ich will lösen und will nicht, daß die von mir Gelösten gebunden werden"; oder, wenn der Herr wie Mt. 25 35 f. als das Haupt seine Glieder d. i. die Gläubigen in seiner Person darstellt, hätte man etwa so sagen sollen: „Ich will lösen und nicht gefesselt werden". Ebenso dunkel ist die Ausdrucksweise in den Worten: „Ich will retten und ich will gerettet werden." Legen sie doch diese Worte so aus, daß der Herr uns durch die Taufe rettet und auch wir retten, d. i. den durch die Taufe empfangenen Geist bewahren. Wie kräftig aber wird dieser Gedanke in den kanonischen Büchern ausgesprochen: Tit. 3 5. 1. Thess. 5 19. Das Gleiche gilt von den übrigen Stellen. Also was sie bei der Erklärung des Hymnus Gutes sagen, das lesen wir auch in den kanonischen Büchern. Eine Ausflucht, keine Begründung ist es somit, wenn sie behaupten, man habe, um das Geheimnis des Königs den fleischlichen Menschen zu verbergen, den Hymnus aus den kanonischen Büchern weggelassen. Darum ist anzunehmen, daß sie durch ihre Erklärungen eben nicht erklären, sondern nur ihre wahren Gedanken verstecken wollen. Was Wunder also, daß sie vom Herrn selbst glauben, er verspotte die Wahrheit. Diesen läßt der unbekannte Verfasser des Hymnus die Worte sagen: „Durch das Wort habe ich alles getäuscht und bin durchaus nicht getäuscht worden". (Folgt noch der Apokr. S. 424 in der Uebersetzung der Kemptener Ausgabe der Kirchenväter citirte Satz.)

Jetzt, wo wir den ganzen Hymnus besitzen, sind wir über sein gnostisches Gepräge außer allem Zweifel, und wenn auch nicht alle Stellen verständlich geworden sind, so hat doch die Erzählung, in deren Zusammenhang er sich befindet, zu seiner Deutung wesentlich beigetragen. — Der Hymnus besteht meist aus Antithesen. Jamben und Trochäen wechseln ab, selten finden sich Anapäste wie bei dem Abschluß p. 198 13. Eine systematische genauere metrische Gliederung ist nicht gegeben — nur rhythmischer Wohlklang.

97. 9 ἀλλαχοῦ φεύγημεν C, ἀλλαχόσε πεφεύγαμεν (Σ außer O) T. L. (fugimus Longolius ebenso) ist schon in den Text der Ausg. der Konzilien aufgenommen. Vgl. 13 ἐγεγόνει. — 10 τὸ πάθος Σ, τῷ πάθει C, προσμένειν τινί ausharren bei, τι etwas abwarten. Beide Konstruktionen sind gleich gebräuchlich. C hat πάσχοντα nicht dagegen πάσχοντος αὐτοῦ τῷ πάθει. — 10 „Ich harrte nicht bei ihm im Leide aus". Das ist völlig widersprechend der Stelle Joh. 19, 26 f., was schon von Amphilochius von Ikonium (Th i p. 12) bemerkt wurde [aber von Za NkZ 1899, S. 202 f. bestritten wird]. Dort steht der Lieblingsjünger unterm Kreuze, und Christus spricht zu ihm

---

an die Abschiedsreden bei Joh.; vgl. ferner Reitzenstein, Poimandres, S. 340 19 Anm. — Z. 7 Dualismus; Gott ... des Verräters (Judas), vgl. A. Pe. 8. A. Tho. 32.

Z. 12 Dieser Satz ist schon durch seine Stellung (als eine Art Endaufschluß der Herrnrede) hervorgehoben und als besonders charakteristisch auch durch den Gewährsmann des Augustin bezw. Ceretius aufbewahrt worden. Es kann damit nicht gut an etwas anderes als an die Hinweisungen Christi auf sein Leiden in den kanonischen Evangelien einschließlich der Schilderungen des Seelenkampfes (s. o.) und des wirklichen Todesvollzuges gedacht sein.

97 Hier setzen die Reminiscenzen an die geschichtliche Darstellung der Evangelien wieder ein, die im folgenden zugleich neutralisirt wird. Auch Kenntnisnahme vom Petrusevangelium macht sich (wie in c. 102) bemerkbar, was bei der gleichfalls doketischen Haltung desselben nicht auffällt (Za, NkZ 1899, S. 213 stellt Ps.-Petrus „tief unter Leucius" und konstatirt völlige Unvereinbarkeit beider). — Z. 18 weinte; nach Lk. (23 27 f.) weinen die den kreuztragenden Herrn begleitenden

und Maria. Hier aber ist Johannes auf den Oelberg geflohen und hat fern vom Kreuze die Begegnung mit dem Herrn, der nur ihm sich in seinem wahren Wesen offenbart, ihm allein das Licht der Gnosis gibt. Die Gnosis des Stauros, des Lichtkreuzes, des Horos im gnostischen Systeme (p. 200_{11}) legt der Herr dem Johannes dar, und dieser erfährt nun auch von dem Schauspiele der Kreuzigung unten beim Volke, erfährt, daß der wirkliche Christus gar nicht leidet, nicht leiden kann. — 12 τῇ ἀροῦβα C, τὸ ἄρον ἐβοᾶτο ist die Lesart, die im Texte (Paris 1644) der Acta conciliorum XIX 381, ebenso ed. Labbe et Cossart t. VII Paris 1671 aufgenommen ward, nach Bo coniectura speciosa sed falsa. Anastasius: tolle chamabatur. Joh 19_{15}. τῷ σταυρῷ Σ (O), cruci (affixus) Longolius. Die Lesart C verteidigt Hi: τῇ ἀρουβᾷ = ערובא oder ערובתא am Freitage. „Wohl aus dem alten Hebräerevangelium" sei die vespera sabbati, der dies Veneris übernommen (ZwTh 1897, S. 470. 1900, S. 14. 34). Aber für diese Uebertragung aus dem Hebräischen ins Griechische findet sich sonst kein Beleg. Ja hält für ursprünglich τη στρουβάτῳ und liest τῇ σταυροῦ βάτῳ, sich auf die Ausbeutung der mosaischen βάτος bei den Doketen des Hippolytus (VIII_{9}) stützend (p. XXIII sq.). Dagegen wendet Hi ein, daß selbst diese Doketen mit dem Kreuze den feurigen Dornbusch 2. Mos. $3,_{2}$ f. nicht in Verbindung gebracht haben. βάτος immer = Dornbusch, Dornstrauch, auch der Dorn, auch der Brombeerstrauch. Also kann ich mich nur für die Lesart τῷ σταυρῷ entscheiden, die dem Sinne nach gut paßt, wenn ich auch zugeben muß, daß es schwer zu erklären ist, wie aus τῷ σταυρῷ: τῇ ἀρουβᾷ oder τὸ ἄρον ἐβοᾶτο entstehen konnte. — ἐκρεμάσθη C, ἀπεκρεμάσθη Σ'. — 13 ἐγένετο C, ἐγεγόνει Σ'. — 13 ἡμῶν C, μου Σ' vgl. p. $196_{16.\,17}$. — ἐν μέσῳ τοῦ σπηλαίου. Der Bericht ist hier sehr knapp zusammengedrängt, von einer Höhle war noch nicht die Rede, nur von der Flucht des Johannes auf deu Oelberg, der sich also in einer Höhle des Berges verborgen hat. [Man erinnert sich der Höhle der Geburt im Protevangelium Jakobi 18 ff.] — 14 αὐτῷ C, με Σ', αὐτὸ Bo. — 15 f. „mit Lanzen und Rohren gestoßen und mit Essig und Galle getränkt". Das καὶ hinter καλάμοις brachte erst C. So wurde auf einen Vorschlag Thi.s p. 32 unter Hinweis auf Mt. 27_{48} von Za interpungirt hinter νύσσομαι und καλάμοις zum folgenden gezogen, von Li S. 452 übersetzt: „und am Rohr mit Essig und Galle getränkt" vgl. Mc. 15_{36}. Mit Recht hatte sich schon Co, noch ohne Kenntnis von C, gegen diese Interpunktion gewandt S. 127 f. Er berief sich auch auf Ev. Petr. 9, wo es in der Verhöhnungsszene vor der Kreuzigung heißt: ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν. Und dasselbe lesen wir nur mit anderem Verbum Mc. 15_{19} ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ. Somit ist in den Akten ein Stoßen oder Schlagen mit Lanzen und Rohrstäben gemeint. Wird hier der noch lebende Christus geschlagen, so finden wir denselben Ausdruck λόγχῃ ἔνυξε (scil. αὐτοῦ τὴν πλευράν) bezogen auf den schon gestorbenen Herrn Joh. 19_{34}. Da hat natürlich das Stoßen mit der Lanze einen andern Zweck; darum auch im Johannesevangelium der Singular, in den Akten der Plural. Co macht noch darauf aufmerksam, daß von einer Mißhandlung während der Kreuzigung weder in den kanonischen Schriften noch in anderen die Rede ist außer in unsern Akten und in der pseudocyprianischen Schrift de montibus Sina et Sion [vgl. oben S. 528] c. 8 „in ipsa passione ... Judaei inridentes de harundine caput ei quassabant." [Vgl. auch ZnW 1900, S. 341.] Daß der Verfasser bei diesen Worten die ebenerwähnte Stelle Mc. 15_{19} als Vorlage gehabt hat, steht mir außer Zweifel, zumal das inridere 17 f. vorausgeht. Jener hat dann Vorgänge, die bei Mc. als vor der Kreuzigung geschehen erzählt werden, ungenau übertragen als Vorgänge während der Kreuzigung. Oder sollten sich gar die

---

Weiber von Jerusalem, nach Petrusevang. 27. 59 die Jünger nach der Kreuzigung (vgl. Mc. 16_{10}, auch Joh. 16_{20}), 52 Maria Magdalena (vgl. Joh. $20_{11.\,15}$) mit den Freundinnen am Grabe des Auferstandenen. — Z. 21 erleuchtete (die Höhle), vgl. c. (76) 90. (Licht im Speisezimmer A. Pe. 21) — unten, von Co 126 A. 1 rein örtlich gefaßt; die übertragene Bedeutung (Li) ist aber durch den Anklang (κάτω — κατωτικὴ ῥίζα c. 98 Ende, κ. φύσις c. 100 Anfg., κατωτέρω c. 99 Anfg.)

Worte in ipsa passione auf die ganze Leidenszeit, nicht nur auf die Kreuzigung beziehen können? Dieselbe Ungenauigkeit liegt, meine ich, in den Akten vor. Der Verfasser gibt ja nur einen ganz kurzen, dürftigen Bericht über Christi Leiden und Sterben, für alle diese Vorgänge hat er kein Interesse, nur das Interesse, diese Vorgänge als keine wirklichen hinzustellen. Auch die Tränkung mit Essig und Galle (Wein mit Galle gemischt) erzählt Mt. 27$_{34}$ von der Zeit vor der Kreuzigung. Diese Mischung lesen wir noch Ev. Petr.$_{16}$. ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους. Der gekreuzigte Jesus wird im Neuen Testament nur mit Essig getränkt. Mt. 27$_{48}$ Mc. 15$_{36}$ Lc. 23$_{36}$ Joh. 19$_{29}$. [Genaueres s. o. S. 82.] — 98. $_{20-22}$ μορφή vgl. Phil. 2$_{6}$ f., ἰδέα vgl. Mt. 28$_{3}$ σχῆμα (200$_{1}$) vgl. 1. Kor. 7$_{31}$. Vgl. o. S. 499. — In scharfsinniger Weise wollte Ja den Widerspruch dieser Zeilen mit p. 201$_{1}$ f. beseitigen: Duorum ὄχλων fit mentio, quorum alter μονοειδής est, alter μίαν μορφὴν οὐκ ἔχει et ille quidem περὶ τὸν σταυρόν. Darum will er durch Versetzung lesen an dieser Stelle: ὄχλον πολύν, καὶ ἐν αὐτῷ ἦν μορφὴ μία καὶ ἰδέα μία. <καὶ ἐν τῷ σταυρῷ ἄλλον τινὰ ὄχλον,> μίαν μορφὴν μὴ ἔχοντα· αὐτὸν δὲ κτλ. — Eine solche Lücke im Text, den die Acta conciliorum in gleicher Weise wie C überliefern, nur daß diese statt ἰδέα ὁμοία ἰδέα μία gibt, erkennt mit Recht Hi nicht an (ZwTh 1897, S. 470), berichtigt aber ZwTh 1900, S. 15 f. sich selbst, insofern als er die durchaus notwendige Einschiebung von μὴ vor μονοειδής 201$_{1}$ vornimmt. Nun bleibt noch eine Schwierigkeit bestehn: p. 199$_{22}$ καὶ ἐν αὐτῷ ἦν μορφὴ μία, p. 201$_{2}$ f. καὶ οὓς ὁρᾷς ἐν τῷ σταυρῷ, εἰ. — καὶ μίαν μορφὴν οὐκ ἔχουσιν. [Rösch bei Li II 2, S. 427 versuchte aus p. 199$_{22}$ die Stelle von der Substitution aus dem Bericht des Photius — s. Apokr. S. 352 — zu erklären.] Am liebsten striche ich — zumal im Koncessivsatze — οὐκ. Aber das erscheint zu kühn. Auch mit οὐκ ist die Erklärung möglich: Wenn sie auch (noch) nicht eine Gestalt haben, so heißt das, daß eben noch nicht jedes Glied ... Hi „wohl Gleichgestaltigkeit, aber an den Zugehörigen noch nicht durchgeführt". Und dazu paßt das folgende: „Wenn aber ... aufgenommen ist ..." — p. 200$_{3}$ gütige χρηστὴν vgl. p. 162$_{31}$. — $_{5}$ Eines bedarf ich χρῄζω vgl. p. 194$_{10}$ 212$_{8}$. —

---

mit gewährleistet. — Z. 23 f. höre ... hörest, vgl. c. 98 Z. 31 f., 100 Z. 11. 14 und oben zu c. 88. — Z. 24 Berg als Ort besonderer Offenbarung vgl. c. 90 f. — 98 Herrn ... auf dem (Licht-) Kreuze: das visionäre, aber eben darum doch reale Gegenbild der irdischen Kreuzigung, nach dem sonst in den A. J. verwendeten dualistischen (griechischen) Schema von Leib und Geist resp. dem eigentlich Personbildenden im Menschen, unter vorwiegender Schätzung des letzteren (vgl. oben zu c. 27 Z. 24), verständlich. Wie weit die Kreuzigung des Menschen Jesus noch als realer Vorgang gedacht ist (Pfleiderer S. 127 A. *, mit unerlaubter Entgegensetzung der Namen Jesus und Christus), darüber hatte der Verf. kein Interesse eine Näherbestimmung zu treffen. Im Petrusevang. $_{19}$ (vgl. Stülcken oben S. 82 f. und Völter, Petrusevang. oder Aegypterevang.? S. 21 f. 28) erscheinen beide Seiten noch in dem Gekreuzigten selbst sozusagen zusammengebunden, während A. J. c. 102 am Ende der Sonderaufschlüsse an Johannes die „Aufnahme" eben des Offenbarenden erfolgt. — Ueber den gnostischen Untergrund der ganzen Schilderung s. Apokr. S. 428; das mystische Kreuz im Unterschied von dem hölzernen taucht auch noch in späteren Apostelberichten auf (Li I 523, Hi ZnW 1900, S. 45). Man darf auch die A. An. hieher rechnen (Apokr. S. 470 f.). — Z. 30 unkörperliche Stimme, vgl. 99 A. Pe. 39 A. Tho. 34 Ende; süße, vgl. A. Pe. 21: „süßer .. Name". — Z. 33 Wort (Logos, vgl. c. 96. 101). — Vernunft (Nus) s. o. zu c. 95. — bald Jesus, bald Christus; in der Tat wechseln in den übrigen, erzählenden Partien der A. J. die Namensbezeichnungen, am häufigsten ist „Herr"; „Herr Jesus" c. 47. 109, „Herr Jesus Christus" c. 24. 28. 29. 46. 77. 83. 85, „Jesus" c. 22. 29. 30. 43. 108, „Jesus Christus" c. 33. 75. 82 und in der Formel „im Namen J. Chr.", Christus c. 22, vgl. 26 und 57, „Gott Jesus" c. 112, „Gott J. Chr." c. 107 usw. Dort liegen die populären Nennungen vor, hier der höhere Aufschluß. — Zu den übrigen Epitheta (Z. 34 f.) und ihrer Entlehnung s. Co S. 122 f. und Za

ται cod., καὶ ταῦτα Ja. Und dies (sind seine Namen καλεῖται) wie für Menschen berechnet, nach menschlicher Fassungkraft berechnet. Vgl. p. 207 13. — 208 2 τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου.

11 αὐτὸν cod., αὐτὸν Ja. — εἰς ἡμᾶς cod., ὑμᾶς Ja. Aber es handelt hier um den Gegensatz zu 6 δι ὑμᾶς und zu 10 ἀνθρώπους, also in unserer d. i. in göttlicher Ausdrucksweise, eigentlich zu uns (Gottheiten) gesprochen. — διορισμός vgl. Clem. Alex. excerpta ex scr. Theodoti § 42: ὁ σταυρὸς τοῦ ἐν πληρώματι ὅρου σημεῖόν ἐστιν. Vgl. 26 Iren. adv. haer. I, 2 2—4. 3 1. 5. 4 1. [Vgl. Za in NtZ 1899, S. 214 f.] — 13 f ἐστίν· καὶ τὸν πεπιγμένον ἐξ ἀνεδράστων ἀνάγγη βιάβα καὶ ἁρμονία σοφίας· σοφία δὲ οὖσα ἐν ἁρμονίᾳ ὑπάρχουσιν . . . cod. Am besten ist Hi die Herstellung gelungen, ihm schließe ich mich völlig an. ἐστὶν καὶ τῶν πεπηγμένων ἐξ ἀνεδράστων ἀναγωγὴ βριαρὰ καὶ ἁρμονία σοφίας, σοφία δὲ οὖσα ἐν ἁρμονίᾳ. ὑπάρχουσιν δὲ . . . Statt βριαρὰ würde ich vorziehn das in der Bedeutung nicht wesentlich verschiedene, von Za vermutete βεβαία. — 13 f. „rechte und linke (Stätten)" ein recht gnostischer Ausdruck. Vgl. p. 214 7 f. δεξιοὶ τόποι στηκέτωσαν, ἀριστεροὶ μὴ μενέτωσαν. Auch hier möchte ich mit Bo τόποι ergänzen. Die im folgenden aufgezählten Mächte und Gewalten gehören alle zu den ἀριστεροί, den bösen, feindlichen, hylischen, nicht zu den δεξιοί den psychischen, göttlichen, guten. Zu letzteren könnte man rechnen δυνάμεις ἐξουσίαι wie Lk. 9 1 (Lk. 10 19), ἀρχαί oft als die von Gott übertragenen Herrschaften wie Röm. 8 38. Eph. 1 21, auch ἐνέργειαι, das in gutem Sinne Eph. 1 19 von Gottes Wirksamkeit, von des Satans Wirksamkeit 2. Thess. 2 9. 11 gebraucht wird. Aber wenn man p. 214 6 f. vergleicht, erkennt man, daß hier nur ἀριστεροὶ (τόποι) aufgezählt werden. Vgl. A. An. p. 41 1. — Der κατωτικὴ ῥίζα entspricht 201 1 ἡ κατωτικὴ φύσις. Vgl. 187 24 und τὰ κάτω im Gegensatz zum οὐρανός ἄνω AG. 2 19. — Zur Scheidung nach rechts und links vgl. Mt. 25 33. — 16 ἀφεστῶν C, ἀφ' ἧς τῶν Ja. — 99. 18 f. εἰς πάντα πηγάσας C, εἰς ἓν πάντα πήξας Ja. Einfach und treffend ändert Hi nur εἰς in εἷς. — 20 οὔτε C, οὐδὲ Bo, Hi. — 22 ὁ τόπος τῆς ἀναπαύσεως. Die ἀνάπαυσις ein Lieblingswort der Akten wie ἀναπαύεσθαι, gebraucht von der erlösenden, erquickenden Ruhe. Vgl. z. B. Mt. 11 29. Offb. 14 13. A. An. p. 45 18. 42 33. 43 2 33 10. 44 27. 41 28. 168 25. 190 6. 214 1. 173 10. — 24 οὔτε ὀφθήσομαι C. Wie in der vorigen Zeile dem οὔτε ὁρᾶται das οὔτε λέγεται folgt, muß hier folgen οὔτε λεχθήσομαι. So Ja, Bo, Hi. — 100. p. 201 4 ἄνθρωποι C, ἀνθρώπον Bo, besser wegen 7 αὐτῶν Hi: ἀνθρώπων. — Vor φύσις will Ja ἄνω einschieben wegen 1 f. ἡ κατωτικὴ φύσις. Aber der Gegensatz zum Vorhergehenden liegt schon in ἀναληφθῇ. Vgl. 202 4. — 5 f. ὃν νῦν ἀκούω με οὐ τοῦτο γενήσεται cod., οὐ

NtZ 1899, S. 199 A. 2. Zu vgl. c. 109 (A. Pe. 20 oben S. 449); Brf. an Diognet 9, 6: αὐτὸν (scil. τὸν σωτῆρα) ἡγεῖσθαι τροφέα, πατέρα, διδάσκαλον, σύμβουλον, ἰατρόν, νοῦν, φῶς, τιμήν, δόξαν, ἰσχύν, ζωήν. Marcell von Ankyra († um 374) erklärte von den Namensbezeichnungen („nach der Fleischesannahme") Christus und Jesus, Leben und Weg, Tag, Auferstehung, Tür, Brot „καὶ εἴ τι ἕτερον ὑπὸ τῶν θείων ὀνομάζοιντο γραφῶν", absehen zu wollen, da zur ἀϊδιότης des Logos kein anderer Name als eben dieser passe (Chr. H. G. Rettberg, Marcelliana, Gott. 1794, p. 32 Nr. 37; Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. I, 175).

Z. 38 f. Weisheit; an den weibl. Aeon (Za, Hi) ist hier schwerlich gedacht. Basilides spricht von σοφίας φιλοκρινητικῆς κτλ., s. Krüger in RE II 433 f.; Pfleiderer, Urchristentum ²II 127 erinnert daran, „daß schon Philo dem Logos dieselben zwei Funktionen des Scheidens und Verbindens zugeschrieben hatte". — Z. 39 rechte und linke (Stätten), vgl. im 2. koptischen Werke ed. Schmidt (1893), S. 306: Ort zur Rechten und zur Linken, dort Leben, Licht usw., hier das Gegenteil. Die Valentinianer des Iren. (adv. haer. I 6, 1) nannten das Seelische (Mittlere) Rechtes, das Materielle Linkes. — Zur Aufzählung vgl. oben c. 28. 79. — Z. 41 Wurzel, vgl. c. 114 (des Satans). Fragm. des Phil.-Ev. s. Apokr. S. 41 (Wurzeln des Archon). — 99 (S. 455) Z. 4 Stätte der Ruhe, hier nicht in eschatologischem Sinne (wie später locus refrigerii s. meine ‚Altchristl. Malerei' S. 191). — 100 Z. 6 <nicht>, s. o. zu c. 98 Anfg. — 8 f. des Herabgekommenen

νῦν ἀκούων με ὡς σύ . . Ja, besser Hi: ὁ νῦν ἀκούων με σὺν τούτῳ . . — ἔστιν· ἀλλ' cod. Bo, der eine Lücke vor ἀλλ' annimmt. ἔστιν, ἀλλ' ändert Hi gut. — 7 ἑαυτὸν cod. Ja, Bo dagegen möchte ändern in σεαυτόν. Aber vgl. oben zu p. 195_{4}. — 8 οὐκ εἰμὶ ὃ εἰμι cod., ὃ ἤμην Bo vgl. 9. Dem Sinne nach muß es ἤμην heißen. Vgl. auch 3. — ἀκούειν wie Mc. 4_{33} im Sinne: verstehen. — 8 f. καὶ σὺ μὲνέ cod., καὶ σὺ μένε Hi, Bo folgend, würde aber vorziehn μενεῖς. Besser gefällt auch Bo, wie Ja ändert: σὺ μὲν ἔσῃ. — 9 f. ὅταν σὲ ὡς ἐγὼ παρ' ἐμαυτῷ cod., ἐὰν σὺ ὡς ἐγὼ . . Hi, ὅταν σε εἰσαγάγω παρ' ἐμαυτόν ? ? Bo, ὅταν σὲ ἔχω . . Ja, ὅταν σὲ σχῶ . . schlage ich vor. — 10 παρὰ γὰρ τοῦ τοῦτο εἶ cod. παρὰ γὰρ τούτου εἶ Ja, παρὰ γάρ μου τοῦτο εἶ Hi. Aber ungewöhnlich ist nach παρὰ das enklitische μου (im Text schreibt Hi μοῦ, in der kritischen Anmerkung richtig μου); also παρὰ γὰρ ἐμοῦ τοῦτο εἶ . . zu ergänzen ist, wie auch Bo meint, daß etwas fehle, ὅ εἰμι zu παρά vgl. Joh. 17_{7} f. — τὸν νοῦν cod. τῶν οὖν Ja.

101. 15 εἰ σὺ cod., σὺ Ja εἶ σὺ Hi. — 17 ἐαι με cod. ἔα με Ja. — 17 f. ὁρᾶν cod. ὅρα Ja. — ὁρᾶν, οὐ ἔφην ὑπάρχειν ἀλλ' ὃ σὺ δὲ νυ γνωρίζειν συγγενεῖς ὄν. ἀκούεις με . . cod. ὁρᾶν, οὗ ἔφην ὑπάρχειν, ἄλλο. σοῦ δὲ νῦν γνωρίζειν συγγενὲς ὃ ἀκούεις με . . Hi. „Mich aber wirklich zu sehn, wo ich, wie ich sagte, bin (in dem Orte der Ruhe), ist etwas anderes. Dein aber ist es jetzt anzuerkennen als verwandt, was du von mir hörst, daß . .“ Folgenden Text stellt Ja her, dem ich folge: ὅρα, οὐχ ὃ ἔφην ὑπάρχειν, ἀλλ' ὃ σὺ δύνῃ γνωρίζειν συγγενὴς ὤν. ἀκούεις με . . Beide Lesarten geben einen in den Zusammenhang passenden Gedanken. Einfacher und verständlicher erscheint die letztere „als Verwandter“, als zusammengehörig, zugehörig. Vgl. 4—6. συγγενής — σὺν τούτῳ τῷ γένει γενήσεται. — 20. Daß ich gestochen ward vgl. p. 199_{16}. — 21 ῥεύσαντα cod., Bo ῥεῦσαν — 23 f. ἐν ὅσσωμεσηνcod. ‚αἰνίσσομαί σοι Ja — με cod. wird mit Recht von Bo und Hi gegen μοι Ja gehalten. — αἴνεσιν cod. „Denke mich als des Logos Lob“. Das paßt nicht in den Zusammenhang. ἄνεσιν Hi Ausspannung, Ruhe wie 2. Kor. 7_{5}. Vgl. p. 200_{24}. Da möchte man ἀνάπαυσιν lesen; aber ἄνεσιν ist so viel leichter herzustellen; und der Sinn ist derselbe. — Denke mich als des Logos Ruhe! Und nun folgt, was der Logos auf Erden — freilich nur zum Schein — durchgemacht hat bis zum Tode. — 25 νύξι cod., νύξιν Ja. — 26 χωρήσας cod., beibehalten von Hi: ἀνθρώπων: „Und so sage ich, geschieden von Menschen“. χωρίσας ἄνθρωπον Ja, Bo. So ist der Zusammenhang fester: „Denke mich als des Logos . . . Und so halte ich den Menschen in meiner Rede getrennt“ nämlich von all den Leiden νύξις usw. bis zum θάνατος und zur

---

(τοῦ κατελθόντος) vgl. oben zu c. 77. — Glied . . . zusammengefaßt ist, vgl. Phil.-Ev. (Apokr. S. 41), desgl. zu ἀναληφθῇ p. 201_{4} (oben S. 92); Christus selbst wird „aufgenommen“ (c. 102). — Z. 17 Verachtung der Menge, vgl. c. 102 (und auch schon 91); Apokr. S. 34.

101 Der Hauptzweck der ganzen Ausführungen ist, das Aergernis des Kreuzes (vgl. die Belege bei Ullmann, Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus? Bd. I von Reuters theol. Klassikerbibliothek, Brschwg.-Lpz. 1896, S. 83) zu beseitigen. Soweit nun das höhere Leiden, dessen Zweck und Bedeutung der Reigentanz (c. 95 f.) vorgeführt hat, ein Mysterium ist, wird der Erkennende über sein eigenes Wesen klar, während er ihn selbst nicht völlig durchschaut (zu Z. 22 vergleicht Hi Offb. 19_{12}), aber als Verwandter doch immerhin erkennt; zu diesem echt gnostischen Ausdruck (noch häufiger in den A. An., von der innerlichen Geistes- und Herzensverwandtschaft) vgl. 2. koptisches Werk ed. Schmidt (1893), S. 285: „Denn ein jegliches Ding folgt seiner Wurzel, weil nämlich ein Verwandter (συγγενής) des Mysteriums der Mensch ist, deshalb hat er das Mysterium vernommen“. Hippolyt ref. VIII 10 p. 422_{82} (Doketen). Epiph. haer. 38,1 p. 271_{20} (Kainiten). — Z. 30 ff. Die Bezeichnung Logos taucht c. 98. 109 auch unter verschiedenen Epitheta des Lichtkreuzes (oberen Christus), c. 98 an erster Stelle, auf; hier soll durch ihre Verknüpfung mit den einzelnen Merkmalen der Kreuzigung diese als irdisches Ereignis überhaupt unwirksam gemacht, der Mensch Christus als Leidender „getrennt“ gehalten, d. h. ausgeschieden werden. Z. 33—35

ἄνεσις, die ich dem Logos zuwies. „Also denke zuerst den Logos . ." — p. 202$_{1}$ τὸν cod. Ja, Hi, τὸ Bo. — εἶτα κύριον eigentlich: dann wirst du (den Logos) als den Herrn erkennen. — 2 „und was er gelitten hat" nämlich nichts; denn er war nur ein Scheinmensch.

102. 3 εἰρηκότος 5 ἐλθόντος inkorrekte genit. abs. vgl. Anm. zu 197$_{15}$. — ἀνελήφθη (vgl. p. 201$_{4}$), von der Himmelfahrt vor den Augen der Jünger AG. 1$_{2.11}$ Mc. 16$_{19}$. — 5 καὶ ἐλθόντος cod., κατελθόντος Hi, καὶ κατελθόντος Ja. — 6 εἰρηκότος cod. Ja <αὐτοῦ> εἰρηκότος ?? Bo, Hi. — 7 κρατείνων cod., κρατύνων Ja, Bo. vgl. p. 183$_{4}$ — 8 ἀνθρώπους cod. Am besten Bo, Hi: ἀνθρώπου. — ἐπιστροφή vgl. p. 171$_{1}$ AG. 15$_{3}$. — οἰκονομικῶς zu p. 188$_{2}$.

103. 11 αὐτοῦ cod., αὐτῷ Ja αὐτὸν Bo vgl. p. 172$_{20}$. προσκυνεῖν τινι z. B. Joh. 4$_{21.23}$. — 12 „nicht mit Mund und Zunge" vgl. 1. Joh. 3$_{18}$. μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ γλώσσῃ. — μήδ' ἑνί cod. Hi, μηδενὶ Ja, Bo. — 13 ὁλωσωματικῶ cod., ὅλως σωματικῷ Ja. — τῇ ψυχῇ cod., τῆς ψυχῆς Ja vgl. p. 166$_{21}$. — 13 f. αὐτῷ τοῦ ἀνθρώπου γινομένου τούτου τοῦ σώματος· cod., αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ γινομένῳ (ἐκτὸς vel simile aliquid) τούτου τοῦ σώματος. Ja. Vielleicht statt ἐκτὸς ἄνευ? Jedenfalls hat Ja richtig erkannt, daß hier etwas ausgefallen sein muß. Denn der Verfasser leugnet ja gerade, daß der Logos Fleisch ward. Nach ihm hatte der Herr nur einen Scheinleib. — 14 γρηγορίσωμον cod. im Text (am Rand . . . ορήσωμεν oder . . . υρήσωμεν), γρηγορήσωμεν Bo, Ja. μαρτυρήσωμεν Hi. Letztere Lesart gibt einen guten Sinn wegen der im folgenden Nebensatze geschilderten Zeitumstände. Trotzdem ist γρηγορήσωμεν wahrscheinlicher, durch die Hs. geboten. Lasset uns wachen, weil er mit uns ist in allen Nöten. Vgl. A. An. p. 45$_{28}$; Mt. 24$_{42}$ u. ö. im N. T. — 17 καταδίκοις cod. καταδίκαις Ja, Bo. Vgl. AG. 25$_{15}$. — 18 ἡμῶν cod., ἡμῖν Bo. — 20 παντὶ ὧν cod., πάντῃ ὢν Ja vgl. AG. 24$_{3}$. — 21 „als Gott der Eingeschlossenen" Hi will vor θεός interpungiren. Das gibt eine schiefe Beziehung zum Vorhergehenden. Und der Herr zeigt sich gerade in dieser Zeit der Verfolgungen als „Gott der Eingeschlossenen", so auch in dem besondern Falle der Drusiana (Hi.s Anmerkung S. 19 enthält einen Irrtum), die zuvor, wie Johannes selbst, durch Gebet auf dessen Geheiß Tote ins Leben zu rufen vermochte. — Welche Christenverfolgungen (des 2. Jahrh.) gemeint sind, ist aus den gegebenen Andeutungen nicht zu ergründen. Hi macht noch darauf aufmerksam. daß der Glaube an einen Schein-Christus auf Erden hier noch nicht den Märtyrereifer wie bei spätern Gnostikern z. B. Basilidianern abgeschwächt hat. Vgl. auch A. An.! — **104.** 24 καταγγέλλων cod., καταγγέλλομεν Ja καταγγέλλω Bo. — σέβει cod., σέβειν Ja. — 25 ἀκράτειστον cod., ἀκράτητον Ja. — ἐξουσίας vgl. p. 200$_{14}$. — 26 Hinter λεγομένων möchte Bo hinzufügen ἢ νοουμένων nach p. 205$_{3}$ — 27 αἰώνων p. 191$_{25}$. 208$_{7}$. — 27 f. εἰς τούτω cod., εἰς τοῦτον Ja vgl. μένειν πρός τινα p. 165$_{2}$. Ungewöhnlich ist bei ἐμμένειν εἰς, sonst ἐν oder τινι; doch tritt im späteren

---

wird eine dreifache Erkenntnisstufe angegeben, deren erste („Logos", mit der angedeuteten Einschränkung) der Verf. in diesem Abschnitt seiner Akten, deren mittlere („Herrn", vgl. oben zu c. 98) er in den erzählenden Partien vertritt, während die untere („Mensch") sonst abgewiesen wird. Daß die dreifache Art in Gestalt einer Reihenfolge auftritt, schließt ein, daß der umgekehrte Weg nicht zum Ziele führt.

102 *nicht . . . zu sagen weiß*, vgl. c. 88. 90 Anfg. — *aufgenommen*, vgl. zu c. 98. Daß Johannes (im Gegensatz zum *Volke*) die Aufnahme (in den Himmel) gesehen hätte, wird durch c. 98 (Joh. vernimmt nur eine Stimme) ausgeschlossen. — *lachte*; nach Basilides (s. Apokr. S. 428) verlachte Jesus seine Kreuziger. Lachen in den Apostelakten: c. 60. A. Pe. 30; vgl. den Jesusknaben in der Kindheitserzählung des Thomas (A. Meyer s. Apokr. S. 66). — *symbolisch und heilsordnend*, vgl. *Za* NKZ 1899, S. 203 A. 1; *Ha* I p. XLIV (A. 2).

103 Hier schlägt ein wärmerer Ton durch (*Gnade . . Liebe . . . Mitleid*), der auch den A. An. chararakteristisch ist. — Z. 44 f. vgl. A. Pe. 39. — S. 456]
104 *nicht . . einen Menschen . ., sondern Gott*, vgl. die Gegenüberstellung c. 97 Ende.

Griechisch oft εἰς für ἐν ein. Vgl. Long. 3_{10} Lucian asin. 1. οἰκοῦντι εἰς τὰ Ὕπατα Ael. N. H. 7_{8} εἰς Ἐκβάτανα ἀπέθανεν. Hel. 1_{10} εἰς τὸ πρυτανεῖον ἐσιτεῖτο. — p. 203. **105.** $_{5}$ ποσίν cod. <τοῖς ἀδελφοῖς> πᾶσιν Ja, Bo, πᾶσιν Hi, dem ich mich anschließe. — $_{6}$ γενομένας cod., γινομέναις Bo, Hi. — θεωροῦσιν — ἀκούουσιν cod., θεωρῶσιν — ἀκούωσιν Ja. — $_{7}$ Hinter ἐν κυρίῳ späterer Zusatz cod. νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Mit Recht hat Hi darauf hingewiesen, daß sich Gedanken Nietzsches mit Ausführungen unserer Akten berühren. Vgl. Ernst Horneffer, Vorträge über Nietzsche, Berlin 1903. Ich füge einige Sätze aus Nietzsches Werken an a. a. O. S. 83: Ihr leidet mir noch nicht genug! Denn ihr leidet an euch, ihr littet noch nicht am Menschen. Ihr würdet lügen, wenn ihr's anders sagtet! Ihr leidet alle nicht, woran ich litt. S. 84. Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Ueberart. Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: Alles für mich. S. 85. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß. — Ich liebe den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Uebermensch lebe. Und so will er seinen Untergang. S. 89. Die Menschen sind nicht gleich. Und sie sollen es auch nicht werden. Was wäre denn meine Liebe zum Uebermenschen, wenn ich anders spräche? S. 94. O meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, — — und nun frißt ein Durst in mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird. — Seit es Menschen gibt, hat sich der Mensch zu wenig gefreut: Das allein, meine Brüder, ist unsere Erbsünde. Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich. S. 95. Ihr höheren Menschen, euer Schlimmstes ist: ihr lernet alle nicht tanzen! — Verloren sei uns der Tag, wo nicht einmal getanzt wurde! Nur im Tanze weiß ich der höchsten Dinge Gleichnis zu reden. Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde. Erhebt eure Herzen ihr guten Tänzer, hoch, höher! Und vergeßt mir auch das gute Lachen nicht. — Von Widerwillen ist Nietzsche gegen alle Genußmenschen erfüllt (S. 85). Das widrigste Tier von Mensch, das ich fand, das taufte ich Schmarotzer: Das wollte nicht lieben und doch von Liebe leben. — Man soll nicht genießen wollen, wo man nicht genießen gibt. Und — man soll nicht genießen wollen! — Also Enthaltsamkeit predigt auch Nietzsche, er sieht die höchste, jauchzende Freude im Tanzen, wie es die Hellenen übten und lehrten. —

---

105 zu wandeln (εἰς περίπατον): wissenschaftliche Unterhaltung im Gehen („Peripatetiker"). —

Gehört der Apokr. S. 450 an den Schluß von c. 86 verstellte Satz (vgl. die dortige Begründung) — nach Bo.s Textwiedergabe (p. 203_{8} f.) — wirklich an den Anfang des folgenden Stückes, so gebietet sich, schon wegen der gleichen Satzabschlüsse S. 456_{16}. 450_{46}, hier eine Lücke anzunehmen, die geringer oder umfangreicher gewesen sein kann, je nachdem man geneigt ist, in anderen Quellen aufbewahrte Aposteltraditionen (s. Apokr. S. 428 f.) an dieser Stelle einzuordnen; denn der Uebergang vor c. 87 bietet hierzu kaum einen Raum und der vor c. 58 nur in bestimmten Grenzen. So sucht Za NKZ 1899, S. 198 A. 2 am vorliegenden Uebergange das Patmosexil einzusetzen, was Sch S. 122 f. mit Recht bestreitet. Noch viel unwahrscheinlicher ist, daß die A. J. einen Bericht über die Abfassung des 4. Evangeliums (vgl. darüber Co S. 80 f. 88 f. Li I 439 f.) enthalten haben sollten, wie Za gleichfalls unter Heranziehung auch der Nachricht des Kanon Muratori (Z. 9 ff.) behauptet hat (s. dagegen Li I 510. 405. Co S. 102 f. Sch S. 122. Apokr. S. 428). Za.s relative Hochschätzung des Leucius hat ihn überhaupt verführt, anderweitige Traditionen über den Apostel überreichlich den A. J. zuzuweisen. Auch das Ölmartyrium, von Tertullian de praescr. haer. 36 u. a. berichtet (Co S. 79 f. 86 f. 90, Za, A. J. p. CXX ff., Li I 412 ff. 419 ff. 432. 485 ff.; vgl. noch die Polemik zwischen Mosheim, in dessen dissertationum ad hist. eccl. pertinentium vol. I, 2. Ausg. 1743, und dem Göttinger Professor Heumann, der 1719 eine Widerlegung der Anekdote geschrieben hatte, a. a. O. p. 497 ff. und 535 ff.), muß von diesen ausgeschlossen

4.

Um die Herstellung des Textes der μετάστασις oder consummatio oder assumptio (in einigen Hss. mit Ueberschrift) hatten sich Tischendorf und Zahn große Verdienste erworben. Einen weiteren wesentlichen Fortschritt bedeutet Bo.s Ausgabe, fast überall bin ich ihm gefolgt. Ich merke daher, ohne mich auf alle die verschiedenen Lesarten einzulassen, hier nur an, wenn ich irgendwie von ihm abgewichen bin.

Der Erzählung vom Grabe, Abschied und Ende des Johannes geht voraus der Bericht über einen oder vielmehr den letzten Sonntagsgottesdienst, den Johannes gehalten haben soll. Die einzelnen Bestandteile sind (vgl. c. 46): 1) Predigt c. 106 f., 2) Gebet nach der Predigt c. 108, 3) Eucharistie und zwar Danksagung mit Doxologie c. 109 [vgl. c. 85 f.] und Brechen des Brotes und Mahlzeit sowie 4) Segen: „Friede mit euch, Geliebte!" [vgl. c. 115] (110). Diesem Gensgruße entspricht c. 46 das Handauflegen [s. dort].

106. p. 203 10 Mitknechte vgl. Kol. 1 7. 4 7. Offb. 6 1. 19 10. 11 Miterben vgl. außer Eph. 3 6 noch Röm. 8 17. — 13 Wunder, Heilungen 170 12. 14 Lehren vgl.

---

bleiben (Sch S. 124 A. 1 und die Begründung Apokr. S. 429). Schließlich liefert die Stellung des Parallelberichts V über eine Reise (von Patmos) nach Ephesus über Milet (Apokr. S. 429, vgl. oben S. 494) einen Beweis gegen die Zugehörigkeit der davor stehenden Geschichte vom Gifttrank und der Romreise (Text Bo p. 151 ff., vgl. Li I 428 f. 484 ff.) zu den A. J., von denen sie auch in der Diktion absticht; hier ist Li zu weit gegangen, der auch noch andere Zeugen, z. B. Theodorus Studites (I 442), für seine Zusammensetzung der „gnostischen" Akten (I 505 ff.) verwerten wollte. Am ehesten wird man noch vermuten dürfen, daß die Geschichte vom Philosophen Kraton (Kopie des Diogenesschülers Krates von Theben, s. Fabricius II 557 f. A., Li I 97 f. 422 f. A. 1) und was sich daran schloß (Apokr. S. 430 f.), Bestandteil der A. J. gewesen sein könnte (ThLZ 1900, S. 274, nach Za.s Vorgange. — Versteckt sich vielleicht unter diesem Namen der angebliche Apostelschüler Gratho, Gewährsmann der Abdiassammlung — s. Ha I 123 — ?)

4.

Für diesen Schlußabschnitt existiren Versionen und Hss. in größerer Zahl, die mehr oder weniger stark untereinander abweichen. „Rein gnostisch, darum ursprünglich ist keiner dieser Texte, vielmehr setzen sie alle Eingriffe katholischer Bearbeiter voraus" (Preuschen bei Ha I 126; vgl. vorher Overbeck s. Li I 501). Ha II 1, S. 542 A. 3 erklärt geradezu: „Die Metastase des Johannes ist schwerlich gnostisch". In der Tat lassen sich auch innerhalb des seitdem neu fixirten Textes (Bo) Wendungen ausfindig machen, die in den übrigen erhaltenen Stücken der A. J. nicht angetroffen werden (z. B. βασιλείας p. 203 12 cf. nur cod. M. 190 5 f., ἁμαρτάνω und ἄγνοια p. 206 2, „Gesetz und die Propheten" c. 112 Anfg.), dagegen finden auch hier zahlreiche innere Bezüge mit den sonstigen Teilen, wie zwischen jenen, statt, was die Anmerkungen nachweisen (desgl. die Verbindungen mit den A. An.). Ich erinnere nur an die οἰκονομία p. 204 5 f. zu p. 188 2 und die Brotbrechung vgl. c. 72. 85 f. Zu „Gesetz und Propheten" s. o. zu c. 94; ἁμάρτημα c. 54 p. 178 13.

Der Abschnitt zerfällt in zwei Hauptteile, deren erster einen Sonntagsgottesdienst — im Hause (des Andronikus), vgl. c. 111 (bei Ps.-Abdias wirklich in der Kirche s. Li I 503), — den letzten des Johannes (c. 106—110), der zweite das Begräbnisende des Apostels (c. 111—115) schildert.

106 Am folgenden Tage (vgl. c. 72); liegt im Vorhergehenden keine Lücke vor, so müßte man annehmen, daß die Auferweckung der Drusiana sich an einem Sonnabend ereignet hätte. — Sonntag; auch der Apostel der A. Pe. redet am Sonntag zu den Brüdern (c. 30). — Z. 21 ff. übersetzt auch bei Li I 535 f. — Miterben usw., vgl. den Eingang der Syrischen Didaskalia (Apokr. S. 195 f.; TU N. F. X 2, S. 1). — Wunder usw.; schon c. 39 hebt der Apostel die Menge

Mt. 7 28. AG. 2 42. Plural Hebr. 13 9. Dienstleistungen vgl. Röm. 12 7 (Luther „Amt"). p. 204 1 Erkenntnis, Herrlichkeit vgl. 2. Kor. 4 6. τῆς γνώσεως τῆς δόξης . . Gnade, Geschenke vgl. Eph. 3 7. δωρεὰν τῆς χάριτος . . . Glauben — der Plural πίστεις kommt im N. T. nicht vor. — κοινωνία vgl. AG. 2 42 (διδαχῇ καὶ κοινωνίᾳ). — 2 παρ' ὀφθαλμοῖς vgl. p. 172 12. 193 4. — 3 ἀκοή Ohr im Plural Lk. 7 1. AG. 17 20. Hebr. 5 11. Vgl. p. 194 5. — 5 f. τῆς οἰκονομίας μυστήριον ἐπραγματεύσατο vgl. p. 202 7 f. A. An. p. 45 14 (25). — 8 ἀνεπιβούλευτος 189 26. A. An. p. 44 19. — 107. p. 205 2 ἄυλος A. An. p. 40 32. — εἰλικρινής A. An. p. 41 24. — 3 f. Vgl. p. 202 25 f., wo Bo hinter λεγομένων ergänzt: ἢ νοουμένων. Vgl. p. 200 11. A. An. p. 40 28. — 5 πολιτεύεσθαι vgl. Phil. 1 27. AG. 23 1. A. An. p. 30 14. — 8 κοινωνεῖν = κοινωνίαν ἔχειν. Vgl. p. 204 1. AG. 2 42. — 10 πρὸς τὸ προκείμενον vgl. p. 107 14. Hebr. 12 1. — τελειούμενον d. i. κ. Vgl. Joh. 17 4. — 12 ἀρραβὼν (hebr. עָרַב zum Pfand setzen). Vgl. 2. Kor. 1 22. 5 5. Eph. 1 14; an allen 3 Stellen vom Πνεῦμα. — p. 206 1 τὴν ἀπαραίτητον (vgl. p. 193 9) αὐτοῦ παρουσίαν Za, indeprecabilem syr., inevitabilem armen. — 3 Wenn ihr, nachdem ihr ihn erkannt usw. Vgl. 1. Joh. 2 4.

108. 8 ἀδιάπνευστος 1) nicht ausdünstend, 2) ohne dazwischen Atem zu holen, ununterbrochen. — 9 hineingesät hast. Vgl. p. 168 20, zu ergänzen ist μοι = μου τῇ ψυχῇ. — 10 Arzt usw. Vgl. p. 163 9, umsonst vgl. Mt. 10 8. 2. Kor. 11 7. — 11 ἀνυπερήφανος Vgl. p. 177 9. ὑπερήφανος auch im N. T. Lk. 1 51. Röm. 1 30. — 12 σωτήρ die gewöhnliche Lesart, vgl. p. 211 4 salvator (Abdias) armen. πατήρ V. Li I 537. — 109. p. 207 8 προσφορά Darbringung, Opfer. Vgl. AG. 21 26. 24 17. Röm. 15 16.

---

seiner Wundertaten hervor. Ungeordnete Häufung von Begriffen, auch sonst am Verf. bekannt. — Z. 26 *euch von ihm gegeben wurden*; hier schlägt der urchristliche Charakter der Ausführungen vernehmlich durch. — Z. 27 f. *werdet fest* (στηρίζεσθε) vgl. c. 45. 87. A. An. 2 p. 39 1. 16 p. 44 20. — Z. 30 ff. *ohne Leid bleiben möchte*; Christus leidet mit uns (c. 103). Es ist eine Betrübung (107) des guten Gottes (Christus), dessen Eigenschaften hier aufgezählt werden, (zu ἀόργητος vgl. 1. Clem. 19, 3. Brief an Diognet 8,8. Aristid. apol. 1 TU IV 3, S. 5 3), wenn wir seine Gebote übertreten, eine Erfreuung, wenn wir rechtschaffen und enthaltsam leben! — Z. 44 *Bürgschaft* (ἐνέχυρα), vgl. c. 69 p. 184 22. A. An. 15 p. 44 13. — S. 457] *Unkenntnis*, vgl. oben S. 245 f. 409.

108 Schlußgebet nach der Predigt, auch von Li I 537 übersetzt. Eine μετὰ τὸ ἀναστῆναι ἀπὸ τῆς ὁμιλίας εὐχή das Serapion von Thmuis s. TU N. F. II 3 b ed. Wobbermin S. 15; die Gebete berühren sich nur in dem Hauptgedanken einer Fürbitte für das Volk (A. J.: „deine Knechte"); so gilt, auch von dem vorliegenden Gebete, was Li I 521 von dem folgenden sagt: daß es schon seine „stilistischen Eigentümlichkeiten . . deutlich als literarisches Produkt des Verfassers der περίοδοι, also nicht als ein recipirtes Stück des Gemeindegottesdienstes kennzeichnen." — Z. 15 *Widersacher* (ἀντιδίκου), vgl. 1. Petr. 5 8. A. J. 112 p. 211 10. A. An. 10 p. 42 24; 31 26 (Apokr. S. 473 3). — Z. 17 *Ja Herr!* (ναὶ κύριε) vgl. Mc. 7 28 und Par.

109 *Brot* (vgl. 110) allein genannt, so auch 72. 85. A. Pe. 5. A. Tho. 27 133, dagegen A. Pe. 2 und A. Tho. 121 Brot und Wasser (vgl. zu diesen Stellen). Eine Erklärung für das alleinige Vorkommen des Brotes in den A. J. versucht Za NKZ 1899, S. 208. Man vergleiche Lk. 24 30. 35; AG. 2 42. 46: κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον. 20 7. 11 (an dieser Stelle daneben auch γευσάμενος, wie A. J. 111). 27 35. — Das *Dankgebet* (εὐχαριστία, zugleich Ausdruck für die Handlung c. 110), auch von Li I 533 übersetzt. Eine Danksagung für die Naturgaben (Brot usw.), welche sonst die eucharistischen Gebete ausgezeichnet, fehlt. Nach Lie (Offenb. im Gnost. S. 159; ZnW 1902, S. 294) wären darin — wie in dem Gebet c. 112 — gnostische Gedanken enthalten; das kann nicht ohne weiteres behauptet werden. Gegen die gnostische Ausdeutung bei Li I 535 f. Co S. 120 f. Wohl aber blickt die eigentümliche dogmatische Stellung des Verf. darin durch, daß die schon c. 98 gegebenen Epitheta des Lichtkreuzes (= Christus-Gott) hier in der Gebetsanrede

Eph. 5 2. Hebr. 10 5. 8. 10. 14. 18. — 9 Zur Konstruktion ἀλλ' ἤ vgl. A. An. p. 38 19. — Zur Doxologie vgl. die schon besprochene p. 197 17 ff. Und völlig mit unserer Stelle stimmen überein die Benennungen 200 5 ff.: Vater, Sohn, Tür, Auferstehung, Weg, Samen, Wort, Gnade, Glaube, (Wahrheit). Vgl. auch Co S. 120. Neu hinzugekommen sind hier: Salz, Perle, Schatz, Pflug, Netz, Größe, Diadem, Menschensohn (im N. T. fehlt der Artikel vor ἀνθρώπου nur Joh. 5 27). — 10 f. δ. σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα. δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα. Li übersetzt I 533: „Wir verherrlichen deinen vom Vater genannten Namen; wir verherrlichen deinen durch den Sohn genannten Namen". Dazu bemerkt er S. 535 „Es ist klar, daß Christus vom Vater und vom Sohn hier unterschieden wird usw." Mit Recht wendet sich Corßen S. 121 gegen diese Auffassung. Ohne Zweifel soll es heißen: „der Name Vater" wie „der Name Sohn", beides Benennungen des einen (μόνος) Herrn Jesus Christus. Darum will Corßen „der durch Sohn bezeichnete Name" erklären und weiter oben statt ὑπὸ lesen ἀπὸ τοῦ πατρὸς = „der nach dem Vater genannte Name". Statt dessen möchte ich mit zwei kleinen Aenderungen lesen: δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ σοῦ πατρὸς ὄνομα. δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ σοῦ υἱοῦ ὄνομα. Für die Hinzufügung von σοῦ verweise ich auf das Folgende: δοξάζομέν σου τὴν δειχθεῖσαν ἡμῖν διὰ σοῦ ἀνάστασιν, während im ersten Gliede der Doxologie der armenische Text (patris a te manifestatum) ὑπὸ σοῦ voraussetzt. Vgl. p. 200 6 ὑπ' ἐμοῦ 8 ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ ... — p. 208 6 „Wurzel der Unsterblichkeit" im Gegensatze zur „unteren Wurzel" p. 200 15, zur Wurzel des Satans p. 214 12. — Zum Bilde von der Quelle vgl. Offb. 7 17. 21 6. ἀφθαρσία 2. Tim. 1 10. Vgl. Röm. 2 7. 1. Kor. 15 42. 50. Dort ist sie wie hier zusammengestellt mit der Unsterblichkeit ἀθανασία: V. 53—54. — 7 Aeonen vgl. 191 25. 202 27. — Mit allen diesen Namen wird der Herr benannt „um unsertwillen" 7 wie 2 δι' ἡμᾶς und ganz ebenso „um euretwillen" p. 200 6 von den für menschliche Ausdrucksweise 200 10 bestimmten Benennungen des Lichtkreuzes. — 110. 11 Dem Brechen und Verteilen des Brotes ist die Danksagung vorausgegangen p. 207 7 τίνα εὐχαριστίαν κτλ. Zu derselben Feier rüstet sich Johannes mit den Brüdern c. 72, sie findet statt c. 85 f., wo gleichfalls das Dankgebet mit einer Doxologie beginnt. Zum Brechen des Brotes vgl. bei den Synoptikern die wunderbaren Speisungen und die Einsetzung des heiligen Abendmahles (auch 1. Kor. 11 24). — 12 „würdig werden möge" Vgl. 1. Kor. 11 27—29.

111. p. 209 3 Verus vgl. zu p. 167 8. 6 μακάριος vgl. zu c. 26. — 7 vor die Tore, nämlich der Stadt. — p. 210 3 ἐπικεῖσθαί τινι vgl. Lk. 5 1. — 7 „die Größe

---

mit einigen Variationen wieder auftauchen, und zwar die ersten („Vater", „Sohn") in eigentümlicher Satzumkleidung, für die eine Stelle des monarchianischen Prologs zu Mt. verglichen werden darf: „Qui (nämlich Deus Christus) ... omnia in cruce fixit, ut ... et patris nomen in patribus filio et filii nomen patri restitueret in filiis (ed. Co S. 5, vgl. 25). — Auferstehung, s. zu c. 84. — Z. 32 f. allein in dem Abbilde des dir zugehörigen Menschen (ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ εἰκονιζόμενον); im N. T. Christus die εἰκὼν θεοῦ Kol. 1 15. 2. Kor. 4 4, der Mensch 1. Kor. 11 7. Hier der Geistesmensch („Gnostiker") gemeint, wie Li I 534 richtig erklärte, nicht Christus (Co S. 122 Anm.). Da die Größe des Gott-Christus nur in diesem Abbilde erscheint, ist die Erkenntnis freilich unvollkommen. Reinheit (als Vorbedingung des Erkennens) im Sinne von c. 113 Anfg.

110 Es folgt die Brotbrechung und -austeilung, von der Fürbitte für die Teilnehmer begleitet; vgl. das Gebet Serapions TU N. F. II 3 b, S. 6 Nr. II: Μετὰ τὴν εὐχὴν ἡ κλάσις καὶ ἐν τῇ κλάσει εὐχή· Καταξίωσον ἡμᾶς κτλ. Ueber den ganzen Verlauf vgl. P. Drews (Artikel ‚Eucharistie') in RE V 564 ff. — kostete, s. o. zu c. 109. — Teil mit euch! vgl. „Gebet des Volkes nach der Austeilung" bei Serapion Nr. IV, a. a. O. 7: ποίησον ἡμᾶς μέρος ἔχειν μετὰ τοῦ σώματος κτλ.

111 vor das Haus (vgl. Z. 46), nämlich des Andronikus (vgl. c. 46. 62. 86), wo der Gottesdienst stattfand. — vor die Tore, vgl. c. 48; das Grabmal des Johannes bezw. die später darüber gebaute Kirche (μαρτύριον des Joh.), in

Gottes" vgl. p. 189 18. 208 1. A. An. p. 32 9. 8 wir vgl. zu p. 161 4 f. — 11 „nur im Unterkleide" vgl. p. 187 3. Li I 491 und 460 „im bloßen Hemde" δικρόσσιον (δίκροσσον) ein unmittelbar auf dem Leibe getragenes, doppelt gesäumtes Gewand = περιβόλαιον. — 112. p. 211 1 f. Apostelamt vgl. A. An. p. 44 4. — 4 „von Erschaffung der Welt an" ἀπὸ καταβολῆς κόσμου häufiger biblischer Ausdruck Mt. 13 35. 25 34. Lk. 11 50. πρὸ κ. κ. Joh. 17 24. — 5 μέχρι ζῴων vom Grade wie μέχρι δεσμῶν selbst in Banden 2. Tim. 2 9. — 6 „verwilderte Seele" ἀγριωθεῖσαν vgl. A. An. p. 42 20. — 8 βυθίζειν in übertragener Bedeutung wie hier 1. Tim. 6 9. — 9 „als sie in Gesetzlosigkeit versank, als Gesetz erschienest" vgl. A. An. p. 30 14. — 11 „als sie zu dir ihre Zuflucht nahm" vgl. p. 208 5. — 12 „nicht im Körper wohnen ließest" vgl. A. An. p. 40 32 ἄυλος. — 13 „den eigenen Feind zeigtest" das ist der Satanas, dem die Seele unterlegen war, ehe der Herr sich offenbarte 9 f. Vgl. A. An. p. 45 10 38 10 ff. In beiden Akten derselbe Gedanke: Satan herrschte, weil der Mensch ihn nicht als seinen Feind erkannte. Als solchen aber zeigte ihn der Herr, dadurch, daß er die wahre reine γνῶσις (p. 213 11) über sich mitteilte: τὴν ἐπὶ σὲ γνῶσιν. Zur Konstruktion vgl. Mc. 9 12. 1. Tim. 1 18. Hebr. 7 18. — p. 212 1. 3 τῶν ὑπερουρανίων . . . τῶν ἐπιγείων A. An. p. 38 17. — 2. 3 ἐπουρανίων . . . ἐπιγείων vgl. Joh. 3 12. — 4 δέξαι καὶ τοῦ σοῦ Ἰωάννου τὴν ψυχὴν vgl. [Stephanus AG. 7 59: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου. Mart. Pionii 21 ed. Gebh. S. 113 31: κύριε, δέξαι μου τὴν ψυχήν.] A. An. p. 32 28: δέξαι με δέσποτα. — 113. 6 „bis zur gegenwärtigen Stunde" vgl. 1. Kor. 4 11. — ὁ φυλάξας με καθαρὰν ἕως τοῦ νῦν betet p. 191 31 genau in demselben Sinne Drusiana. Und A. An. p. 41 23. 24 richtet Andreas die Mahnung an Maximilla sich „rein zu bewahren". — 8 „Ich bedarf" usw. so spricht der Herr schon p. 194 10 (ὑμῶν Joh. und Jakobus) und 200 5 (ἑνός). 10 ἐμποδίσας μοι B με. Das ist die gewöhnliche Konstruktion, auch Bo zieht με vor. Diese Stelle gibt Bo nach der zweiten Gruppe der Kodices, vollständiger als der Text bei Za 247 f. Vgl. Li I 539. Auch Co S. 92 ff. benutzte noch nicht

---

welche Abdias sowohl die assumptio wie den vorhergehenden Gottesdienst verlegt (Li I 503 f.), lag vor der Stadt (a. a. O. 502). Dem steht die Angabe des Polykrates von Ephesus (um 200), daß Joh. in Ephesus begraben sei (Eus. h. e. III 31, 3. V 24, 3), nicht entgegen. Dionysius v. Alex. († 264) wußte von zwei μνήματα in Ephesus, die mit dem Namen des Joh. verknüpft waren; er erkannte darin die zwei bei Papias (2. Jahrh.) genannten Johannes, den Apostel und den Presbyter, wieder (Eus. h. e. VII 25, 16. III 39, 6), die man neuerdings wiederholt auf eine Person zu reduciren versucht hat. Sollte sich das Zeugnis von dem Doppelgrabe vielleicht auf unsere Stelle zurückführen, wonach Johannes sich beim Grabmale eines der Brüder beerdigen läßt?

S. 458] 112 Es folgt das große Schlußgebet (c. 112—114), auch bei Li I 537 f. 539 f. übersetzt, dreiteilig: Preis Gottes a) im Hinblick auf seine großen heilsgeschichtlichen Wirkungen (c. 112; der gnostischen Ausdeutung bei Li I 538 f. ist nicht beizupflichten), b) mit Bezug auf die besondere, ausgezeichnete Lebensführung des Johannes (c. 113) beide Teile mit der Bitte um Aufnahme der Seele abschließend; c) Bitte um günstige Vollendung des Weges zu Gott durch die entgegenstehenden Mächte (c. 114). Den Teilen b und c ist das große Gebet A. Tho. 144—148 vgl. 167 analog. — Z. 5 f. vgl. auch Kerygma Petri (Apokr. S. 170 3 f.). — Gesetz und die Propheten; außer dem alttestamentlichen Anklang in c. 28 ist keine Entlehnung zu verzeichnen (Za, NKZ 1899, S. 211 verweist auf p. 206 12) und im Vergleich mit c. 94 Anfg. eher ein Gegensatz zu konstatiren. — Z. 12 f. als Gesetz erschienest, vgl. Ker. Petri (Apokr. S. 171 10). Hermas sim. VIII 3, 2; auch zu A. An. 23. — 113 Z. 22 rein, vgl. (63) 65 Ende. 82 p. 191 31. 113 p. 213 11. 114 Ende. Der hier berichtete Vorgang findet sich auch in dem Prochoruskodex V in einer kompilirten Biographie des Johannes am Eingange (Li I 472 f.), auf das Zeugnis des Verus-Eutyches hin (s. o. zu c. 30) mit der Hinzufügung, daß der Vater Zebedäus ihn zur Heirat veranlassen wollte. Da V den Vorgang auch im vorliegenden Zusammenhange hat, wird man annehmen dürfen, daß er ihn schon an

den vollständigen Text. Doch gebe ich ihm recht, wenn er τρίτον „drittens“, nicht „zum dritten Male“ übersetzt. So hatte, während es beim Syrer undeutlich heißt cum ter non oboediens uxorem ducere vellem, Abdias mit voller Bestimmtheit von einer dreimaligen Heiratsabsicht, von drei verschiedenen Heiratsplänen des Apostels berichtet. Dafür gibt in der Tat der griechische Text keinen Anhalt, und im monarchianischen Prolog zum Evangelium Johannis heißt es: quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus. Daß dieser Prolog aus den Akten des Leucius geschöpft hat, erkennt Li I S. 65. 445 an und weist Co genauer nach. Um eine einmalige Heiratsabsicht handelt es sich hier. Dieser hat der Herr drei Hindernisse in den Weg gelegt: 1) Erscheinung des Herrn und Berufung des Johannes, 2) Bereitung der körperlichen Schwäche, die wohl schon vor der Berufung vorhanden, aber dem Johannes nicht bekannt war, 3) das ausdrückliche Verbot zu heiraten, das der Herr dann begründet: „Wenn du nicht mein wärest, hätte ich dich heiraten lassen“. Wenn Abdias von der „Brunst“ ardor iuventutis redet, so findet sich von einer solchen keine Spur in den Texten. — 12 πηρώσας vgl. p. 170 18. A. An. p. 42 8. — p. 213 1 τοὺς φαινομένους ὀφθαλμούς die sichtbaren Augen, Li: „die sinnlichen A.“ im Gegensatz zu den Augen τοῦ μὴ φαινομένου νοῦ (νοός) A. An. p. 41 36. Vgl. auch das dritte Fragment (Euodius) der A. An.: coactio visibilium und Hebr. 11 3. — „Du schenktest mir die sichtbaren Augen . . .“ Erklärung gibt das Folgende: nämlich indem du sie von dem Anblicke des Weibes ablenktest, von irdischer Anschauung auf den rechten Weg leitetest. — 2 διαβλέπειν scharf zusehen Mc. 8 25 (vom geheilten Blinden). — ἀτενίζειν τινί Lk. 4 20 u. ö. A. An. p. 25 27. — 2—4 Vgl. das eben angeführte Fragment speciosa figmenta et ostentatio simulata, sowie A. An. p. 44 7 f. ἐν κακοῖς τοῖς προσκαίρους. τερπόμενοι ταῖς ἐπιβλαβέσιν αὐτῶν φαντασίαις und p. 45 8. An letzter Stelle, wo sich gleichfalls der Ausdruck διαγράφειν findet, schlägt der Satanas das entgegengesetzte Verfahren wie hier der Herr ein. — 4 μένουσαν, hinzufügt R ζωήν, das Li I 539 schon aus der armen. Version übernommen hatte. Da sich auf die φαντασία, die nicht auf das Epitheton ἀεὶ μένουσα Anspruch machen kann, dies nicht beziehen läßt, muß in den andern Handschriften in der Tat ein Substantivum ausgefallen sein. Also lese ich ζωήν mit R. Vgl. A. A. p. 44 9 ἐπὶ τὰ μόνιμα. — 5 ῥυπαρά μανία, p. 169 8 ῥ. ἐπιθυμία, p. 185 3 ἡδονή ῥ., 192 18 ἐν ῥύπῳ, A. An. p. 40 1.. ῥυπαροῦ βίου χωρίζεσθαι. — 5 στερεῖν, namentlich ἀποστερεῖν, τινός τι entreißen. Soph. Phil. 1283. — 6 ἐπὶ δὲ σὲ καταστήσας με μόνον. Mit RU lasse ich με weg. Oder man müßte mit A μόνον με vor καταστήσας stellen. καθιστάναι geleiten vom Orte wie AG. 17 15. — 7 φιμοῦν p. 214 8. Vgl. Mt. 22 34. 1. Petr. 2 15. ἐκκόπτειν 2. Kor. 11 12. Vgl. p. 162 12. 167 2. — 8 θλίβειν τινά 2. Thess. 1 6. — „den Aufrührer in mir“ vgl. A. An. p. 42 23 ff. ἀλλότριός μου ἔσω usw. im Gegensatz zu dem ἴδιός μου ἐν σοί p. 42 15 ff. — ἄσπιλος Jak. 1 27. 2. Petr. 3 14. 1. Tim. 6 14. 8 f. ἄσπιλος, ἄθραυστος vgl. A. An. p. 41 24 f. — 10 „herrichtetest“ καταρτίσας vgl. 210 6. — ἀνενδοίαστος unbezweifelt Lucian Hermot. 67. — 11 vgl. p. 211 18. — p. 214 2 ἄρρητος

---

einer früheren Stelle bei Leucius vorfand. Zur Sache vgl. außer dem monarchianischen Prolog zu Joh. usw. (Co S. 6. 78 f. 92 ff.) besonders Tertullian de monog. 17: „Joannes aliquis Christi spado“ (dazu Co 94 f. Sch 124 A. 1), auch Faustus (Aug. ctr. Faust. Manich. XXX 4, Sch S. 47): „mitto enim ceteros eiusdem domini nostri apostolos, Petrum et Andream, Thomam et illum inexpertum Veneris inter ceteros beatum Johannem, qui per diversa possessionem boni istius inter virgines ac pueros divino praeconio cecinerunt formam nobis atque adeo vobis ipsis faciundarum virginum relinquentes“. Vgl. dessen Bemerkung (l. c. XIV 1), „Jesus habe die verheirateten Jünger von ihren Frauen getrennt und den ledigen verboten sich zu verheiraten“ (Bruckner, Faustus von Mileve, S. 65. 27 A. 2). Epiphanius haer. 78, 13 berichtet ein Gleiches wie von den Söhnen des Zebedäus von Jakobus dem Herrnbruder, der als παρθένος gestorben sei. Und in dem monarchianischen Prologe zu Lk. heißt es von diesem Apostelschüler: „neque uxorem unquam

p. 197 9 vgl. 2. Kor. 12 4. — 114. 6 „machtlos werde die Kluft" ἀτονεῖν p. 177 8. Vgl. A. An. p. 38 1. χάος vgl. Lk. 16 26 χάσμα. κάμινος Ofen, Glut Mt. 13 42. 50. Offb. 1 15. 9 2. — 6 „hinter mich treten". Diese Uebersetzung nach Li I 540 A. 5 (anders II 2, S. 430 Nöldeke) V ἐντραπήτωσαν „scheuen mögen sich". Zu ἄγγελοι fügt B ἀπόστατοι hinzu; gemeint sind jedenfalls die bösen Engel. Wie diese sind die Dämonen, Herrscher, Mächte hier böse Gewalten der Finsternis, gehören zu den (7) linken Orten" vgl. p. 200 14 f., dort auch (8) διάβολοι, (9) Σατανᾶς καὶ ἡ κατωτικὴ ῥίζα (12). — 8 φιμωθήτω p. 218 7. — 9 „erlösche" ἐκκαυθήτω, hier wörtlich = brenne aus. — 10 „seine Rache stelle sich ungeberdig" (vgl. 1. Kor. 13 5), weil ohne Erfolg. — 11 „Sein Angriff erleide Trübsal", weil nicht gelungen. non valeat arm., als ob Vorlage sei ἀδυνάσθω, aber ἀδύναμαι = ἀδυνατῶ kommt zwar bei Hippokr. vor ἀδύναται λύεσθαι (de victu in morbo acuto), ist aber eine vox barbara (Lobeck, Phryn. 566). ὀδυνῶμαι p. 169 21 vgl. Lk. 2 48. 16 24 f. AG. 20 38. — 11 Seine Kinder" p. 192 22. A. An. p. 44 35. — 12 „seine Wurzel soll ausgerottet werden" ἀπορρηθήτω, aus dem Syrer stellt Za her ἀπορρηχθήτω, seltener Aorist vom Simplex Tryphiod. 11, von διαρρήγνυμι Hipp. 549. ἀπορριζωθήτω W, ἐκριζωθήτω B. Wie zu lesen ist, läßt sich kaum entscheiden. Der Sinn ist klar. — 13 ἀνύβριστος wie p. 204 7. — ἀνεπηρέαστος Memn. Exc. p. 4 ed. Orelli Joseph. ἐπήρεια p. 183 7. 207 4. — καθαρῶς vgl. c. 113 p. 208 9.

115. p. 215 1 σφραγίζειν und σφραγίζεσθαι häufig im N. T. versiegeln, im uneigentlichen Sinne kenntlich machen als Christi Eigentum. Eph. 1 13. 4 30. Vgl. auch Clem. Alex. protr. p. 92. 4 de nobis laetantibus simulque plangentibus commendavit animam suam beatus Johannes in manus domini nostri . . . . . . — Co, dem Bo geneigt ist zuzustimmen, erkennt S. 99 noch zwei Sätze als ursprünglich leucianisch an: 1) Vor καὶ σφραγισάμενος: ἀτενίσας πρὸς ἀνατολὰς ἐδόξασεν τὸν θεὸν A (PW εἰς τὸν οὐρανόν) et conversus est ad orientem et glorificavit f Er blickte (213 3) gen Osten und pries Gott. 2) Dann fährt f fort stans totus in lumine. Entsprechend A: lux tanta apparuit super apostolum, per unam fere horam, ut nullus eam sufferret aspectus. Li I 492 Ein so glänzendes Licht umstrahlte eine Stunde lang den Apostel, daß kein Auge es vertragen konnte. — In der syrischen und armenischen Uebersetzung erkannte Za Acta Jo. 250—252 mit Recht den Schluß der Akten. Vgl. Co S. 98, welcher zeigt, daß der monarchianische Prolog zu Joh. mit diesem Schluß übereinstimmt S. 96 ff. S. 102. Diese schließen ab mit dem Tode des Apostels, in

---

habens neque filios . . obiit" 2c. (Co S. 8), — Z. 31 vgl. Mt. 5 28. — Z. 41 Besitz; die Besitzlosigkeit spielt sonst in den erhaltenen Fragmenten der A. J. keine Rolle, bis auf die allgemeine Mahnung c. 34 und den Passus aus Ps.-Abdias s. Apokr. S. 430. Vgl. aber namentlich A. Tho. — Z. 42 Amt (οἰκονομίαν) vgl. A. P. ed. Schmidt S. 82, Z. 9 f.: „läßt vollenden Paulus alle Verwaltung (οἰκονομία)". — 114 S. 459] Z. 3 verspottet (καταγελασθήτω), vgl. 102 (Joh. verlacht das unwissende Volk). — Z. 5 Kinder, Wurzel; vgl. Frgm. des Phil.-Evang. (Apokr. S. 41 4). Auch hier ein Seelenaufstieg, stark an das Gnostische streifend, wenn auch derartige Vorstellungen dem Vulgärchristentum überhaupt zusagten; vgl. Justin dial. 105 p. 332 D (bei einer Erklärung von Ps. 22 LXX 21, speziell 21 f.): Καὶ τὸ ἀπὸ ῥομφαίας καὶ στόματος λέοντος καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς αἰτεῖν αὐτὸν τὴν ψυχὴν σωθῆναι, ἵνα μηδεὶς κυριεύσῃ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ αἴτησις ἦν, ἵνα, ἡνίκα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν θεόν, τὸν δυνάμενον ἀποστρέψαι πάντα ἀναιδῆ καὶ πονηρὸν ἄγγελον μὴ λαβέσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς. (Dazu vgl. die altchristlichen Darstellungen, welche die Errettung aus Löwenrachen versinnbildlichen; s. meine ‚Altchristl. Malerei' S. 221 A. 2.) Eine altchristliche Inschrift (z. B. bei Kirsch, Die Akklamationen und Gebete der altchristl. Grabschriften, Köln 1897, S. 28) lautet: Solus Deus animam tuam defendad Alexandre.

115 versiegelt, vgl. unten zu A. Tho. 26 f.; Mart. S. Cononis 6, 5 ed. Gebhardt S. 132 f.: καὶ ταῦτα εὐξάμενος καὶ σφραγίσας ἑαυτὸν ἀπέδωκεν τὸ πνεῦμα. — Friede mit euch, vgl. 110, auch A. Pe. p. 57. A. Tho. 70. Joh. 20 19. 21. 26.

ihnen wird die Metastasis bis zum letzten Satze in der ersten Person Pluralis erzählt als von einem Augenzeugen. Die griechischen Handschriften fallen, sobald sie von den orientalischen Berichten abweichen, von der ersten in die dritte Person. Sie erzählen, der Apostel habe die Brüder entlassen und diese hätten ihn am folgenden Tage (V: nach drei Tagen) nicht mehr gefunden, sondern nur seine Sandalen und die Erde aufquellend, dann den Herrn eingedenk seiner Worte zu Petrus Joh. 21 22 gepriesen für das Geschehene. Damit werden zwei verschiedene, mit einander unvereinbare Sagen angedeutet 1) die vom leeren Grabe, nach der Johannes selbst lebendig in den Himmel aufgenommen ist, 2) die von seinem Grabesschlummer, nach der sein Atem den Staub über der Gruft in Bewegung setze: das heilige, Wunder wirkende Manna. Auch Abdias fügt, nachdem er ähnlich wie a die Gefühle der Brüder beim Tode des Apostels geschildert hat: qui interfuimus, alii gaudebamus, alii plorabamus, gaudebamus, quod ....., die Sage vom Manna hinzu, nicht die vom leeren Grabe. „Er verrät", sagt Co, „deutlich genug den Eintritt der fremden Quelle". Auf die Leucianischen Akten geht weder diese noch die vom leeren Grabe zurück, wenngleich Li I 498 jenen die letztere zuweisen will. Vgl. Co S. 98. Besonders wichtig ist Augustins Zeugnis in der 124. Homilie zu Joh. 21 19 ff. (s. Apokr. S. 430; vgl. Za, A. J. S. XCVIII. Li I 494 ff. Co 100—102. Sch S. 136 f. und — bezüglich des sich mit Augustins Ausführungen berührenden Zeugnisses des Ephraim von Antiochien 6. Jahrh. — S. 148 ff.): „Man berichtet, daß Johannes — was sich in einigen, wenn auch apokryphen Schriften findet — als er sich das Grab machen ließ, lebend zugegen gewesen sei und, nachdem es ausgegraben und aufs sorgfältigste hergerichtet war, sich wie in ein Bett hineingelegt habe, und sogleich sei er gestorben". Das ist die in unsern Akten gegebene Darstellung, wie sie auch Augustin glaubt, der freilich auch die widersprechende Meinung schonen möchte. Wegen der Worte Jesu Joh. 21 22 glauben nämlich einige, Johannes schlafe lebendig unter der Erde und bleibe so, bis Christus komme, und zeige sein Leben durch das Aufsprudeln des Staubes an, dieser werde durch das Atmen des Ruhenden getrieben, daß er von der Tiefe des Grabes zur Oberfläche aufsteige. Gegen diese Meinung anzukämpfen hält Augustin für überflüssig. „Denn, die den Ort kennen, mögen zusehen, ob dort die Erde das tue oder leide, was man sagt, weil wir auch wirklich nicht von leichtsinnigen Menschen dies gehört haben". Jedenfalls also kann Augustins „apokryphe" Vorlage, die deutlich meldet, daß der Apostel gestorben sei, auch die Sage vom leeren Grabe und des Johannes Entrückung nicht enthalten haben. In Binders Gedicht (s. Apokr. S. 357):

„Nicht tot ist er, nein, er schlummert bloß
Und harrt auf den Meister, der Erd im Schoß.
Sich selbst grub er lebensmüde sein Grab
Und legte zum Schlummer sich dann hinab.
Das Atmen der Brust hört das lauschende Ohr,
Aus dem Boden quillt heilendes Manna hervor."

Nach Za Forsch. VI 205 wäre dieser Lebensschluß in den Hauptzügen durchaus geschichtlich (vgl. 147 ff. gegen die bei Philippus von Side aufbewahrte Nachricht aus Papias, daß die Brüder Johannes und Jakobus von Juden umgebracht wurden). Im übrigen hält Za dafür (S. 402), daß „die leucianischen Akten ein Gedicht sind, in welchem Ueberlieferung und freie Erfindung ohne äußerlich erkennbare Grenze verschmolzen sind". Aehnlich äußert sich Bardenhewer I 441, ungünstiger Sch S. 123, der „echte und selbständige Traditionen über den Apostel und sein Wirken in Asien" nicht anerkennt; übrigens wie Za (S. 16) eine literarische Abhängigkeit der A. P. von den A. J. annimmt (S. 99; mit Einschränkung Acta Pauli S. 177 f.).

XXVI.
Andreasakten.

Zur Einleitung (Quellenkritik).
(E. Hennecke.)

Literatur: Vor den Textveröffentlichungen Aa II, 1 (1898), p. 1 ff. (cf. p. XI ff.) zu vgl. Fabricius II 757 f. Lipsius I 543 ff. Preuschen bei Harnack I 127 f. Harnack II 1, S. 544. Ferner Bardenhewer I 432 ff. Trotz seiner weitgehenden Würdigung des Leucius hat Zahn (Forschungen VI 220) vielleicht noch unter dem Eindrucke des mageren Quellenbefundes, den Lipsius feststellte, geäußert: „Leider ist unter den legendarischen Nachrichten über die Wanderungen und Schicksale des Andreas nichts, was sich an Alter und Ursprünglichkeit den echten leucianischen Johannes- und Petrusakten vergleichen ließe", während James (II p. XXIX ff.) die A. An. mit den A. J. und A. Pe. einem und demselben Verfasser zuzuweisen geneigt war und Ehrhard (S. 162 f.) es für die Aufgabe einer besonnenen Kritik erklärte, „die Ausscheidung der gnostischen Ueberreste aus der ganzen Reihe von Andreasakten, die nunmehr vorliegen, zu versuchen. Bonnet hat dafür schon vorgearbeitet durch die Zusammenstellung jener Partien in den verschiedenen Texten, welche inhaltlich identisch sind". Diese Vorarbeit Bonnets liegt Aa II 1, p. XVII—XIX vor, der p. XIV auf das hervorragende Alter des Stückes Nr. 2 aus dem cod. Vatic. gr. 808 verwies, zu welchem bereits Liechtenhan (Die Offenbg. im Gnosticismus S. 50. 73 f. 92 f. 112. 115 f., und ZnW 1902, S. 295) einige Andeutungen und exegetische Versuche geliefert hat. James sah als unsere beste Autorität für die Kenntnis der Akten Gregors von Tours liber de miraculis b. Andreae apostoli (ed. Bonnet 1885 in den Mon. Germ. hist., ser. rer. Merov. I 2, p. 827 ff. cf. 821 ff., Vorrede v. J. 1884) an (vgl. Apokr. S. 462), damit Lipsius'sche Andeutungen (I 550. 563) überbietend. Das erweist sich aber so wenig als stichhaltig, wie die Annahme von Lipsius, daß in den griechischen Acta Andreae et Matthiae (I 546 ff. 550 ff. 598 ff. 615; Text Aa II 1, p. 65 ff.), sowie in den davon wiederum abhängigen Acta Petri et Andreae (I 553 ff. 601 f. 615; Text Aa II 1, p. 117 ff.) ursprünglicher Stoff der älteren („gnostischen") A. An. in größerem Umfange verarbeitet sei, eine Annahme, die Lipsius bis zu der ungeheuerlichen Ausmerzung des griechischen Achaia als Stätte der Wirksamkeit (des Endes) des Apostels aus einer zweifellos deutlichen Tradition getrieben hat. (S. 609 f. cf. 614 f. Auch Liechtenhan, Die Offenb. S. 52 A. 1, möchte im Hinblick auf die Vorstellung von den Menschenfressern [?] gnostischen Ursprung der Andreas-Matthiasakten annehmen.) Die literarhistorische Kritik, die sich von dem Stücke des cod. Vat. gr. 808 aus aufrollt, ergibt ein ganz anderes Bild. Einzuziehen sind die wichtigen Textveröffentlichungen Bonnets im Supplementum Codicis apocryphi II: Acta Andreae cum Laudatione contexta, et Martyrium Andreae graece, Passio Andreae latine a se primum edita ex Analectis Bollandianis [XIII 1894, p. 309—378] repetiit praefatus est indices adjecit, Paris 1895, und seine Untersuchung in der Byzant. Zeitschr. III 1894, p. 458—469: La Passion de l'apôtre André en quelle langue a-t-elle écrite? Erst von hier aus ist eine erneute Inangriffnahme des Problems überhaupt möglich geworden. Ob Speranskijs Veröffentlichung über A. An. in altrussischen Texten (1894, russisch, vgl. Ehrhard S. 161 A. 4) mehr Licht bringt, wird abzuwarten sein; die Proben, die Franko in ZnW 1902, S. 146 ff. 315 ff. zu der Geschichte eines anderen Apostels aus ähnlichen Quellen geliefert hat, stimmen die Erwartung nicht sehr hoch. Die koptischen Texte haben die Erdichtungen auf ihre Weise weiter getrieben (vgl. Lipsius I 617 ff. Guidi im Giornale della società asiatica italiana II 1888, p. 24 f., wo auch Reminiscenz an A. J. p. 163 $_{15}$ f.). Möglich, daß aus unveröffentlichten griechischen Kodices weiteres zu erschließen ist (A. An., A. J., A. Tho. im

cod. Hieros. Sabb. 30, saec. X/XI, vgl. Ehrhard S. 168). Einige Hss. der Passio Andreae ohne nähere Kenntnis der Form, in welcher sie sie bieten, erwähnt Bonnet noch Aa II 2, p. XXXIII. —

Abkürzungen: Li = Lipsius, Za = Zahn, Ja = James, Bo = Bonnet, Lie = Liechtenhan.

Die Quellen: V = cod. Vatic. gr. 808 (vgl. Aa II 1, p. XIV, dazu meine Mitteilung ThLZ 1900, Sp. 275 f.: Aa II 1, p. 38—45 (Apokr. S. 464—470 sub 2);

N = „Narratio" Bo (vgl. Apokr. S. 462 f.; inc. Ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος): Suppl. Cod. apocr. II 46 ff. (Anal. Boll. 1894, p. 359 ff.);

B = Brief der Presb. und Diak. der Kirchen Achaias (vgl. Apokr. S. 460, dazu noch bei Li I 563 ff.): Aa II 1, p. 1 ff. (3 Versionen, eine lateinische: l, eine dieser entsprechende griechische: Γ [beide: B_1], und eine ausführlichere griechische, mit eingesprengtem älterem Texte: B_2, von Bo wiederum in 2 Recensionen geschieden: Φ und Θ;

L = sogen. Laudatio, Li: Enkomiast, sehr schwülstig geschrieben, inc. Τὸν πρωτόκλητον = Suppl. II 3—44, im Gange der Erzählung der eigentlichen περίοδοι in der Hauptsache mit

E = Epiphanius Monachus, um 800 — hat als Bilderverehrer die heiligen Orte am schwarzen Meere selbst besucht —, ed. Dressel 1843, p. 45 ff. inc. Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἀνεγράφαντο) übereinstimmend (gemeinsame Inhaltsangabe bei Li I 576 ff. vgl. 570 ff.[1], wiewohl dieser kürzer als L (und — wenigstens in der Ausgabe von Dressel — die Kreuzigungsscene p. 74 10 ff. Διεδόθη τοίνυν κτλ. vielmehr mit N c. 23 ff. gemeinsam hat, doch ist das vielleicht nur singuläre Textbezeugung des in der gen. Ausgabe benutzten cod., vgl. Bo, Suppl. p. X f.); Bo spricht p. XI, wie Li I 574, von einem beiden gemeinsamen Autor.

Auch das ὑπόμνημα der griechischen Menäen zum 30. Nov. (von Symeon Metaphr.) inc. Ἄρτι τοῦ παιδὸς wird von Li (I 570. 585. cf. 548. 584 f.) als Auszug aus L angesehen (wogegen Bo, Suppl. p. IX die Oertlichkeiten geltend macht), während

die Gregor und Ps.-Abdias zu Grunde liegenden Virtutes Andr. durch weitere Häufung von Wundertaten des Apostels in den verschiedenen Städten, zuletzt auch in Paträ selbst, von L abweichen. Doch ist ihnen anderes gemeinsam, z. B. der Prokonsul Lesbios, Aegeates' Vorgänger (s. Apokr. S. 463), den auch

M_1 (Martyrium) = Aa II 1, p. 46 ff. in kürzerem Zusammenhange — unter geflissentlicher Tilgung der Maximillageschichte — bietet.

M_2 (Martyrium) = Aa II 1, p. 58 ff. weist, wie die Vergleichung mit N usw. ergibt, stärkere Anzeichen einer ursprünglichen Fassung der Schlußgeschichte auf, von welcher Bo schließlich noch

P (Passio, inc.: Conversante et docente) = eine kurze lateinische Sonderrecension Suppl. p. 66—70 veröffentlicht hat. Unter den sonstigen Berichten verdient noch

des Niketas David in Paphlagonien († um 890) or. IV in laudem S. Andreae (MPG Bd. 105, col. 53 ff.) besondere Hervorhebung.

Andere Erwähnungen s. bei Li I 608 f.

Unter allen Stücken steht N der ursprünglichen Beschreibung (V, vgl. Apokr. S. 460) am nächsten (Apokr. S. 462 f.). Ganze Satzpartien stimmen z. T. wörtlich mit dem Hauptstücke (Nr. 2 = V) überein. Dabei ergibt der Vergleich unwider-

[1] F. Diekamp, Hippolytos von Theben, S. 144 tritt gegen Li 574 für die Möglichkeit ein, „daß der Enkomiast neben der gemeinsamen Quelle auch noch die Andreasvita von Epiphanios vor sich gehabt hat", und schlägt S. 145 A. 1 Untersuchung einer ähnlich betitelten Schrift im cod. Patmens. 162 saec. XI vor.

sprechlich, daß N eine ausführlichere Vorlage excerpirt hat. Letztere aber nicht in dem glücklich erhaltenen Stücke, Aa II 1, p. 38 ff. zu sehen, hieße das Problem unnötig komplicieren. Einzelberührungen dieses ausführlichen Stückes mit dem A. J. (s. die Anmerkungen) und auch der ganzen darin niedergelegten Lebensanschauung scheinen im Verein mit dem Zusammenauftreten gerade der A. An. und A. J. in der äußeren Bezeugung (vgl. Apokr. S. 424 A. 1) auf Identität der Verfasserschaft zu führen. Doch hatte v. Gutschmid (an Li II 2, S. 430) die von Innocenz bezeugte Abfassung ersterer durch die Philosophen Xenocharides und Leonidas (Apokr. S. 353) für annehmbar erklärt, während C. Schmidt (Die alten Petrusakten, S. 55 A. 1) darin den „Einschub eines Pseudogelehrten" erblicken möchte, „der in der Aufzählung die Akten des Andreas vermißte". Nach Philaster (Apokr. S. 351) wollten diese von begleitenden Apostelschülern verfaßt sein, d. h. der Verfasser wird, wie die Verf. der A. J. und der kanonischen AG., darin die erste Person Plur. angewandt haben.

Entsprechend der Gewohnheit späterer Zeiten (vgl. Apokr. S. 357), von den größeren Zusammenhängen die Schlußabschnitte mit der Passion des Helden (Apostels) loszutrennen und vorwiegend zu konserviren, ist die Bezeugung über Aufenthalt und Tod des Andreas in Paträ am reichsten. Bei der Mannigfaltigkeit und Freiheit der Wiedergabe oder Bearbeitung des Stoffes divergiren die Berichte gerade für diese Akten überaus stark. Außer M_1, dem die Apokr. S. 470 $_{33}$—471 $_{15}$ eingefügte vollständigere Anrede an das Kreuz entstammt, hat L die Präsumption für sich, in demselben Schlußstück (Nr. 3) manches noch wörtlich erhalten zu haben (s. u. die Anmerkungen). EL liefern außer den Virtutes, mit denen sie sich nur oberflächlich (z. B. in den den vorangehenden Vorgängen zu Paträ) berühren, die ausführlichste Schilderung der gesamten Handlung von den Anfängen der Mission des Apostels bis zu dessen Ende. Wenn jene darin von den ursprünglichen Akten abhängig sein sollten, so beruht mindestens die von ihnen behauptete mehrmalige Reise nach Jerusalem von den nördlichen Gegenden Kleinasiens auf selbständiger Eintragung. Nach ursprünglichem Zusammengehen mit Petrus (vgl. 1. Petr. 1 $_1$) trennen sich die Brüder, dieser erhält den Westen, Andreas den Osten. Allerhand kirchliche und liturgische Einrichtungen werden an die Reisetätigkeit des Apostels in unverschämter Unbefangenheit geknüpft. Sinope bildet einen oftmals berührten Punkt der Wirksamkeit des Andreas. N fügt c. 5 ff. einen kurzen Auszug aus den Andreas-Matthiasakten (vgl. Apokr. S. 462. 351; von Thilo in einem Hallenser Osterprogramm 1846 behandelt, schwerlich vor dem 4. Jahrhundert entstanden) ein, deren Bericht die Virtutes gleich am Anfange haben. Ueber den angeblichen Zusammenhang dieser Akten mit den alten Andreasakten s. oben S. 544. Die Form weicht auf beiden Seiten stark von einander ab. Die jugendliche Erscheinung Christi (vgl. oben S. 521), der als Fährmann auftritt, beweist nichts für Identität der Verfasserschaft. Derartige Züge sind gemeinsames Eigentum des vulgären Christentums gewesen. Vielleicht beruht ihre Wiederholung auch auf einer Lektüre und Kenntnis der älteren Vorlagen, wie z. B. der Bericht von L über die Heilung der Maximilla im Beisein ihres Gatten offenbar auf der Lykomedes-Kleopatra-Geschichte der A. J.

Längere oder kürzere Einleitungen über das Vorleben des Apostels, die aus den biblischen Nachrichten herausgesponnen sind, gehen den verschiedenen Berichten vorher — bei M_1 eine ausführliche Apostelteilung — und beweisen ihren durchaus kompilatorischen Charakter. Daß die Virtutes nicht, wi Ja meinte (s. oben S. 544), den Anspruch erheben können, auf größere Partien hin Ursprüngliches erhalten zu haben, ergibt sich 1) aus dem Umstande, daß sie fast nur Wunder enthalten, und zwar in außerordentlicher, widerwärtiger Häufung. Dies und 2) die Unkenntnis und merkwürdige Zusammenziehung der Oertlichkeiten (Li I 558) erinnert an einen Fabelschuster wie Prochorus, der auch nur Weniges aus den älteren Quellen zu übernehmen für gut befand. 3) Der enkratitische Grundzug, in dem Hauptstück Nr. 2 so besonders deutlich, tritt gar nicht hervor, oder doch nur, wo es ganz selbst-

verständlich ist, nämlich gegenüber groben Unzuchtsfällen. 4) Wenn Ja auf eine schon vor der Ankunft im Peloponnes liegende visionäre Ankündigung der Kreuzigung des Andreas in den Virtutes (Li I 559 f.), bei welcher Johannes und Petrus auftreten, im angeführten Sinne verweist, so könnte das höchstens beweisen, daß dem Verfasser auch die Akten jener beiden Apostel dunkel vorschwebten; eine andere Vorausverkündigung findet sich z. B. bei M1 c. 8 in Paträ (vor dem Antritt des Aegeaten), während Andreas nach unserem Hauptstück (Nr. 2) erst in c. 13 diese Ankündigung gibt. Auch die Ereignisse mit dem Vorgänger im Prokonsulat Lesbius (s. Apokr. S. 463) sind bei M1, EL und Virtutes verschieden eingeordnet. M1 läßt die Maximillageschichte ganz weg und motivirt die Verurteilung des Andreas lediglich mit der antiheidnischen Wirkung seiner Predigt, die Niketas (col. 69 ff.) in folgender Weise bringt: Der Apostel fordert die achäischen Männer zuerst auf, ihre Augen zum Himmel zu erheben (vgl. M1 p. 56 14 — zum Prokonsul am Kreuze: ἀνάβλεψον τοῖς ὀφθαλμοῖς) und die geistige und immaterielle, sodann die vergängliche und körperliche Welt zu erkennen. Der Mensch im Paradiese, nach Gottes Bilde gemacht, übertrat durch Neid des Teufels und eigene Unenthaltsamkeit; dadurch verfiel sein Verstand auf den Götzendienst. Aus dem Grunde ist Gott Mensch geworden usw. (vom göttlichen Kreuz die Rede). Zur Rechten Gottes befindlich goß er seinen Geist aus, „durch dessen Kraft und Anrufung, wie ihr seht, Dämonen von den menschlichen Leibern ausgetrieben werden, Krankheiten entschwinden, Blinde wiedersehen, Stumme hören und Lahme Kraft gewinnen, Tote auferstehen und alle unheilbaren Leiden von Seele und Leib allein durch den Namen Christi beseitigt werden". Das alles soll zum Glauben wie zur Furcht vor dem Gerichte und zur Annahme der Taufe auffordern. — Der katholische Einschlag, falls überhaupt hier eine ältere Grundlage anzunehmen ist, ist überall ersichtlich; er wird auch bei N in den Reden des Hauptfragments Nr. 2 durch reichliche Veränderungen des Wortlauts und weitgehende Einführung biblischer Wendungen hergestellt.

Aus alle dem ergibt sich, daß wir nicht darauf rechnen können mit den gegenwärtigen Mitteln, über das, was vorhergegangen ist, etwa durch Vereinigung der verschiedenen Berichte irgend etwas Gewisses zu erfahren. Am ehesten liefert noch N einige Anhaltspunkte (Apokr. S. 462 f.). Aus diesem Grunde ist auch über die ganze Reiseroute des Apostels (Zusammenstellung der Nachrichten bei Li I 767 ff.) mit den bisherigen Mitteln vor der Hand nichts Genaues auszumachen. Feststeht das „veniens de Ponto in Graeciam" des Philastrius (Apokr. S. 351). M1 und N lassen die Wirksamkeit mit Bithynien beginnen (vgl. die syrische Doctrina Apokr. S. 459), wohin Andreas nach EL erst auf einer zweiten Reise (von Jerusalem aus, s. o.) geht, und zwar auf eine ihm in Ephesus, wo er mit Johannes zusammen ist (vgl. Apokr. S. 459), zu teil gewordene Erscheinung Jesu hin. Von Bithynien (Nicäa) aus, wohin er über Laodicea[1] gelangt, geht der Weg an der Südküste des schwarzen Meeres in östlicher Richtung entlang und (nach abermaliger Unterbrechung durch eine Jerusalemreise) weiter nördlich bis zum taurischen Chersones, sodann nach Sinope zurück und über Byzanz und Thracien nach Paträ, während N die skythische Reise gleich an Nicäa anschließt (an Thracien vorbei) und die Virtutes den Apostel überhaupt nur (auf demselben Wege über Byzanz usw.) von Pontus nach Paträ wandern lassen.

Von der Häufung der Berichte über den Kreuzigungsvorgang und dessen Vorereignisse gibt B allein schon eine Vorstellung. Hier sind dem Martyrium förm-

[1] Die Nachricht der Doctrina Addaei, daß, wie die übrigen Größen der Anfangszeit von ihrem Standorte aus, so Andreas aus Phrygien schrieb, beweist nicht, daß dem Verfasser wirklich derartige Briefe vorlagen (vgl. Nestle, Ein Andreasbrief im Neuen Testament? ZnW 1903, S. 270). Wenigstens werden die apokryphen Apostelakten (der älteren Periode) kaum Anlaß zur Wiedergabe dieser Nachricht geboten haben, da sich auch in den vollständigen Judas-Thomas-Akten kein Brief dieses Apostels aus Indien vorfindet.

liche Acta proconsularia vorgesetzt (vgl. P). Bo hat die stark verzweigten Ueberlieferungsverhältnisse in der oben S. 544 angeführten Untersuchung Byz. Zeitschr. 1894 zu entwirren gesucht. Man werfe einen Blick auf Aa II 1, p. 1! Obenan steht l inc.: Passionem sancti Andreae schon seit Mombritius bekannt und in zahlreichen Hss. überliefert; darunter zunächst Γ inc.: Ἃ τοῖς ὀφθαλμοῖς, 1749 durch Woog herausg. (der den Brief in das apostolische Zeitalter versetzen wollte!); untenan B_2 inc.: Ἅπερ τοῖς ὀφθαλμοῖς, das in den späteren Kapiteln die für unsere Uebersetzung Nr. 3 vorwiegend benutzten Textüberschüsse enthält. Θ ist nach Bo (a. a. O. 464. 468) lediglich Umarbeitung von Φ. Bo stellt fest: 1) l bietet die Grundlage der Textüberlieferung (Li nahm dagegen griechischen Ursprung an); die dagegen vorgebrachten Einwände (Formel vom Ausgehen des Geistes; Hellenismen der Sprachfärbung; außervulgatische Bibelcitatenform) sind nicht stichhaltig (S. 459 f. 465. 466). Während l in den ersten Kapiteln einfach erfand oder eine Nachahmung von Märtyrerakten lieferte, hat er in den Schlußkapiteln sich an eine alte Tradition der Akten gehalten. Hier sind sogar die Hss. in verschiedenem Umfange aus Parallelberichten von ungleichem Werte interpolirt (468 f.); 2) Γ ist eine Uebertragung von l oder von einer am Ende abgekürzten Textgestalt desselben. Auch den abgekürzten Namen Aegeas hat er mit l gemein; 3) Φ (hier besonders in Frage kommend) stellt eine wortgetreue Uebersetzung dar, die aber von c. 11 an durch Einmischung von Fragmenten einer älteren Schrift (der alten Akten selbst?) stark unterbrochen ist. Die Einfügung ist so ungeschickt geschehen, daß der Bericht „überladen und verwirrt erscheint" (467). — In c. 13 f. begegnen nämlich, wie ich nach Vergleichung mit den sonstigen Parallelberichten hinzufüge, zweierlei Textüberschüsse: a) solche, die mit N, L, M_1, M_2 in näherer Beziehung stehen und den Anspruch erheben können, auf die alten Akten zurückzuleiten (hierzu gehört auch der p. 33 in den Anmerkungen zu dixit wiedergegebene Passus aus der lateinischen Hss.gruppe DNauV; vgl. meine Notiz ThLZ 1900, Sp. 273, dazu noch den Bericht P!); b) solche, die durch die lat. Hss. XS gedeckt werden (Aa II 1, p. 30 $_{27}$—31 $_{16}$. 32 $_{18}$—$_{22}$. $_{23}$—$_{26}$. 33 $_{14}$) und daher entweder auf eine ältere oder jedenfalls auf eine Sonderform der Passio hinweisen, die jedoch mit den alten Akten nichts zu tun hatte. Doch war sie dem Verf. des l. de vera et falsa poenitentia 32 (Tischendorf, Acta ap. apocr., p. XLIV; vgl. Harnack II 1, S. 545 A. 1 gegen Li I 592)[1] nicht unbekannt. Man wird füglich die Frage erheben dürfen, ob nicht diese Sonderform von B an den angeführten Stellen dessen ursprünglichen, vollständigeren Wortlaut aufbewahrt habe. — Das Kreuzesgebet ist in seinem Anfange noch bei mehreren Berichterstattern erhalten, am ausführlichsten allem Anscheine nach bei M_1. Bei L erscheint es kirchlich umgeprägt, während dieser Zeuge im weiteren Verlauf noch manche Spuren des Ursprünglichen bietet. Der so durch kritische Vereinigung mehrerer Zeugen unter Nr. 3 zustande gekommene Text weist inhaltlich unverkennbare Berührungen mit demjenigen unter Nr. 2 auf (vgl. ἀναπαύεσθαι c. 19. 24 mit 8. 11. 16 cf. 18 — εὗγε 19 vgl. 6 — ἀνιᾶσαι 20 vgl. 4 — Stratokles „Kind" 21 vgl. 10 13 — „von ihm erkannt" 21. 23 vgl. 1. 17 — Verachtung des Irdischen und Festigung der Herzen 21 vgl. 15 f. — epitheta ornantia wie λυμεών u. a. für Aegeates 23 vgl. 10 p. 42 $_{24}$ f. — ἀναιδὴς διάβολος 24 vgl. 17 — ὃν ἔχω 24 vgl. 10 — dazu die auch in diesem Stücke auftauchenden Ansätze zu asyndetischen Satzhäufungen). Doch soll nicht behauptet sein, daß er in allen seinen Bestandteilen den Anspruch, den alten Akten zu entstammen, wirklich erheben dürfte (vgl. Apokr. S. 470 A. 1). Verdacht erregen z. B. die 20 000 (c. 23; vgl. Xanthippe- und Polyxenaakten c. 38).

Bei L sind noch einige Schlußkapitel (50—54, p. 42 f.) angefügt über die Translatio der Gebeine des Andreas von Achaia nach Konstantinopel auf Befehl

[1] Daß Harnack II 2, S. 175 A. 1 seine richtige Aufstellung von der Nichtzugehörigkeit dieses Fragments zu den ältesten A. An. wieder zurückzieht, beruht auf unbedenklicher Anlehnung an Schmidts These (s. o. 354 f.) und Nichtbeachtung der soweit erkennbaren Textverschiedenheiten.

des Kaisers Constantius i. J. 357 durch Artemius, der zugleich die Gebeine des Lukas aus Thebais (Böotien, vgl. Li II 2 S. 358 f.), des Timotheus aus Ephesus (vgl. Acta sancti Timothei ed. H. Usener, Bonn. Progr. 1877) holte und dann den Dukat über Aegypten erhielt, unter Julian aber Märtyrer wurde (Martyrium S. Artemii des Symeon Metaphr., MPG Bd. 115, col. 1159 ff.; vgl. Nilles, Kalendarium manuale I², p. 304. Seeck in Paulys Realencykl. II² 1444 f.). Wunder am Grabe zu Paträ erwähnt Gregor von Tours l. in gloria martyrum 30, cf. l. de miraculis b. Andreae ap. 37. Im Jahre 1216 sollen die Gebeine von Konstantinopel durch den Kardinal Peter von Capua nach Amalfi (Translatio cf. Potthast, Bibl. hist. medii aevi² II 1164), sein Haupt unter Pius II. nach Rom (Gsell-Fels, Rom und die Campagna 1895, Sp. 1013 f.) gebracht sein. Wer sich für derartigen Bodensatz einer ursprünglich einigermaßen lebensvollen Legende interessirt, mag den Folioband des Touler Bischofs Andr. de Saussay, Paris 1656, oder im Kath. Kirchenlexikon I (1882) Sp. 828 nachschlagen. — Historisches über die Verwaltung der Provinz Achaia und über Paträ (Apokr. S. 464) s. bei Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I² (1881) S. 331 f. 121. Mommsen, Röm. Gesch. V 239. J. Weiß in RE VII 161. 163 ss ff.

Anmerkungen zur Uebersetzung.

(G. Schimmelpfeng.)

1.

Zu den beiden Fragmenten vgl. Li I 590—592. Harnack II 1, S. 543.

a. Nach Nr. 2 (Aa II 1, p. 38 ff.) hat Andreas selbst die Maximilla veranlaßt, ihrem Ehemanne die eheliche Pflicht zu verweigern (vgl. die Rede im Gefängnisse). Und des Apostels Einfluß auf Maximilla hat wohl in erster Linie den Aegeates bestimmt, jenen gefangen zu setzen.

b. Iphidamia (Euodius) = Ἰφιδάμεια, N: Ἠφαιδαμία? (vgl. Bo p. 51 zu c. 10 Z. 5) dagegen VL: Ἰφιδάμα, Epiph. Mom. sowohl Ἐφιδάμα (Virtutes: Ephidama) wie Ἐφιδαμία (p. 69 not. 1).

Anmerkungen zur Uebersetzung.

(E. Hennecke.)

1.

Zum Doppelfragment bei Euodius vgl. Apokr. S. 459. 463 (auch oben S. 356). C. Schmidt, Petrusakten S. 53 f., ist der Ansicht, die Fragmente seien „aus dem heutigen Text als anstößig ausgemerzt". Ihr Inhalt findet sich in der Tat in den verschiedenen Berichten, die über die Vorgänge in Paträ vor der Gefangensetzung des Apostels berichten (s. o. S. 545 ff.), nicht und läßt sich auch in dem Hauptstück Nr. 2 unserer Uebersetzung nicht ohne weiteres einordnen (s. Apokr. S. 463).

a. Euodius schreibt Egetes — aus Αἰγεάτης (so sämtliche griechische Versionen, außer Γ, die aus l übersetzt ist); die anderen Lateiner l P Abdias haben Aegeas. — Man wird von fern an den Vorgang 1. Mos. 16 erinnert; doch begegnet in Nr. 2 kein Zug in dem Charakter der Maximilla, der diese Handlungsweise nachträglich ins Licht setzte. Sollte sie gar auf Supponirung oder ungenauer Erinnerung des Euodius beruhen? Dagegen sprechen freilich die konkreten Namen und der Vergleich mit c. 14.

b. Das Auftreten eines glänzenden Knaben (Jünglings) fällt in diesen Apostelgeschichten nicht auf; der Verfasser wird Christus darunter verstanden haben, nach Euodius Gott oder einen Engel (dieser Schluß ist vielleicht aus einer hier ausgefallenen Gebetsanrede gezogen). Die unwürdige Täuschung steht mit der unter a im Einklang. In c. 3 f. trifft Aegeates seine Gattin doch im Prätorium. Vielleicht ist dies Fragment Nr. 2 unmittelbar vorangegangen.

Fragment der Anm. Lateinischer Wortlaut s. Harnack I 117 f. 119; die Abweichungen sind von keinem Belang. — Speciosa figmenta durch den Schein blendende Erdichtungen, Gebilde [A. Pe. 28 p. 76_{11} in figmentis huius mundi] Apul. Met. 4: figmenta somniorum; ostentatio täuschende Vorspiegelung doloris Seneca ep. 99. Petron. satyr. 17, Gegensatz veritas Cicero de fin. II, 24; ostentatio simulata zur Schau getragene (äußere) Verstellung = Heuchelei; coactio visibilium der Zwang, den die sichtbaren (irdischen) Dinge ausüben; visibilia τὰ φαινόμενα Hebr. 11_{3} Gegensatz τὰ μὴ φαινόμενα, z. B. νοῦς Aa II 1, p. 41_{37}. per se ipsum, d. i. sua sponte, sua voluntate, libero arbitrio. per seductionem, nämlich diaboli. Augustin spricht an der citirten Stelle vom liberum arbitrium des Menschen und von dem peccatum sine necessitate gentis tenebrarum. Homo non natura peccator, sed prior voluntate peccator — erat in hominis potestate seductori non consentire — diabolus non oppressor inviti, sed tentator volentis. Evodius spricht von der cupiditas naturalis, sed voluntaria. Heranziehen kann man vielleicht die Stelle Aa II 1, p. 41_{4} τὰ πάντα διαρρήξας δεσμά κτλ. — Es folgt sub 2 ein größeres Stück aus V; über die sehr verderbte Textüberlieferung vgl. Bo Aa II 1 p. XIV. In der Tat bieten „obscurissimi illi sermones" der Schwierigkeiten genug und übergenug, jedenfalls aber auch einen wertvollen Beitrag zur „gnostischen" Literatur.

Fragment der Anmerkung. Die geringen Abweichungen des Wortlauts zwischen Augustin und Euodius rechtfertigen nicht etwa die Annahme, daß beide den Satz selbständig aus dem griechischen Urtexte übersetzt hätten. Euodius (CSEL XXV 952) könnte das Citat dem Augustin entnommen haben (Thilo, Fragmenta Actuum S. Joannis, p. 7 f.), doch erklärt Schmidt, der auch (S. 53, vgl. 50) diese Annahme vertritt, nicht, wie jener zu seiner selbständigen Kenntnis des Doppelfragments aus den A. An. (mit dieser Zuweisung, vgl. oben S. 356, und zwar mit doppelter Namennennung Sch S. 54) gekommen ist. Augenscheinlich kannte Euodius (durch die Manichäer) mehr von den apokryphen Apostelakten (vgl. auch Apokr. S. 431 oben) als Augustin. — Der Inhalt des Fragments berührt sich auch mit Sätzen aus den A. An. (Hauptstück Nr. 2, vgl. Apokr. S. 461) näher als mit solchen der A. J. (Sch S. 50, der es auf diese zurückführen möchte) und verstärkt also die Annahme, daß es jenen wirklich entnommen ist: „ex propria natura" vgl. A. An. 15 p. 44_{16} περὶ τὴν ἰδίαν φύσιν. Die Menschennatur als höhere gedacht (ebda. Z. $_{12}$ f. und c. 9 p. 42_{3} „deine wahre Natur" — entgegengesetzt die wahre Natur des Teufels c. 18 p. 45_{26} f., vgl. A. Tho. 29. 31 u. ö. —), wenn auch andererseits als gerettete, mit Schwäche behaftete (6 p. 40_{24}), wofür die Erklärung 15 p. 44_{12} f. gegeben wird: διὰ τὴν ἀπαίδευτον ψυχὴν τὴν εἰς φύσιν πλανηθεῖσαν καὶ κατὰ τῆς πλάνης ἐνέχυρα κατέχουσαν (eine unzweifelhaft gnostische Erklärung). Vgl. ebenda Z. $_{8}$ ταῖς ἐπιβλαβέσιν αὐτῶν φαντασίαις und die Zurückführung auf den Teufel 17 p. 45_{8} f.: ὑποβάλλων γὰρ αὐτῷ τὰ ἴδια πολλάκις διέγραφεν ἐνήδονα ὄντα καὶ ἀπατηλά, δι' ὧν αὐτοῦ περικρατεῖν ἐδόκει, dazu unser Fragment: „lügnerisches Blendwerk und äußere Verstellung und der sichtbaren Dinge Zwang"; von letzterem Thilo p. 8 Anm. wohl mit Recht: „Fortasse tamen ‚coactio visibilium' non est vis et dominatio, quam visibilia habent in animum hominis, sed vehementissimum rerum visibilium desiderium, quod graece dici potuit ὁ βιασμὸς τῶν ὁρατῶν, quoniam qui cupide rei imminent, ei quasi vim adhibent", d. h. subjektiv zu verstehen. Der höheren Natur, zu der solches nicht stimmt, wird der Mensch entgegengesetzt, „der mit seinem Willen (per se ipsum) schlechter geworden ist durch Verführung". Die Beziehung auf den Sündenfall scheint unwiderleglich und würde durch c. 5. 7 der A. An. eine gewisse Bestätigung erhalten. Doch weiß man nicht, wie weit am Urtexte gemodelt ist. Im Sinne einer realen Fortleitung des einmal eingetretenen Abfalls ist die Stelle jedenfalls nicht zu fassen. Zu per se ipsum vgl. αὐτεξούσιον bei Tatian or. 7 u. a. Apologeten. Eine generelle Beziehung (jeder Mensch per se ipsum schlechter geworden) legt sich nahe.

2.

— — 1 p. 38$_{1}$ Schluß einer im Gefängnis gehaltenen Rede des Apostels. Für den Zusammenhang und den Inhalt der ganzen Rede gibt uns die in N (c. 12) aufbewahrte Rede nur geringe Anhaltspunkte, da diese im wesentlichen katholisches Gepräge zeigt. Doch vgl. τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας mit Aa II 1, p. 45$_{14.25}$; „seinen Vater den Teufel" mit p. 41$_{22.32}$. — Z. 4 f. τῇ ἐκείνου . . κοινωνίᾳ vgl. 1. Joh. 1$_{3.6}$ f. — $_{5}$ Μακάριον, vgl. p. 44$_{14}$. Mt. 5. — $_{9}$ γενέσεως αἰτία von B o beanstandet. Ich lese: ἐπιγείου; vgl. 17 τὰ ἐπίγεια.. Oder γενέσεως τέκνα? [Ein anderer Verbesserungsvorschlag bei Lie Offenb. S. 116.] — $_{10}$ ἐπίβουλοι, οὐ ἐσμὲν ἴδιοι . . . — $_{16}$ f. ὑπερουρανίου . . . ἐπίγεια vgl. A. J. p. 212$_{1.3}$. — $_{18}$ Wegen des Gegensatzes ist erforderlich τὰ μὴ μένοντα, vgl. A. J. p. 184$_{21}$. 213$_{4}$. — ἄξιον . . . die offenbare Lücke fülle ich nach dem Sprachgebrauch von ἀλλ' ἤ etwa durch οὐδὲν (μᾶλλον) καυχώμεθα aus. Der Sinn der Stelle ist jedenfalls: „Nichts verdient mehr an Gott gerühmt zu werden, als daß wir . . ." Zum Sprachgebrauch von ἀλλ' ἤ vgl. Krüger, Sprachlehre § 69 A. 6. ἀλλ' ἤ = außer, als steht nach vorangehender Negation, und diese fehlt hier im Text. Vgl. Lk. 12$_{51}$. 1. Kor. 3$_{5}$. 2. Kor. 1$_{13}$. —

2. $_{25}$ μεσιτεία Vermittlung, Mittlerschaft. μεσίτης 1. Tim. 2$_{5}$. Gal. 3$_{19}$ f. Hebr. 8$_{6}$. 9$_{15}$. 12$_{24}$. μεσιτεύειν Hebr. 6$_{17}$. — $_{25}$ f. καὶ ἦν ἡ τοιαύτη ἀγαλλίασις vgl. N. p. 52$_{26}$: καὶ οὕτως χαίροντες καὶ ἀγαλλιώμενοι ἀνεχώρουν ἕκαστος οἴκαδε. [Weiterhin M$_{2}$ p. 58$_{6}$: ἀγαλλιώντων καὶ στηριζομένων, vgl. p. 39$_{1}$ ἐστηρίζοντο.] — $_{27}$ ἐπεξελθεῖν τὴν αἰτίαν — zur Konstruktion mit dem Akkusativ vgl. Plat. leg. 9, 866. — p. 39$_{4}$ ἔχουσιν auffallend das Tempus; man sollte erwarten etwa ἦσαν περισκεπόμενοι N. ist an dieser Stelle etwas ausführlicher.

3. $_{8}$ τὸ πραιτώριον der Palast der römischen Prokuratoren, Prokonsuln in den Provinzen, ihre Amtswohnung, also Regierungsgebäude. — $_{31}$ ἐμβράσσειν aufbrausen, inaestuare vgl. 1. Mos. 40$_{6}$ Aquila. Vgl. N. p. 53 ὡς κολακεύσων καὶ θωπεύσων κτλ. Auch hier ist die N. ausführlicher. — 4. $_{13}$ κατηγγύησαν N. p. 53$_{11}$ f. σε πρὸς γάμον. — $_{15}$ ἵνα <παρῶ> πολλὰ B o. — $_{16}$ πάσχειν Gutes erfahren, vgl. Gal. 3$_{4}$. — $_{18}$ τὸ δικαστήριον <καταλιπών· εἰπέ μοι οὖν> συνετῶς· Bo. Vgl. N. p. 53$_{31}$. — $_{20}$ συντεκνόω (Ar. Thesm. 15) = συντεκνοποιέω Xen. Mem. II 2. 5 (auch vom Weibe).

2.

— — 1 schlaff (τῆς ἀνονίας), vgl. A. J. 30 p. 167$_{15}$ c. 52 p. 177$_{8}$. — Güte (χρηστότης, vgl. 18 p. 45$_{19}$. Ign. ad Magn. 10$_{1}$. ad Sm. 7, 1. 2. Clem. 15, 5. 19, 1. Brief an Diognet 9, 2. 10, 4; paulinisch) und Erbarmen Gottes spielen in diesem Stück eine bemerkenswerte Rolle. — so reiche (ἀφθόνῳ), vgl. zu A. J. 55. — Geschlecht (γένος) der Christen, vgl. Kerygma Petri (Apokr. S. 171$_{2}$). Sibyll. VIII 483. — S. 465] Z. $_{7}$ Größe, vgl. A. J. 109 Ende. — dem Besseren, vgl. A. J. 52. 69. 84; dem Schlechteren vgl. c. 9. Für die ganze Ausführung bietet die Rede A. J. 69 Berührungspunkte, z. B. das Nichtbleibende (ähnlich hierunter c. 15). — $_{17}$ f. von ihm erkannt worden sind (γνωρισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ), vgl. c. 17 p. 45$_{4}$; 1. Kor. 13$_{12}$ (ἐπιγνώσομαι, ἐπεγνώσθην). — Lie, Offenb. S. 50. 112. ZnW 1902 S. 295, hebt mit Recht die Vorzüge der Rede hervor.

2 geredet hatte (ὁμιλήσας), vgl. zu A. J. 26. — $_{21}$ verlassen; beim vorübergehenden Abschied des Johannes A. J. 58 wird auf die immerwährende Gegenwart Christi verwiesen. — $_{23}$ Freude, vgl. A. J. 86 p. 203$_{8}$ f. A. P. 5. 25. — $_{26}$ gefestigt, vgl. zu A. J. 106. — Für das Zusammenströmen der Brüderschaft im Gefängnis ließen sich zahlreiche Belege aus altchristlicher Zeit geben. Frauenbesuch bei den gefangenen Aposteln, vgl. A. P., A. Tho.

3 Z. $_{32}$ ff. vgl. A. Tho. 100. 114 ff. — 4 Z. $_{34}$ ff. vgl. über römische Eheschließung Marquardt, Das Privatleben der Römer, S. 30 ff.

5. 29 καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ εἰς τὰς ἰδίας ὄψεις θεῖσα vgl. A. J. p. 181 18. — 33 μυσαροῦ vgl. A. J. p. 189 6 μύσος p. 182 3. — p. 40 1 ῥυπαροῦ vgl. 7. Offb. 22 11 A. J. p. 169 8. 185 3. 192 18. 213 6. — 1 f. καὶ τοῦτό μοι ἐκ πολλοῦ κεκράτηντο, zu lesen: σοι κεκράτητο und statt τῆς ἐννοίας: τῇ ἐννοίᾳ. Zur Form κεκράτητο vgl. Schol. Ar. Plut. 153. κεκράτητο παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἡ τιμωρία . . ., zur passiven Bedeutung neben dieser Stelle auch Aristoph. Aves 755. κρατούμενα νόμῳ. A. J. p. 168 13. σοι . . τῇ ἐννοίᾳ scil. σου Gegensatz τὴν ἐμὴν. In der Tat hatte sich Maximilla seit einiger Zeit von dem ehelichen Verkehre mit Aegeates abgewandt; und diese Trennung war ihr geboten durch ihre — freilich durch Andreas beeinflußte — ἔννοια d. i. vernünftige Ueberlegung, Anschauung, Ansicht. [Auch gnostischer Terminus, vgl. z. B. Iren. adv. haer. I 1 1, 23 2 II 13 1.] Nunmehr aber — in dem schweren Konflikte ihres Herzens — soll des Apostels Ansicht ihr zu Hilfe kommen. — 3 ἐπιμαρτυρεῖν 1) Zeuge sein. Du willst, daß meine Meinung Zeuge ist, Zeugnis ablegt zur Bestätigung . . . 2) obtestari. ἐπιμαρτυρῶ ich bin Zeuge für die Richtigkeit . . . ich bestätige . . . ich beschwöre dich: Thu's nicht, handle auch ferner, wie dir deine ἔννοια gebietet! — 4 μὴ νικηθῇς ὑπὸ τῆς . . darum 8 μὴ κινηθῇς τοῖς . . Bo. — 9 Hinter μαραινόμενον schlägt Bo vor zu ergänzen καὶ ἀπολλαττόμενον. Vgl. umgekehrt des Andreas Worte, die er zu Aegeates spricht, p. 30 26. ἀπαλλάσσομαί σου. Besser hier ohne Aenderung ἀπό τε σοῦ καὶ fern von dir und . ., d. i ohne dir etwas anhaben zu können. Vgl. ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς εἶναι vom Manne getrennt leben Plut. C. Gracch. 4. — 10 συγγενής verwandt, häufig in den A. An. innerlich verwandt jemandem, seinesgleichen; s. zu A. J. 101. — 14 πρὸς ἧς . . ψυχὴν lese ich nach Bo.s Vorschlag. — 21 f. τὸ γὰρ διορθῶσαι bis τέτακται. Wörtliche Ueberſetzung: „Denn daß ein jeder seinen Fall wieder gut macht, das wiederherzustellen ist bestimmt". — 6. 23 ὡς εἶπον = ἐν ἐμαυτῷ (ἑαυτῷ) εἶπον z. B. Lk. 16 3 „wie ich meinte". Vgl. τὴν ἐμὴν γνώμην . . — 24 φύσις σῳζομένη vgl. p. 45 16. 38 14. A. J. p. 193 9. 201 4. — 24. f. cod. μὴ ἰσχύσασα ἑαυτὴν μηδὲ ἀποκρύψασα· ἰσχύω ist intransitiv, hat sich in transitivem Sinne = ἰσχυρὸν ποιῶ nur an einer fehlerhaft überlieferten Stelle gefunden; dagegen verlangt ἀποκρύψασα einen Akkusativ. Darum ist zu lesen ἰσχύσασα μηδ' ἑαυτὴν ἀποκρύψασα oder noch besser ἰσχύσασα αὐτὴ μηδ' ἑαυτὴν ἀπκορύψασα. μὴ ἰσχύσασα αὐτὴ konzessiv „trotz deiner eigenen Schwäche" („nicht aus eigner Kraft").

S. 466] 5 Z. 14 erlahmt (ναρκῶντα), vgl. A. J. 69 p. 184 18. — 17 ff. Die Beziehung auf den Sündenfall ist hier (vgl. oben zum Fragment aus Augustin-Euodius) zweifellos, wenn auch eine sehr lose. Im Einklang etwa mit der Haggada (in der die Verführung Evas als geschlechtliche Verführung durch den Teufel erscheint! vgl. Bousset, Religion des Judentums, S. 390 f.) und Tertullian (vgl. meine ‚Altchristliche Malerei' usw. S. 181 A. 5) wird von der Buße der Stammeltern geredet, aber weder die Natur des Abfalls selbst oder dessen Folgen noch Christus als Wiederhersteller berücksichtigt; die Darstellung ist also so unpaulinisch wie nur möglich und auch von derjenigen gleichzeitiger kirchlicher Schriftsteller abweichend. Eva und Adam kommen lediglich als primitive Typen für die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Buße und der in dieser Richtung erfolgenden wechselseitigen Beeinflussung zwischen Mann und Weib in Betracht. Bei ihnen Hinabziehung des Geistes (νοῦς) und die Folgeerscheinungen — die Unwissenheit entspricht der ἄγνοια der Nichtchristen vor ihrer Bekehrung —, bei ihren Gegenbildern feste sittliche, d. h. dem Geschlechtsverkehr auch in der Ehe abgeneigte, Haltung als Ausdruck wahrer Buße, so daß diesen selbst eine wiederherstellende Bedeutung typischer Art beigelegt wird! — 32 emporgezogen (ἀναγομένην), vgl. 18 p. 45 31 ἐπεωρούμενοι. A. J. 100 ἀναληφθῇ, scil. zu Christus; vgl. Hippolyt in cantic. cantic. ed. Bonwetsch (1897), S. 352 12 ff. (als Tat Christi). — 6 unterbricht die dargelegte Rückbeziehung, die in c. 7 fortgesetzt wird. Der Uebergang Z. 26 f. zeugt von der ungeschickten Willkür dieses Schriftstellers. — Menschennatur ... gerettet (φύσις σῳζομένη); c. 18 p. 45 16 τὸ σῳζόμενον γένος. Lie, Offenb. S. 93. 96, vergleicht dazu Basilides und Valentin. — ohne dich zu verbergen; sollte hier nicht auch noch an 1. Mos. 3 8

μηδ' ἑαυτὴν ἀποκρύψασα kausal „ohne dich zu verbergen" nämlich vor dem rettenden Gotte. — 28 νοουμένων ἢ λεγομένων Bo. Vgl. A. J. p. 200 11. 205 8 (202 26). — 29 καταδυναστεύειν σου Jak. 2 6. — 30 καταβαλόντων statt καταβαλλόντων Bo; vgl. ἀπαγαγόντων. — 33 διαυγής vgl. Offb. 21 21. — p. 41 1 ὅτι ὑπὲρ ἀρχὰς . . . vgl. Röm. 8 38 Kol. 1 16 ἐφ' ὧν Röm. 9 5. — 4 f. οὐ λέγω τὰ περὶ γενέσεως. Bo ergänzt μόνον wegen des folgenden ἀλλὰ καί. Die Ergänzung ist nicht nötig: „Ich meine nicht . . ., sondern gerade". τὰ δεσμὰ τὰ περὶ γενέσεως die Fesseln, die in der menschlichen Geburt, in der eigenen Entstehung liegen: σάρξ p. 41 1 τὰ δεσμὰ τὰ ὑπὲρ γένεσιν die Fesseln, die über die menschliche Geburt, über die eigene Entstehung hinausgehen, also außerhalb der eigenen Natur liegen: κόσμος, ἀρχαί, ἐξουσίαι, mit denen uns fesselt ὁ πάντα ἀναιδὴς διάβολος, wenn er p. 44 35 die eigenen Kinder gegen uns losläßt. — 7 γνωρίσει ist zu ändern in γνωρίσεις. — Zu θαρρεῖν vgl. 2. Kor. 5 6. 8. Hebr. 13 6. — 8 ἐπὶ σοῦ an deinem Beispiel, in Ansehung deiner. Vgl. Gal. 3 16. — 7. 13 ἐκπατεῖν ist hier gegen den sonstigen Sprachgebrauch transitiv wie πατεῖν gebraucht, dies ist ursprünglich transitiv, „mit Füßen treten, niedertreten". — 16 παραβαλλέτω ist entsprechend dem φλεξάτω und ῥιφάτω in παραβαλέτω zu ändern, wie Bo vorschlägt. — πυρὶ φλεξάτω vgl. A. J. p. 169 5. — 17 καὶ τί γάρ; Ellipse. — 17 f. ἑνὸς ὄντος τούτου . . . Inkorrekte Genetivi absoluti finden sich nicht selten in den A. An. und A. J. z. B. p. 43 31—34. 162 8. 182 17. 188 12. 16. 197 15. 202 3. 5. — 8. 22 f. Aus c. 13 geht hervor, daß A. unter der „Erlösung" aus dem Gefängnis seinen bald erfolgenden Tod verstanden hat vgl. A. J. p. 182 18. — 23 Σὺν οὖν ἔστω λοιπὸν . . Vgl. A. J. p. 196 1. 23 f. — φυλάξαι . . . καθαρὰν vgl. A. J. p. 191 31. 212 6. — 24 ἄσπιλον vgl. z. B. Jak. 1 27. A. J. p. 213 8. — εἰλικρινῆ Phil. 1 10. 2. Petr. 3 1. vgl. A. J. p. 166 24. — ἀσυνδιάθετον ταῖς ὁμιλίαις „ohne den Ü. zuzustimmen". Vgl. oben p. 40 4. ἀσυνδιάθετος kommt sonst nicht vor, ebenso nicht συνδιάθετος, wohl συνδιάθεσις. — Statt ἄκλαυστον liest Bo richtig ἄκλαστον. — 25 ἄθραυστον vgl. A. J. p. 213 9. — ἀμέριστον ungeteilt d. i. nur dem Einen zugewandt. — 26 ἀχείμαστον Bild von der Seefahrt. Vgl. A. J. p. 183 12. — ἀσκανδάλιστον A. J. 165 2 vgl. 182 14. 178 35. 192 1. — 32 πεισθείης ist nach Bo.s Vorschlag wegen des vorhergehenden ἀπελασθείην zu lesen.

9. 37 νοῦς Vernunft: das Organ des sittlichen Denkens; verschieden zu über-

---

gedacht sein? — 37 immateriell (ἄϋλος), vgl. A. J. 98. — 38 f. In einem valentinianischen Fragment bei Epiph. haer. 31,5 heißt es: μυστηρίων . . οὔτε ἀρχαῖς οὔτε ἐξουσίαις οὔτε ὑποταγαῖς οὔτε πάσῃ συγχύσει περινοηθῆναι δυναμένων, μόνῃ δὲ τῇ τοῦ ἀτρέπτου ἐννοίᾳ πεφανερωμένων. — 44 f. jenen zu schauen usw.; vgl. c. 15 Ende (die Geheimnisse der eigenen Natur). — 45 der nicht geworden ist (οὐ γενόμενον), vgl. vorher p. 40 32 f. τοῦ ἀγεννήτου. — 7 Fortsetzung der durch den allgemeinen Appell in c. 6 unterbrochenen Vergleichung der beiden Hauptpersonen mit Adam und Eva. Formell wird man durch den Aufbau des Gedankenfortschritts an Röm. 5 12 ff. erinnert. Hier tritt zu der Idee der nun erst wirklich vollzogenen Buße die des geistigen Miterlebens hinzu (vgl. c. 9). — S. 467] des Herrn Gebot; ob hier die Erinnerung an Mt. 19 12 ausreicht oder an ein enkratitisches Evangelium zu denken ist? — 5 den wilden Tieren, vgl. (1. Kor. 15 32). Ignat. an d. Römer 4 f. A. P. et Th. 27 ff. koptisch ed. Sch p. 24 13. 67 2. Brief an Diognet 7,7 u. ö.; verschiedene Todesarten vgl. z. B. Tatian or. 6. Clem. Alex. strom. IV 8,57. Mart. S. Cononis 5 (ed. v. Gebhardt S. 131 f.). — 7 f. Leib . . ihm verwandt; vgl. c. 6: Fesseln . . der eigenen Entstehung. — 8 Z. 8 f. ähnliche schriftstellerische Floskel wie am Anfg. der Kap. 6. 7. 10. — 9 ff. vgl. c. 5. — Des Aegeates Vater, vgl. c. 8 gg. Ende. A. J. 86 Ende. A. Pe. 15. 16 (vgl. dazu die Anm., oben S. 438 f.). 28. 36 — aus diesem Gefängnisse, Lie ZnW 1902 S. 295 versteht es vom Leibe. — 16 Kains Werken, vgl. 1. Joh. 3 12. — Ueberredungskünsten (ὁμιλίαις), vgl. schon 5 p. 40 5. — Teufel = Schlange, vgl. c. 10 gg. Ende. (A. J. 94.) 1. Mos. 3 1. 2. Kor. 11 3. — 23 f., d. h.: sterben werde ich doch, also eigentlich eine Abschwächung, aber mit tragischem Accent.

9 nicht sichtbaren (μὴ φαινομένου), d. h. höheren, geistigen (Sinn); ent-

setzen: Denken, Sinn, Gemüt, Herz. — εὔοφις = εὐπρόσωπος. — Wegen des ἀνὴρ φρόνιμος, und weil der Uebergang zum Stratokles c. 10 unvermittelt erfolgt, schwankte ich einige Zeit, ob nicht schon in c. 9 der Apostel zu diesem redete und eine Lücke zwischen c. 8 und c. 9 anzunehmen wäre. Aber schon vor Beginn unseres Bruchstückes wird von Stratokles, dem Bruder des Aegeates, die Rede gewesen sein. Vgl. N. p. 55 5. Ferner paßt der Inhalt von c. 9 auf Maximilla: μὴ ἡττηθῇς . . Und im Anfange des nächsten Kap. erfahren wir sofort den Grund, weshalb der Apostel sich jetzt an Stratokles wendet. ἀνήρ tritt zum Adjektivum, es zu substantiviren, vgl. Aa II 1, p. 28 24—26 und Mt. 7 24. — p. 42. 1 παρακαλῶ σε, τὸν 'I. lese ich auf Bo.s Vorschlag. — 4 δ πάσχω, καὶ . . . ist zu lesen. — 4 f. φεύγειν τινός ist selten z. B. Soph. Phil. 1033 τῆς νόσου. — 5 Mit geringer Textänderung lese ich: ἴδε ἃ αὐτὸς ὁρῶ καὶ ἃ σὺ ὁρᾷς πηρώσει σε. Diese ganze Stelle bietet wesentliche Berührungspunkte mit den A. J., besonders vgl. c. 96 p. 198, auch c. 101 p. 201 19 πηρώσει, vgl. p. 212 12, 170 13.

10. 7 f. εἰ ἄρα „wenn etwa, falls". Der Konjunktiv in guter Prosa selten. — συνέχῃ — συνέχεσθαι pass. sich bedrängt fühlen, behaftet sein mit (einem Uebel), leiden an s. Mt. 4 24 (νόσοις). Lk. 4 38 (πυρετῷ) AG. 28 8. — 9 στένεις εἰς ἐξάκουστον. Bo vergleicht Act. Phil. Aa II 2, p. 17 11 ἐβόησεν εἰς ἐπήκοον πάντων. — ἀνία liest Bo mit Recht statt ἄνοια vgl. p. 43 9. — 11 f. διατεθῇς ist mit Bo zu lesen. Vgl. p. 43 28. An beiden Stellen steht διατίθεσθαι ohne Adverbium in dem Sinne zur Besinnung kommen, sich beruhigen", wie es p. 43 28 heißen muß. — 13 f. ἐχόμενον τὸν τὸν . . Die verderbte Stelle ist zu lesen etwa ἔχω μὲν οὖν σὲ τόν. Vgl. p. 42 33. 32 23. — 15 ὁμιλήσας und ἀγαπᾷ τὸν schlägt Bo mit Recht vor. — 23 f. ἀλλότριος vgl. A. J. p. 183 7. Gegensatz zu p. 42 14 f. (vgl. A. J. p. 179 26 f.); also ἔσω = in dir, nicht in ihm. Vgl. 28 μή τις ἐν σοί . . . (A. J. p. 176 14. 213 8). 28 Hinter diesem ἐν σοί muß es heißen ὅς οὐκ (Bo). — Eine Reihe von Ausdrücken, mit denen Andreas hier seinen Gegner belegt, kehren wieder in L und zwar in der Schlußrede des Apostels am Kreuze (unten c. 23): ἐχθρός — λυμεών — μανιώδης — περίεργος — γόης, dort auch ἀσυμπαθής vgl. p. 41 27. — γόης vgl. 2. Tim. 3 13. περίεργος vgl. 1. Tim. 5 13. AG. 19 19. στρεβλός vgl. 2. Petr. 3 16. δόλιος vgl. 2. Kor. 11 13. ἀλαζών vgl. Röm. 1 30. 2. Tim. 3 2 A. J. p. 169 20. ἀλαζονεία p. 183 27. 190 16. ἐπηρμένος (ἐπαίρεσθαι) vgl. 2. Kor. 10 5. 11 20. — 29 Στρατοκλῆ zweimal, mit Recht vermutet Bo eine in gutem Griechisch ungewöhnliche Vokativbildung, als ginge das Wort nach der 1. Deklination: Στρατόκλη vgl. p. 59 25. 61 17. N. p. 58 20. — 11. 32 Στρατοκλέος, Bo Στρατοκλέους. — 33 ἀναπαύεσθαι ἐπί τινα vgl. 1. Petr. 4 14. — 33 ἀναπαύεσθαι (ἀνάπαυσις) Lieblingswort der Akten p. 33 10 41 28. 42 33. 43 2. 44 27. 45 15 und A. J. p. 168 25. 173 10 190 6. 192 1. 200 24. 214 1. — p. 43 1. σύμβολόν μοι mit Recht Bo statt με. — 3 τοὺς συγγενεῖς μου λόγους die mir innerlich verwandten Worte, die mir zukommenden, entsprechenden, m e i n e Worte; vgl. zu p. 40 10.

12. 4 f. μακαριώτατε in der Anrede an Andreas nur hier und Z. 14 dess. Kap. In dem folgenden großen Bruchstücke dagegen p. 23 ff. heißt es neunmal — keinmal in der Anrede — vom Apostel ὁ μακάριος oder μακαριώτατος 'Ανδρέας — p. 31 21 ἅγιος (vgl. Eph. 3 5) — und so in allen späteren Akten durchgehends. Vgl. oben zu A. J. 26 und Euseb. h. e. VI 11 5 f., dazu Reiske ad Constantin p. 773: Scio Alexandrum Episcopum apud Euseb. Clementem Alexandrinum adhuc vivum τὸν

---

gegengesetzt τὰ φαινόμενα, was in die Erscheinung fällt, vgl. Aristid. apol. 1 Ende (von Opfern usw.). A. Pe. 37 (hier der Gegensatz). — d e n H e r r n J e s u s, vgl. c. 7: des Herrn Gebot; Jesus sonst nicht im Fragment ausdrücklich genannt. — 29 ff., vgl. die Auseinandersetzung über das Herrn- und Menschenleiden in den A. J.; hier in der Wechselbeziehung zwischen den höheren Menschen.

10 Z u h ö r e r, vgl. zu A. J. 97. — 38 K i n d; ebenso c. 13. A. J. 28 (Lykomedes). — 42 m e i n e i g e n, vgl. A. J. 100.

12 Z. 21 ff. vgl. Lucian Lucius 6 (in völlig anderer Situation). — 27 S a m e n-

μακάριον πρεσβύτερον appellare et in universum beatos, felices homines adhuc vivos olim μακαρίους, vita functos autem μακαρίτας fuisse dictos. — 6 ἀκοντιζόμενον mit Bo zu ändern in ἀκοντιζομένῳ vgl. N. p. 55 17. — 8 με· καὶ ist hinzuzufügen, 9 μαντευόμενον zu lesen mit Bo. — 8 f. τὴν μετὰ τούτων ἀνίαν μ., den mit diesem (d. i. dem Gehörten, dem Inhalte des Gehörten) in Zusammenhang stehenden, also bald folgenden Kummer ahnend. —

13. 21 οὐκ ἐκενεμβάτησεν ändert Bo richtig. — ἀλλ' οἶδα lese ich. — 22 Zu der Verkündigung vgl. c. 8 p. 41 22.

14. 30 f. τῷ παντὶ βίῳ ἅμα τῆς σαρκὸς χαίρειν φράσασα, ist mit dem Vorhergehenden zu verbinden, also hinter φράσασα ein Punkt zu setzen, hinter πραιτώριον ein Komma: εἰς τὸ πραιτώριον, καὶ τῷ . . . φράσασα. So bietet die Stelle keine Schwierigkeit mehr, von dem inkorrekten Gen. absol. war schon die Rede. Vgl. noch Valerius Herbergers Choral: „Valet will ich dir geben, du arge, falsche Welt". — καὶ ἅμα „und zugleich" mit dem Participium. Ich habe das letztere vorausgenommen und dann mit „sogleich" fortgefahren. Vgl. Plat. Protag. 335 c. — 33 εἰ ἄρα ob nicht, vgl. Krüger Xen. An. III 2 22. — ἀπειπαμένης vgl. 2. Kor. 4 2.

15. p. 44 4 Auch Johannes beruft sich A. J. auf seinen Apostolat p. 168 10. 211 1. — 8 φαντ. vgl. p. 45 8. A. J. p. 213 2. — 9 ἐπείγεσθαι ἐπὶ oder πρὸς c. acc. „sich sehnen nach, hinweilen zu" häufig in unsern Akten p. 44 9. 27 20. 30 18. 24. A. J. p. 205 9. 190 24 (Bo.s gute Konjektur). — προέτρεψα gut Bo. — 10 πάντων τῶν (was Bo ergänzt) ῥευστῶν. Wer denkt nicht hier an Heraklits πάντα ῥεῖ. Vgl. Plat. Crat. 411 c. 439 e. — 11 μέχρις ἠθῶν liest mit Recht Bo. Vgl. 41 24. — 13 ἐνέχυρα Satanspfänder vgl. A. J. p. 184 22, wo auch von der ψυχὴ εἰς φύσιν πλανηθεῖσα die Rede ist. — 15 ὀπτριζομένους. Weil das simplex sich sonst nicht findet, vermutet Bo etwa κατοπτριζομένους, eine Aenderung, die ich nicht für nötig halte. Der Sinn ist klar. Vgl. 1. Kor. 13 12. δι' ἐσόπτρου. — 16. 17 ἐποικοδομεῖσθε Bo richtig τέκνα ἐποικοδομεῖσθαι. Vgl. N. p. 56 28. — 18 ἐπὶ τῷ θεμελίῳ καταβεβλημένῳ vgl. Hebr. 6 1. — ἀσαλεύτῳ vgl. Hebr. 12 28. — 19 ἀνεπιβουλεύτῳ vgl. A. J. p. 189 26. 204 8. — 20 ὧν ὅσα τε . . die Lücke hinter ὧν will Bo mit ἐθεάσασθε oder ἠκούσατε ausgefüllt sehn. Ich möchte beides ergänzen wegen der folgenden Zeilen, namentlich 25 στηρίζεσθε . . . . οἷς εἴδετε, οἷς ἠκούσατε, οἷς ἐκοινωνήσατε; also lese ich: ὧν καὶ εἴδετε καὶ ἠκούσατε in dem Sinne „was ihr erlebt habt". — 17. 29 ταράσσειν von seelischen Erschütterungen = betrüben, vgl. 1. Mos. 40 6 LXX Joh. 12 27. Die ἀταραξία als Tugend A. J. p. 166 24. — 30 θαῦμα besser θέαμα Bo ξένον θ. A. J. p. 185 24 f. — 34 ἠγαπηκότας . . αὐτὸν ergänzt Bo. — 35 ὁ. ἀναιδὴς διάβολος p. 31 24 A. J. p. 176 1. — Satanskinder p. 192 22. 214 11. — p. 45 1 ἤδη Bo gut: εἰ δεῖ. — 2 ἀπωθῆσαι verderbt. Ich lese ἀπωθεῖ καὶ = vertreibt auch, treibt auch ab, nämlich von Gott, dem ewigen Anfanglosen (ἄναρχος)

---

körner der Heilsworte, vgl. Mc. 4 15 und Par.; „Same" A. J. 98. 109.

13 Magd (δούλη), vgl. A. J. 19 u. ö. A. Tho. 121. 159.

14 S. 469] der Herr in der Gestalt des Apostels, vgl. A. Tho. 11.

15 Diese Rede zieht auch der katholische Bearbeiter P p. 66 f. mit reichlicherer Einführung biblischer Wendungen zusammen. — 10 f., vergl. oben S. 550. — 12 f., vgl. c. 1. — 15 f. gnostisirende Vorstellung. — wie in einem Spiegel ... erblicken, vgl. o. zu A. J. 95. — alle Dinge geschaffen um der höheren Menschennatur willen; andere altchristliche Vorstellungen: um der Menschen willen überhaupt, vgl. die Belege zu Aristid. apol. 1. 5 TU IV 3, S. 54; um der Kirche willen, vgl. Hermas vis. II 4 1 (und dazu Funk PA 430 f.). — 16 Z. 19 f. vgl. noch A. Pe. 2 p. 47 (Paulus beim Abschiede). 36 p. 88 17 f. (Petrus vor seinem Ende). — 24 Zeichen, vgl. A. J. 106. A. Pe. 36. — 29 Ein ähnlicher Ausklang 2. Clem. 19 Ende.

17 Z. 28 wird er nicht erreichen (οὐχ ἕξει), vgl. Joh. 14 30. — 33 der An-

macht ihm abspenstig. — 3 f. καὶ περιφανῆ καὶ μηδέπω δυνάμενον γ. Auch hinter dem ersten καὶ muß μηδέπω gesetzt werden. Zu περιφανής vgl. διαυγής p. 40 33 „aber nur jemanden von den Schwächern, der noch nicht zu völliger Klarheit gelangte und noch nicht erkannt werden konnte“ nämlich von Gott; vgl. c. 1. Oder könnte man γνωρίζεσθαι medial fassen „sich erkennen“ der noch nicht zur Erkenntnis seines Wesens gelangt ist“? — 7 παραπλησίαν Bo. — 10 ἐχθρὸς μὲν οὖν οὐκ ἐδείκνυτο lese ich auf Bo.s Vorschlag; vgl. p. 211 18. — 11 τὴν ἑαυτοῦ ἀξίαν ist zu lesen ebenso im nächsten Kap. Z. 23. — 18. 13 f. τοῦτ' ἔστιν οὗτος διὰ τὰ ἑαυτοῦ δῶρα die Lücke ergänze ich οὐκ ἠλέγχετο ἐχθρός vgl. p. 45 16. 18. oder οὐκ ἐδείκνυτο ἐχθρός p. 45 10. — 14 ff. ἀλλ' ὅτε (vgl. Tit. 3 4) ... ἠλέγχθη ... τὸν ἀλλότριον αὐτὸν καταφρονούμενον, ἑαυτὸν ... διαγελώμενον ist ein Anakoluth. Man sollte erwarten entweder ὁ δ' ἀλλότριος αὐτὸς καταφρονούμενος, αὐτὸς ... διαγελώμενος oder εἴδομεν δὲ τὸν ἀλλότριον αὐτὸν καταφρονούμενον, αὐτὸν ... διαγελώμενον. — 16 τὸ σῳζόμενον γένος vgl. p. 40 24 — 17 ὁ ἀλλότριος p. 42 33. 45 3 A. J. p. 167 15. 183 7. — 26 οὐ λέγω ἰσχυροτέραν der zweite Teil des Satzes fehlt, Bo ergänzt: ἀλλ' ἐμφανεστέραν ἀπέδειξεν αὐτοῦ τὴν ἔχθραν, ich ziehe vor ἐμφανῆ. Vorher blieb seine Feindschaft verborgen, jetzt tritt sie offenkundig hervor. — 28 διυπνίζεσθαι vgl. A. J. p. 162 20. 181 4. — 31 ἐπεωρούμενοι findet sich sonst nicht, ist gebildet wie μετεωρούμενοι vom simplex αἰωρέω. αἰωρεῖσθαι sich geistig erheben, ermutigen.

3.

Zur Rechtfertigung der Textzusammensetzung vgl. Apokr. S. 461 ff. sub 4; dazu oben S. 546 ff. Die Quellen (s. o. S. 545) sind hiernach: in der Hauptsache der überschüssige Text von B2, unter Mitbenutzung von M1 (für die Kreuzesanrede in c. 19) sowie durchgehends von N (E) und L, auch M2 und M1. Die zur Her-

---

fangslose, vgl. Tatian or. 4 (ed. Schwartz p. 4 f.): θεὸς ὁ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἄναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὅλων ἀρχή. Plato leg. 4 (bei Hippolyt ref. I 19 p. 32 10 ff.; auch Ps.-Justin coh. vgl. Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der ps.-just. Coh., S. 64): Ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχει. — herabgestiegen ist (κατῆλθεν), vgl. A. J. 77 p. 189 13 von Christus = Gott. Am wahrscheinlichsten wird man an unserer Stelle — wegen der auch sonst erkennbaren Beziehungen auf den Sündenfall in A. An. und im Vergleich mit c. 18, wo eine Stufenfolge der göttlichen Gnadenmitteilung zu tage tritt — an 1. Mos. 3 denken dürfen, doch ist eine unpräzise Auffassung des heilsgeschichtlichen Verlaufs (vgl. A. J. 112) und modalistische Fassung der Gottheit nach Art der A. J. nicht ausgeschlossen. — 46 f. vgl. oben S. 550. — S. 470] Z. 2 f.; c. 18 (Mitte) wiederholt. — 18. Z. 6 f. offenbar an die Erscheinung Christi gedacht, die also hier eine neue Stufe gegenüber der im vorigen Kap. geschilderten Gottesoffenbarung darstellt; vgl. Justin bei Iren. adv. haer. V 26, 2: Satan wagte vor der Ankunft des Herrn niemals Gott zu schmähen, da er seine Verurteilung noch nicht kannte usw. Ebenso die Sethianer nach Epiph. haer. 39, 9. Anderseits Brief an Diognet 9. — 10 verlacht wurde (διαγελώμενον), vgl. A. J. 114 καταγελασθήτω. — 17 Heilsordnung, vgl. zu A. J. 75. — 23 in seinen Spuren, vgl. auf der anderen Seite 1. Petr. 2 21. — 26 f. Leider bricht das Fragment mitten im Satze ab. Der Ton liegt auf λοιπόν. Auch in Zukunft, ist der Wunsch des Apostels, soll der Teufel als der Feind des Menschengeschlechts erkannt werden, der unsere Natur gegen das Unsrige (aufhetzt oder aufbringt??). —

3.

Das Motiv der Tötung des Apostels, Abwendigmachung der Weiber hochgestellter Männer von ihren Gatten, ist dasselbe wie in anderen Apostelakten; zur vorherigen Einschließung im Gefängnis und der Wirksamkeit daselbst vgl. nament-

stellung des Zusammenhangs nötigen Ergänzungen aus den Parallelberichten sind durch < > kenntlich gemacht. —

— — (19) Ὁ δὲ Aa II 1 p. 23 22 bis φωνῆς (p. 24 19), χαίροις p. 25 23 bis με 26. Parallel p. 54 18—21. — — <ἦκον p. 54 21 bis σωτῆρι p. 55 19> aus M1: p. 54 21. 22 lese ich (nach L) ἥκω statt ἦκον. — 25 τὸν ἄνθρωπον λόγον, vielmehr τὸν ἄνω λόγον (Bo), vgl. τὸν οὐράνιον λόγον, τὴν κεφαλὴν πάντων L p. 38 (346) 19 — ἥπλωτο,

---

lich A. Tho. In der Todesart (vgl. Apokr. S. 461 sub 4; dazu den von Ps.-Abdias III 23 erzählten Vorgang s. Li I 559) wie im ganzen Verlauf der Schilderung berühren sich die A. An. am meisten mit den A. Pe., wobei auf die Unsicherheit der Zugehörigkeit dieses Schlußstückes zu den alten A. An. in der unserer Uebersetzung zu Grunde liegenden Textzusammensetzung immerhin noch einmal (s. Apokr. S. 470 A. 1) hingewiesen sein mag. Doch enthält dieser Text im ganzen zweifellos alte Bestandteile — die ältesten aus dem Kontexte der gerade für diesen Abschnitt zahlreich vorhandenen Versionen und Bearbeitungen (s. o. S. 546 ff.) —, was durch Berührungen mit dem Hauptstücke (Nr. 2, wie auch mit den A. J.) hierunter erwiesen wird. Auch Berührungen mit Martyrien des 2. Jahrhunderts sind offensichtlich. Für das nahe Verhältnis zu dem Endstück der A. Pe. sei an Folgendes erinnert: „Geheimnis (Kreuz) S. 470 26, „Kreuzesname" S. 471 2, „Gnade" S. 473 7 cf. A. Pe. 37, S. 470 38 „zur Rechten und zur Linken" cf. A. Pe. 38, S. 471 9 f. cf. A. Pe. 36 Ende (als Schluß einer kurzen Rede an das Volk, der dessen entrüstete Ausrufe an den Präfekten vorhergehen, vgl. die Rede A. An. S. 471 c. 21 und die Ausrufe S. 472 c. 22, dazu Apokr. S. 349, auch A. P. et Th. 27. 28 und Mart. Carpi etc. 45: οἱ δὲ ἰδόντες ἐθρήνησαν λέγοντες· Δεινὴ κρίσις καὶ ἄδικα προστάγματα). Auch die Selbstaufforderung des Apostels an die Henker A. An. (19 Ende) ist den A. Pe. (37 Ende) analog; dort steht sie am Schluß der Anrede an das Kreuz, hier am Schluß der Preisung des Kreuzes, in beiden Fällen folgt darauf die Kreuzigung, deren besonderer Modus hervorgehoben wird, in den A. Pe. aber dann erst (c. 38) die eigentliche Erklärung des Kreuzesgeheimnisses (cf. A. An. 19) und der Dank der inneren Stimme (c. 39, cf. die „Danksagung" A. An. 24 Ende) sowie das Amen des Volkes; in den A. An. sind dafür noch die Vorgänge mit dem Aegeaten eingefügt. Es folgt schließlich das Begräbnis durch Maximilla, wie in den A. Pe. durch Marcellus. Vgl. noch hierunter zu c. 21. Aus diesen starken Beziehungen folgt, daß der eine der beiden Verfasser den andern gekannt hat. Welchem die Priorität gebührt, ist bei dem zusammengesetzten Charakter beider Berichte schwer zu sagen.

— — (19) Zur Vorgeschichte s. Apokr. S. 463 (nach N). Eigentümlich ist die Anrede des Kreuzes (in der 2. Person); es wird gewissermaßen als persönlich vorgestellt. Das erweist den sekundären Charakter dieses Berichts gegenüber ähnlichen. Die verschiedenen Relationen des Schlußstückes der A. An. (einige bei Li I 595 f. A. 1 zusammengestellt; dazu N p. 59: 367 c. 27, stark katholisirt) lassen das ἥκω ἐπὶ σὲ (M2 p. 60 11 ἦλθον ἐπὶ σέ) noch erkennen, welches die unserer Uebersetzung S. 470 33—471 15 beigefügte Darstellung aus M1 p. 54 f. einleitet. Auch stimmt der Inhalt des Satzes S. 470 33 f. durchaus zu dem Vorhergehenden, und die weitgehende Uebereinstimmung von L p. 38 (346) f. mit M1 an diesem Abschnitt nebst den darin enthaltenen „gnostischen" (Lie ZnW 1902, S. 295) Zügen usw. zeigt, daß die Einfügung dieser vollständigeren Kreuzesanrede in die Uebersetzung mit Recht geschehen sein wird. Die Uebereinstimmung zwischen L und M1 ist sehr weitgehend, doch hat L durch gelegentliche Zusammenziehungen und bereichernde Umschreibungen geändert (M1 p. 55 7—11 Mitte fehlt ganz), so daß wir uns in der Hauptsache an M1 zu halten haben (von Lie, Offenb., S. 73 f. schon übersetzt), während L für einige Ausdrücke herangezogen werden konnte. — 34 mein eigen, vgl. c. 10. A. J. 100, verbürgt die höhere, geistige Art. — 35 dein Geheimnis, vgl. A. J. im Abschnitt über die Kreuzigung; A. Pe. 37. — 38 ff. Ausdeutung der Kreuzesteile; anders, aber doch mit übereinstimmenden Zügen, A. Pe. 38; „zur

besser ἥπλωται (Bo) vgl. ἥπλωνται L. — p. 55 2 τὸν κόσμον, wohl ursprünglicher τὰ διεσκορπισμένα L [gnostisch, vgl. im Fragm. des Phil.-Evang. Apokr. S. 41 und oben S. 92]. — 3 τὰ εἰς γῆν κτλ., τοὺς ὑπὸ γῆν κειμένους καὶ τοὺς ἐν τοῖς καταχθονίοις κατεχομένους ἀνελκύσας συνάψῃς L p. 38 (346) 23 f. — 6 f. πρᾶγμα ἀνάμεστον ὅλων Ding voll des Ganzen = der du das Weltall trägst. — 7 ff. Das widerholte εὖ γε (vgl. p. 54 19) erinnert an c. 6 p. 40 24 ff. [Auch sonst in gnostischen Büchern häufig]. — περιφέρειον, Bo περιφέρειαν. — 8 εὖ γε ὦ σταυρὲ μορφὴν συνέσεως τὴν ἄμορφον τὴν σὴν μορφώσας. τὴν ἄμ., scil. μορφήν. Solche paradoxen Gegensätze liebt der Verfasser der Andreas- wie der Johannesakten. — 9 Neben ἀφανὴς κόλασις κολάζουσα erwarten wir καὶ . . . ἐκδιώκουσα (statt ἐκδιώκων). — 11 ἐκδυσ(ά)μενος cod. V, Bo ἐνδυσάμενος. Daß es so heißen muß, lehrt der Zusammenhang, vgl. auch cod. C ἐνδεδυμένος und L p. 38 (346) 29 f.: ὁ τὸν δεσπότην ὡς βότρυν βαστάσας. — 14 στ(αυρῷ) bei L vollständig. — 15 ἐξέλθω in ἐξελθὼν (Bo) zu ändern, fordert der Zusammenhang — 18 δημιουργῷ, d. i. Schöpfer, Urheber; Hebr. 11 10 von Gott, hier in gnostischem Sinne.

(20) Aa p. 25 26 ff. — 27 ἀτενὲς ὁρῶν, vgl. A. J. p. 213 2 ἀτενίσαι — <ging er darauf zu> ἀνῆλθεν ἐπ' αὐτὸν N p. 59 (367) 28, ἦλθεν ἐν αὐτῷ M2 p. 60 12, anders B. — 29 τοῦ ἥκειν τοὺς δημίους, vgl. p. 29 16 τοῦ ἀναχωρεῖν αὐτούς. Gen. infin. zur Bezeichnung der beabsichtigten Folge, des Zwecks (vgl. Krüger, Griech. Sprachlehre I § 47 22 Anm. 2. Kägi, Griech. Schulgramm. § 215 2). — p. 26 Da traten usw., aus N p. 59 (367) 25—28 ergänzt οἵτινες ἐλθόντες μόνον ἐπέδησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ τὰς μασχάλας, μὴ διατρήσαντες αὐτοῦ μήτε χεῖρας μήτε πόδας, μήτε μὴν τὰς ἀγκύλας ὑποτεμόντες αὐτοῦ (ὑποτεμόντες statt ἀποτεμόντες B2 auch in M2 p. 60 16). — In Folge dieser notwendigen Ergänzung (μήτε — μήτε) verstehen wir die Situation. Andreas wurde nur mit Stricken festgebunden, unten an den Füßen und oben an den Achselhöhlen nicht angenagelt, auch nicht an den oder unter den Knien durch Einschneiden der Stricke in die Kniekehlen gefesselt. In der Regel wurden die zum Kreuzestode Verurteilten angenagelt, wohl meist nur die Hände, während die Füße festgebunden wurden. Vgl. H. Fulda ‚Das Kreuz und die Kreuzigung. Eine antiquarische Untersuchung‘, der sogar zu dem

---

Rechten und zur Linken“ usw. vgl. auch A. J. 98 f. — 39 vereinst (συναγάγῃς εἰς ἕν), vgl. kleinasiatische Presbyter bei Iren. adv. haer. V 17, 4 (PA² I 2, p. 111 sub VIII): διὰ τῆς (θείας) ἐκτάσεως τῶν χειρῶν τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἕνα θεὸν συνάγων. — 41 mit dem, was im Himmel ist (τοῖς ἐπουρανίοις) vgl. S. 471 2 „im Himmel Frucht tragend“, 43 c. 21 „dem Himmlischen zueilt“ πρὸς τὰ οὐράνια, S. 465 13 c. 1 „dem Himmlischen“ τοῦ ὑπερουρανίου — 41 Heilswerkzeug (μηχάνημα σωτηρίας), vgl. oben S. 194 zu Ignat. an d. Eph. 9, 1 — S. 471] 1 Höchsten (ὑψίστου), vgl. AG. 7 48 (nämlich Gottes Mc. 5 7; Lk. 8 28. AG. 16 17. Hebr. 7 1) und A. Tho. (s. Bo.s Index) — 6 Vielgötterlehre, Polytheismus (τῆς πολυθέου γνώσεως); der Ausdruck verdächtig, vgl. schon M1 c. 6 p. 49 19; steht in einem Zusammenhange, der durch L nicht gestützt wird (p. 55 7—11 Mitte) — 7 f. Auch diese Häufung biblischer Reminiscenzen erregt, an dem sonstigen Verlauf der Erzählung gemessen und im Vergleich mit dem Hauptstück Nr. 2 Verdacht; L hat „den Apostel“ ausgelassen — 13—15 bindet das Lamm usw. προσδεσμεῖτε τὸν ἀμνὸν τῷ πάθει, τὸν ἄνθρωπον τῷ δημιουργῷ, τὴν ψυχὴν τῷ σωτῆρι. Die Gegenüberstellung des „Demiurgen“ und des „Heilands“ ist ohne Frage gnostisch, wiewohl sie sonst nicht so in den A. An. und A. J., soweit erhalten, begegnet (δημιουργός noch A. Tho. 6 p. 109 11). Dann ist in dem Gegensatz ἄνθρωπον und ψυχὴν mit einbegriffen (vor denen man also ein μὲν — δὲ erwarten würde), jener in niederem, diese in höherem Sinne zu verstehen, und im ganzen Satzgefüge logisch keine Drei- (vgl. A. J. 101 Ende), sondern eine Zweiteilung anzunehmen, indem das erste Glied (τὸν ἀμνὸν τῷ πάθει) nur die Tatsache des Kreuzleidens vorwegnimmt; L hat abgeschwächt: προσδ. τ. ἀ. τῷ ξύλῳ, τῷ δημ. τὸ πλαστούργημα καὶ τὴν ψ. τῷ σωτῆρι προσφέροντες.

(20) Z. 20 ff. banden ihn nur fest usw., vgl. Mart. Polyc. 14 Οἱ δὲ οὐ

Schluß kommt, daß das Kreuz Jesu vielleicht nur ein Pfahl gewesen sei [dagegen V. Schultze in RE XI 91]. Hier will Aegeates den A. länger am Kreuze quälen und erteilt darum in seiner Wut den Befehl, jenen am Kreuze nur festzubinden. Später entstanden weitere Legenden von der Kreuzigung des A., die bekannteste ist die von dem nach ihm benannten Andreaskreuze, daß eben sein Kreuz nicht die gewöhnliche Form, sondern die eines × gehabt habe. — 18 ἠνιᾶσαι, lies ἀνιάσαι cod. A X Bo. — <Und sie ließen usw.> καὶ ἀφέντες αὐτὸν κρεμάμενον ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ N p. 60 (368) 2 f.

(21) N fährt darauf fort: Ἰδόντες δὲ οἱ περιεστῶτες ὄχλοι . . . ὅτι οὐδὲν τῶν ἀνασκολοπιζομένων ἐποίησαν αὐτῷ, vgl. M_2 p. 60 19: Οἱ δὲ ἀδελφοὶ οἱ περιεστῶτες ἦν ὄχλος πολὺς θεασάμενος κτλ. und B_2: Παραστάντος δὲ ὄχλου. πολλοῦ τῶν ἀδελφῶν (mit Zahlangabe, vgl. c. 23 p. 29 18) — 22 f. ὧν οἱ ἀνακρεμάμενοι πάσχουσιν, nämlich zur Verkürzung der Qual die Annagelung, das Einschneiden der Kniekehlen durch die Stricke. — p. 27 10 f. οὐκ ἔχει τὸ ἀκούειν, ähnlich A. J. p. 198 22 f. — 12 γνωρισθείς, vgl. c. 1 p. 38 7. — 13 ἀπεκρίνατο begann zu sprechen, nahm das Wort; wie Lk. 14 3. Joh. 2 18. AG. 3 12, auch A. J. p. 185 14. — 15 f. vgl. N p. 60 (368) 14 f.: Ἄνδρες οἱ ἐνταῦθα παρεστῶτες, γυναῖκές τε καὶ παῖδες, πρεσβῦται καὶ νέοι δοῦλοί τε καὶ ἐλεύθεροι. Doch ist im Griechischen die Zusammenstellung von ἄνδρες — παῖδες — πρεσβῦται durchaus geläufig. Vgl. z. B. Plato leg. III 687 a.

(22) p. 28 11 τε<κ>μήρασθαι <τῇ πίστει στηρίζεσθαι> ergänzt Bo, dafür spricht die Stelle M_2 p. 61 12. — 12 αὐτοῖς <ἦν> ὁμιλῶν die Ergänzung zur Beseitigung des Anakoluths. — 24 ἄνδρα δίκαιον. Wie der Artikel steht ἀνήρ ein Adjektiv substantivirend, vgl. AG. 3 14. A. An. 9 p. 41 36. — p. 29 12 ἐλεηθήσεται, vgl. p. 62 2. N hat δι' αὐτοῦ ἐλευθερωθήσεται.

(23) 16 τοῦ ἀναχωρεῖν αὐτούς, vgl. zu p. 25 29 — 22 τινες τοῦτο αὐτὸ τ. ἀ. δη-

---

καθήλωσαν μέν, προσέδησαν δὲ αὐτόν.

(21) Z. 26 Menge Brüder, vgl. A. Pe. 36 p. 90 4 — 29 lächelte (μειδιῶν), vgl. Mart. SS. Carpi etc. 36 f. (ed. v. Gebhardt S. 16): καὶ μετὰ τοῦτον προσηλωθεὶς ὁ Κάρπος προσεμειδίασεν. οἱ δὲ παρεστῶτες ἐκπλησσόμενοι ἔλεγον αὐτῷ· Τί ἐστιν ὅτι ἐγέλασας; Mart. S. Pionii 7 (ebda. S. 102): μειδιώσης δὲ τῆς Σαβίνης ὁ νεωκόρος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ εἶπον· Γελᾷς; ἡ δὲ εἶπεν· Ἐὰν ὁ θεὸς θέλῃ, ναί· Χριστιανοὶ γάρ ἐσμεν· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν πιστεύουσιν ἀδιστάκτως γελάσουσιν ἐν χαρᾷ ἀιδίῳ. (A. J. 73 p. 186 14. c. 107 p. 205 8. A. P. et Th. 4 Anfg. A. Pe. kopt., s. Apokr. S. 391 14; c. 6 S. 398 21.) — 31 Leid tragen und weinen (πενθεῖν καὶ κλαίειν), vgl. A. Pe. 36 (in gleichem Zusammenhang) und sonst Mc. 16 10. Lk. 6 25. Jak. 4 9. Offb. 18 15. 19; Stratokles weinte bereits c. 10 — 33 Hören, vgl. 41. A. Pe. 37 f. (Apokr. S. 421 18 f. 28. 31. 40) und zu A. J. 88 — 36 ein Mensch, der Jesu eigen ist (τοῦ Ἰησοῦ ἄνθρωπος), vgl. ὁ τοῦ θεοῦ ἄ. 2. Tim. 3 17. 1. Tim. 6 11 — 38 Zusammenströmen der Heiden, vgl. z. B. Mart. Polyc. 12. 13. Mart. Pionii 3 — 39 f. Männer. . . ., Weiber usw.; eine ähnliche Aufzählung A. Pe. 36 p. 90 4 f.; Sklaven und Freie vgl. z. B. Gal. 3 28 — 42 f. meine Seele zu ergreifen, vgl. c. 10 S. 467 41: „Finde ich mich in dir?" Seele vgl. c. 19 Ende — zueilt (ἐπειγομένην), vgl. zu c. 15.

(22) S. 472] 4 ff. Zur Konstruktion vgl. c. 4 p. 39 16: τὸ τῆς ψυχῆς μου εὔγνωμον — 8 ff. Bei M_1 p. 54 13 ff. gehen die Rufe des Volks (s. o. S. 557) der Kreuzigung vorher (vgl. A. Pe. 36) — 16 der Weisheit inne werden (φιλοσοφήσομεν): Christen gingen in Philosophentracht; dem Kirchengeschichtsschreiber Eusebius z. B. ist das Christentum die (vollkommene) Philosophie. Darin liegt eine Aenderung im Verhältnis zur Anfangszeit (Kol. 2 8). Zu der Sachlage vgl. Harnack, Die Mission, S. 187 ff. 213 f.

(23) Z. 20 Die Zahl 20 000 zeigt den hybriden Charakter der Darstellung; sie findet sich bei B_2 auch schon vorher p. 26 30 f., N p. 62 (370) 1 macht an unserer Stelle daraus δισχίλιοι — 21 Raserei (τρόπον τινὰ ἐμμανεῖς γεγενημένους), vgl. c. 3 p. 39 6 vom Aegeaten selbst: ὥσπερ τις ἐμμανὴς γενόμενος. An unserer Stelle

λοῦντες cf. Bo, vgl. M2 p. 62 9. — 18 Ἃ δεῖ με πρὸς αὐτὸν εἰπόντα ἀναλῦσαι ὃ δεῖ ταῦτα ἐρῶ, d. i. ἃ πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν με δεῖ καὶ ἀναλῦσαι. Zu ἀναλῦσαι vgl. p. 41 29. 183 4. Phil. 1 23. — Hinter diesen einleitenden Worten muß noch eine Ansprache an die Brüder ermutigenden und tröstenden Inhalts gefolgt sein, ehe sich der Apostel an Aegeates gewandt hat. Vgl. N p. 62 (370) c. 33; c. 34 heißt es dann weiter: Καὶ στραφεὶς ἔφη πρὸς τὸν Αἰγεάτην· κτλ. — p. 30 11 συνθήσομαι. In L, womit der Text im vorliegenden Abschnitt ziemlich wörtlich übereinkommt, findet sich hiernach p. 40 (348) 10 f. noch der folgende Satz: οὐδ' ἂν τὰ σὰ πάντα ὑπισχνῇ ἀφίσταμαι ἐμαυτοῦ (ähnlich auch N p. 62: 370 24 f.). — 12 λύεις δέ, δὲ nimmt das Z. 10 vorhergehende λῦσαι wieder auf: also. — 13 πεφευγότα entkommen, befreit, erlöst. — 14 Die Lücke zwischen ἐλευθερωθέντα; und νόμον; wird ausgefüllt von L p. 40 (348) 12—14: λύεις τὸν γνωρισθέντα ὑπὸ τοῦ συγγενοῦς; τὸν ἐλεηθέντα, τὸν φιληθέντα ὑπ' αὐτοῦ; τὸν ἀλλότριόν σου; τὸν ξένον; τὸν ἐπιφανέντα σοι μόνον (lies νόμον) ἔχω κτλ. Zu νόμον vgl. A. J. p. 211 9. Wie dort Christus der zur Gesetzlosigkeit herabgesunkenen Seele als Gesetz erschienen ist, so heißt es an unserer Stelle: Andreas ist als νόμος erschienen dem Aegeates; von dessen ἀνομία ist in den Akten die Rede p. 35 19, und an dieser selben Stelle heißt er einige Zeilen weiter (bei L) ἐργάτης πάσης ἀνομίας [dieser Satz: ἀπόστηθι τοίνυν ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάτα π. α. wohl nur Zutat von L nach Lk. 13 27. Mt. 7 23]. — 14 f. συμπολιτεύσομαι vgl. AG. 23 1. Phil. 1 27. A. J. p. 205 8. — 17 εἰρηκότα μοι, nach L einzuschalten: κατάμαθε τὸν Αἰγεάτην καὶ τὰ τούτου δῶρα [genau so in M2 p. 62 10], wie hinter ἐχθρός σού ἐστιν Z. 18: λυμεὼν ὑπάρχει, ἀπατεών, φθορεύς, μανιώδης, περίεργος, γόης, φονεύς, ὀργίλος, ἀσυμπαθής (ähnlich N p. 63: 371 3 f.; bei L folgt der Satz ἀπόστηθι κτλ., s. zu 14). Aehnlich lautet auch die Rede bei N, wo freilich auch spätere Zutaten erscheinen. Die Ausdrücke ἐχθρός, λυμεών, μανιώδης, περίεργος, γόης schon in weitläufigerer Zusammenstellung c. 10; ἀσυμπαθής vgl. c. 8, hier absolut = ohne Mitgefühl.

(24) p. 31 20 ὥστε λῦσαι, hier final — vom beabsichtigten Erfolge: „um zu", vgl. Mt. 27 1. — 24 ἐπὶ τοῦ σοῦ μυστηρίου ὄντα, vgl. 1. Kor. 4 1. A. J. p. 174 15; μυστήριον sonst p. 45 14. 198 15. 201 11. 15. 204 5. — ἀναιδεῖ διαβόλῳ, vgl. p. 44 35. A. J. p. 176 1. — 26 τὸν ἐπὶ τῆς σῆς χάριτος κρεμασθέντα auf Veranlassung, durch Vermittlung deiner Gnade, vgl. p. 63 17 τὸν διὰ σὲ κρεμασθέντα. — p. 32 28 ὃν οἶδα κτλ. N p. 63 (371) 28 f.: Ἰησοῦ Χριστέ, ὃν εἶδον, ὃν ἔχω, ὃν φιλῶ, ἐν ᾧ εἰμι καὶ ἔσομαι, δέξαι με ἐν εἰρήνῃ κτλ. — ὃν ἔχω, vgl. p. 42 18. 33. — ὃν φιλῶ, vgl. c. 9 p. 42 1 (c. 25 S. 473 21.) A. J. p. 192 3. — Die Worte δέξαι με δέσποτα, von Bo nicht mehr durch Sperrdruck hervorgehoben, gehören mit zum überschüssigen Text, also hinter οὗ εἰμι noch vor Schluß der Klammer. Vgl. A. J. p. 212 4. — 26 ἐξόδου Hingang, Abschied, vgl. 2. Petr. 1 15 — p. 33 10 ἐν τῇ σῇ μεγαλειότητι, vgl. Lk. 9 43. AG. 9 27.

---

von M2 p. 62 6 singularisch auch auf den Aegeaten bezogen — 28 f. Formelhafte Wendung wie zu Anfg. der Kapp. 6. 7. 8. 10 — 29 ff. Li, der I 597 A. 1 die Anrede aus L mitteilt, konstatiert „stilistische Verwandtschaft ... mit dem Schlußgebete der gnostischen Johannesakten". Der Bericht M1 enthält p. 56 f. eine Anrede, die Anklänge an die unsrige bringt und stellenweise auch altertümlich klingt, aber doch nichts „Gnostisches" bietet — 37 Verwandten (συγγενοῦς), der Ausdruck auch sonst in diesem Schlußstücke, vgl. zu c. 5 p. 40 10 — 42 offenbarte, vgl. c. 8 und zu A. J. 18 — Erkenne den Aeg. und seine Geschenke! vgl. M2 p. 58 12: τοιγαροῦν ἀπόλαβε τῶν ἐμῶν δωρεῶν. δῶρα des Teufels sind c. 18 erwähnt. Man erinnert sich auch des bekannten Verses Vergil Aen. II 49: ... timeo Danaos et dona ferentis.

S. 473] (24) Z. 5 der heilige A., wohl Hinzufügung des Bearbeiters. Denn das Prädikat findet sich sonst in den A. An. und A. J. für den Apostelhelden nicht — laut (μετὰ φωνῆς), wie c. 19 Anfg. — 6 f. Mysterium .... Gnade, vgl. A. Pe. 37 Anfg. — 8 Widersacher, vgl. zu A. J. 108 — Größe (μέγεθος), vgl. c. 1 — 10 nimm mich auf, Herr; vgl. A. J. 112 Ende. AG. 7 59 — 12 ausruhen, s. zu c. 11 p. 42 33.

2. Petr. 1 16. — p. 34 15 σὺν τῇ εὐχαριστίᾳ αὐτοῦ, d. i. τοῦ κυρίου. Das davor Stehende nach M_1 p. 57 8 f. ergänzt: Καὶ εἰπὼν ταῦτα καὶ δοξάσας ἐπὶ πλεῖον τὸν κύριον παρέδωκεν τὸ πνεῦμα σὺν τ. ε.

(25) Die Ergänzungen zwischen p. 35 8 f. 12 f. 14 nach N p. 64 (372) 2 f. . . . . ἡ Μαξιμίλλα . . . . προσελθοῦσα . . ἔλυσεν τὸ λείψανον κτλ. vgl. L p. 40 (348) 26 f. Στρατοκλης ἅμα τῇ σώφρονι Μαξιμίλλῃ προσελθὼν ἐξέλυσεν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ κτλ. Auch nach P p. 70 begräbt Maximilla („senatrix"). — 20 τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀγάπην κεχορηγημένη. Zu lesen ist τῇ . . ἀγάπῃ Dat. instr. bei χορηγεῖν gebräuchlich. — 28 Das hinter πεῖσαι Eingesetzte nach M_1 p. 57 14 f. ergänzt: δηχθεὶς τὴν ψυχὴν καὶ τὸ συνειδὸς κεκακωμένος, vgl. L p. 40 (348) f.: ἐν ἀπονοίᾳ μανιώδει γενόμενος ἀπογνώσει τε παντελεῖ περιπεσών, N p. 64 (372) 12 hat bloß μανείς. — 11 Das nach κατενεχθεὶς Eingefügte aus M_1 p. 57 16 f. καὶ συντριβεὶς διερράγη καὶ διαρρηχθεὶς κατέστρεψεν τὸν βίον, vgl. L p. 41 (349) 2 f. Das Folgende, das die Versionen in ziemlicher Uebereinstimmung, wenn auch ausführlicher, geben, nach N p. 64 (372) 16—18. 19 f.: Ὁ δὲ Στρατοκλῆς ὁ τούτου ἀδελφὸς οὐκ ἐβουλήθη τι τῶν ὑπαρχόντων τοῦ Αἰγεάτου ἐπᾶραι· καὶ γὰρ ἄτεκνος ἐτελεύτησεν ὁ δείλαιος· ἀλλ' εἶπεν· τὰ σὰ Αἰγεᾶτα σὺν σοὶ πορευέσθωσαν· . . . . . . ἐμοὶ δὲ ὁ Χριστὸς καὶ σωτὴρ εἴη φίλος κἀγὼ αὐτοῦ δοῦλος. Nach M_1 p. 57 soll Stratokles seines Bruders Habe verkauft und unter die Armen verteilt haben.

Allgemein wird in den Martyrien als Datum des Todes des Apostels der 30. November angegeben.

Später ist in deutschen Landen [— merkwürdige Ironie der Ueberlieferung —] der heilige Andreas der Schutzpatron der Männer suchenden Mädchen geworden; im nördlichen Deutschland, im Harz, in Thüringen gilt die Andreasnacht als günstig für die Bräutigamsschau, im Süden (Bayern, Schwaben) die Thomasnacht.

G o e t h e Faust I. 525

Sie ließ mich zwar in Sankt Andreas' Nacht
Den künftgen Liebsten sehn.

Vgl. Loepers Anm. (Ausgabe Hempel).

Auf diesen Volksglauben hin dichtete J. W. v. Beust (Vermischte Gedichte 1. Aufl. Jena 1765, 2. Aufl. Gotha 1772) sein Lied

„Andreas, lieber Schutzpatron,
Gib mir doch nur einen Mann."

Dies wurde durch fliegende Blätter weiter verbreitet und fand Aufnahme im ‚Wunderhorn' I. S. 369 (Hempel). Dazu gibt Boxberger in einer Anmerkung seine Erklärung, man habe den Namen Andreas mit dem griechischen ἀνήρ, ἀνδρός zusammengebracht. Es gibt noch ältere Belege:

1) Picander Gedichte III. Leipzig 1732 S. 507

„Andreas, du gepreisener Mann".

2) J. F. Rothmann „Lustiger Poeta" 1711 S. 349. Gebet einer betagten Jungfrau an den heiligen Andreas.

„Andreas, Mann-Bescherer,
Du treuer Jungfernlehrer."

3) Christian Weise behandelte den Stoff schon 1668, zuerst erschienen als Manuskript in einer Sammlung, gedruckt dann 1677: Weise „Der grünenden Jugend überflüssige Gedanken" Leipzig 1677.

„Ach heiliger Andreas, erbarme dich
und gib mir einen Mann . . ." —

Vgl. Hoffmann von Fallersleben „Unsere volkstümlichen Lieder" IV. Auflage, Leipzig 1900 S. 17 (auch S. 6).

Hinzuzufügen ist noch

4) Herrn von H o f f m a n n s w a l d a u und anderer Deutschen auserlesener

---

(25) C h r i s t u s F r e u n d, vgl. „Freunde Christi" Harnack, Die Mission, S. 302.

und bisher ungedruckter Gedichte IV. Teil Frkfrt. und Leipzig 1725 S. 181 S. G. R. Gespräch der alten Jungfern und jungen Fraun vom Heiraten. Alte Jungfern:

Was hilft uns doch das ängstliche Gebete,
Womit Andreas wird verehrt?

S. 282. C. H. Klagen der betagten Jungfrauen über ihren einsamen Zustand. Da heißt es S. 286:

„Was hilft uns das Gebete,
Womit der Mann-Patron Andreas wird beschwert?
Ich glaub, er äfft uns nur ...

S. 287:

Mein Rat, ihr Schwester, wär, ihr ließet alle nun
Zum heiligen Andres dies Stoßgebet erschallen,
Ich weiß er würd uns bald was angenehmes tun.

Nun folgen 5 Strophen Gebet:

„Ach heiliger Andres! Ach mach uns doch zu Weibern! ...“

Dies Stoßgebet hat ohne Zweifel Beust gekannt. —

Bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts können wir also die Volkstümlichkeit des heiligen Andreas als Schutzpatron der heiratslustigen Mädchen zurückverfolgen. Vielleicht finden sich noch ältere Spuren. Wie der Apostel aber zu diesem Rufe gekommen ist, wird schwer zu erklären sein, die alte Ueberlieferung will ihm ja zu dem entgegengesetzten Rufe verhelfen.

XXVII.

Thomasakten.

Zur Einleitung.

(E. Preuschen.)

Literatur: Ausgabe von C. Thilo mit Kommentar, in dem die ersten grundlegenden Untersuchungen gegeben sind, Lips. 1823 (das textkritische Material ist nicht ausreichend). Lipsius I, 225—347. II, 2, 422 f. K. Macke, Theol. Quartalschr. 1874, S. 1 ff. (unzureichende) Ueberſetzung der Hymnen mit Erläuterungen zum syr. Text. Die Ueberſetzung ist wiederholt in ‚Hymnen aus dem Zweistromland‘ Mainz 1882. F. C. Burkitt im JThSt I (1900), p. 280 ff. II (1901), p. 429. IV (1903), p. 125 ff. für die Priorität des Syrers und zur Erläuterung einzelner Punkte. Ausgabe des großen Hymnus von Bevan, The hymn of the Soul, TSt V, 3, Cambr. 1897. Text und Ueberſetzung der beiden Hymnen von G. Hoffmann ZnW 1903, S. 273—309 mit gelehrtem Kommentar und Bemerkungen zu Einzelfragen. E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen ausgelegt. Gießen 1904. Hilgenfeld, Der Königssohn und die Perle. Ein morgenländisches Gedicht, ZwTh 1904, 229—241.

1. Die Thomaslegenden. Zu den von Lipsius I, S. 227 ff. genannten Zeugen für die indische Wirksamkeit des Thomas kommt noch die ‚Geschichte der Maria‘ (englische Ueberſ. von Budge p. 105 f. Nestle in Cheynes Diction. of the Bible IV, p. 5059), wonach aber seine Wirksamkeit sich bis nach China, zu den Kuschiten und auf alle Inseln nah und fern erstreckt haben soll. Offenbar sind dem Verfasser dieser Legende die geographischen Begriffe völlig in Verwirrung geraten. Nach der ‚Biene‘ des Salomon von Basra soll Thomas in Mahuph (Mailapur) begraben liegen: Lipsius Ergh. S. 25.

Ueber den Namen Judas-Thomas, d. h. Judas der Zwilling, s. die Doctrina

Addai (p. 5 ed. Phillips), Barhebraeus, chronicon eccles. III 2. Die syrische Uebersetzung von Eusebs K.G. I, 13, 11 gibt daher das griechische Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς wieder durch יהודא תאומא, was man syrisch (nach nestorianischer Aussprache) nicht anders als Judas der Zwillingsbruder verstanden haben wird.

(2.) Die armenische Uebersetzung ist erhalten im Cod. Paris. Bibl. Nation. Fonds arménien 46, III. P. Vetter in Tübingen war so freundlich, mich Einsicht von seiner Abschrift nehmen zu lassen. Soweit ich sehe, weicht der Text nicht selten erheblich von der anderweitigen Ueberlieferung ab, doch hatte ich nirgends den Eindruck größerer Ursprünglichkeit. Das Nähere muß festgestellt werden, wenn Vetter den Text im Oriens christianus veröffentlicht haben wird.

(3.) Zum Inhalt der Akten. Daß der Verfasser der Akten einige Kenntnis von historischen Personen hatte, die er in seinem Romane auftreten läßt, hat v. Gutschmid (Kl. Schr. II, 332 ff.) so eingehend bewiesen, daß man sich mit dem Hinweis auf seine Bemerkungen begnügen kann. Was v. Sallet, Die Nachfolger Alexanders d. Gr. in Baktrien und Indien (Berlin 1879), S. 157 ff. darüber hinaus beigebracht hat, ist verhältnismäßig bedeutungslos. Der König Gundaphoros ist aus der Geschichte bekannt. Auf den Münzen heißt er in griechischer Legende Υνδοφέρης und nach Spiegel ist sein Name gleich dem altpersischen Vindafra (D. altpers. Keilinschrift S. 217). Seine Regierungszeit wird verschieden bestimmt; v. Gutschmid setzt sie in den Anfang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, v. Sallet an dessen Ende. Den Namen Gad hat v. Gutschmid mit dem persischen Gvad verglichen, ein Name, der als Ὀάδα für einen indisch-baktrischen König vorkommt. Daher wäre nicht unmöglich, daß sich in der Familie des Gundaphoros der Name ebenfalls fand, wenn davon auch nichts mehr bekannt ist. Das Reich des Gundaphoros erstreckte sich über Areia, Drangiana und Arachosien; letzteres wurde „das weiße Indien" genannt. In diese Gegend versetzt demnach der Verfasser den Roman.

Die in dem sog. Hymnus an die Seele vorkommenden Namen hat G. Hoffmann ZnW 1903, S. 289 ff. eingehend besprochen. Da jedoch das Lied nicht von dem Verfasser der Akten herrührt, tragen seine Vorstellungen zur Gesamtauffassung nichts aus.

Texterläuterungen.

(R. Raabe.)

Abkürzungen: G = griechischer, S = syrischer Text (S[1] der Berliner Hs.); U und P Hss. von G; Bo = Bonnet, H = G. Hoffmann.

Berichtigung zur „Vorbemerkung des Uebersetzers". Die Apokr. S. 480 zum Ausdruck gekommene Ansicht, daß der griechische Text der Thomasakten zwar auf ursprünglichem syrischen beruhe, aber wohl nicht auf dem uns allein bekannten, von Wright herausgegebenen (sondern auf einem älteren, später wieder verloren gegangenen), hat sich nicht als haltbar erwiesen. Vielmehr spricht alles dafür, daß der griechische Text aus dem von Wright edirten syrischen hervorgegangen ist, daß aber der Grieche seine Vorlage bald verkürzt, bald erweitert, bald sonst nach eigenen Theorien umgestaltet, vieles auch aus Mißverständnis des syrischen Ausdrucks oder infolge von Verlesung unrichtig wiedergegeben hat. Daraus sind m. E. alle Divergenzen des Griechen zu erklären. Wenn dieser z. B. das aus der Präpos. ב (mit) und dem Subst. סליקון (Silphium) bestehende בסליקון mit בסיליקון βασιλικόν identificirt, so ist das eine Verlesung und falsche Auffassung, für die man kein Urbild in einem älteren Syrer zu suchen braucht. Wenn er סברא ἐλπίς und סברתא εὐαγγέλιον verwechselt, so gehört das eben dahin. Wenn er statt שליא πράξεις setzte, so geschah das, weil er nicht verstand, was der Syrer sagen wollte oder die Worte für irrtümlich hielt. Wenn er aber die syrischen Worte והו לעס (er selbst aß) durch αὐτὸς δὲ παρέμεινεν τῇ ἑαυτοῦ νηστείᾳ (er selbst beharrte in seinem Fasten) ersetzte, so trug er dadurch eine ihm (und seiner Richtung) eigene, von der kirchlichen abweichende Fastentheorie in die Akten ein. —

1 S. 480 13 der auch Zwilling] Es sollte heißen: „Thomas d. h. Zwilling“. S nur: „der Apostel Judas Thomas“. 2 S. 481 8 Mittagszeit, Markt] fehlen bei S. — drei Pfunde] S: 20 Silberlinge, S[1]: 30 זוזי (Drachmen). — 13 Kauf] Nach S besser: „der Kaufbrief“. 3 Z. 24 Möge zugleich..] Der ganze Satz fehlt bei S. — 26 (p. 103 5) ἴσως ist zu tilgen. — 29 Arbeit] S: „Welches ist die Kunst, die du auszuüben imstande bist? Spricht Judas zu ihm: Zimmermanns- und Architektenkunst“. — 30 Wagen] S: stimuli zum Antreiben der Zugtiere. — Schiffe und Rollen fehlen bei S. — 35 Andrapolis] vielleicht verstümmelt aus syr. Sandruch (Sanadruch), wie die mehrfach überlieferte Lesart Ἐναδρώχ vermuten läßt. S: „bis sie sich der kleinen Stadt Sandruch näherten“. 4 Z. 37 Flöten] st. αὐλητῶν l. αὐλῶν. S: „hörten sie den Klang von Sackpfeifen (Doppelflöten) und Wasserorgeln und vielen Gesang“. Trom-

---

Erläuterungen.

(E. Preuschen.)

1 S. 480 6 ff. Das Apostelverzeichnis ist aus Mt. 10 2 ff. ohne wesentliche Varianten entnommen. Nach Ἰάκωβος ist daher wohl gegen Bo mit der Mehrzahl der Hss. ὁ τοῦ hinzuzufügen, wie auch bei Mt. steht. Statt Thaddäus (oder Lebbaeus, wie D Jt bieten) ist Ἰούδας Ἰακώβου gesetzt (vgl. et Judas Zelotes in einigen Hss. der Jt) und dieser ans Ende gestellt, wo sonst stets Judas Ischariot steht. Paarweise Anordnung der Jünger entsprechend dem δύο δύο Mc. 6 7 findet sich auch hier. — 10 Verteilung der Erde unter die zwölf Jünger ist ein stehender, aus Mt. 28 19 (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη) erschlossener Zug in den Apostelsagen. Schon Origenes weiß darum (comm. in Genes. t. III bei Euseb. h. e. III 1). Vgl. Sokrates h. e. I 19. Rufin h. e. I 9. Theod. in ps. 116 1. Hieron. comm. in Is. 54 (IV 445 Vallarsi) u. a.; Lipsius I 11 ff. — 13 Zwilling Ueber den Beinamen Didymus wie überhaupt zu der Person des Judas vgl. Zahn, Forsch. VI 346 ff. — 15 Die Berufung zum Apostelamt ist zunächst mit der Weigerung verbunden, die Berufung anzunehmen, wie die Berufung bei den alttestamentlichen Propheten ebenfalls zunächst auf Widerspruch stößt. Jes. 6 8 ff. Jer. 1 4 ff. Jona 1 3 f. 2 S. 481 5 Der Name lautet im Syrischen חבן. Wie Burkitt nachgewiesen hat (l. c. II 429), findet er sich auch auf einem lateinischen Papyrus v. J. 166 n. Chr., nach dem ein röm. Offizier in Mesopotamien einen Sklaven Abban, „quem Eutychen, siue quo alio nomine uocatur“, für 200 Denare kauft. — 6 Den König Gundaphor (Γουνδαφόρος, Γουνταφόρος, syr. גודנפר) hat Cunningham mit dem indisch-parthischen König Hyndopherrês (Viñdafrâ) identifizirt. Vgl. dazu v. Gutschmid, Kl. Schriften II, 332 ff. — 8 auf dem Markte findet der Sklavenhandel statt. Als Arbeiterbörse begegnet der Marktplatz auch im Gleichnis Mt. 20 1 f. — 12 Nach S werden 20 (oder 30) Silberstücke für Thomas bezahlt. Dieser Preis ist natürlich im Zusammenhang mit dem Judaslohn angenommen. Für einen tüchtigen Handwerker zahlte man in Rom 100 000, ja bis zu 700 000 Sesterzen (Jung, Leben und Sitten d. Römer i. d. Kaiserzeit I 31). In der Provinz war er wohl billiger zu haben. — 18 Der Doppelsinn der Frage ist erst aus dem Syr. ganz verständlich; δεσπότης ist der Sklavenbesitzer, aber מר kann dieses und zugleich Ehrentitel des Lehrers sein.

3 22 Der Jünger betet, wie's ihn Jesus gelehrt hat Mt. 6 10. — 29 Aehnlich schildern Justin dial. 88 (vgl. meine ‚Antilegomena‘ S. 26 12) und das arab. Ev. inf. 38 die Tätigkeit Jesu und seines Vaters. — 35 Statt Andrapolis hat S סנדרוך. Eine Identifizirung wird man nicht versuchen wollen. v. Gutschmid (Kl. Schriften II 363) weist auf die in Südindien ansässige Dynastie und das Volk der Andhra hin, deren größte Macht in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte falle. Zur Zeit ihrer größten Machtentfaltung herrschten sie bis in die Gegend von Bombay. (Vgl. auch Plinius hist. nat. VI 19, 22. 67). 4 37 Wasserorgeln, deren Bau Vitruv (de archit. X 13) eingehend beschreibt, sind schwerlich je als Musikinstrumente in allgemeinem Gebrauch gewesen. Dazu waren sie viel zu komplicirt und zu teuer,

peten fehlen bei S. — 38 Fest] S: „Freude, die in d. St. herrscht". — 47 verantwortlich] S: „daß jeder sich des Tadels (der Anklage) schuldig mache". — S. 482 2 Gehen wir] nicht bei S. — 3 Hochzeit] S: „gingen sie, sich beim Mahle niederzulassen". — 4 Da.. sah... hatten] fehlt bei S. — 6 und wie auf einen] fehlt bei S. — 7 wie als Herr] S: „Habban, sein Herr". 5 Z. 9 hierher gekommen] S fährt fort: „und auch wegen der Ruhe (Erquickung) des Königs und damit ich seinen Willen..." — 13 Wer nicht auf die Herolde] S: „daß jeder, der es hören und nicht kommen werde, Strafe empfangen werde". — 15 Kränze und w. S.] S: „Oel und getrocknete Früchte (Nöldeke: Backwerk)". Da es sich hier nicht um etwas Eßbares handelt, ist vielleicht בסמּא st. כסנּא zu lesen. — 19 Zähne] fehlt bei S — 20 sorgfältig] fehlt bei S — 21 und andern Blumen] fehlt bei S. — 22 Die Flötenspielerin] S: „eine Flötenspielerin, die inmitten der Tischgesellschaft war". — 23 Die Flöten i. i. H.] fehlt bei S. 6 Z. 29 Mein Gott wird] S: „.. möge.. und möge ich sehen". Wahrscheinlich wollte auch G durch das Futurum den Wunsch ausdrücken. Vgl. c. 13 ἔσται (ἡ χάρις) = ἔστω oder ἤτω. — Saitenspiel] bei S nicht vorhanden.

Das Mädchen] S: „meine Kirche" — Aenderung eines späteren, vom Verfasser der Akten wohl zu unterscheidenden Syrers, aus der mehrere andere geflossen sind. S[1]: „die Kirche". Für das Ursprüngliche hält H: „Meine Braut" (d. i. die Braut, die ich meine) כלתי, indem er κόρη = Braut faßt. (Man könnte danach auch ἡ κόρη μου φωτὸς θυγάτηρ für die anfängliche Lesart von G ansehen). Unter der Braut ist nach ihm die Seele gemeint. Er überschreibt das Lied daher:

---

auch nur schwer zu handhaben. Hier handelt sichs um ein königliches Fest, dabei dürfen auch seltene Genüsse nicht fehlen. Vgl. Friedländer, Sittengesch. Roms [5] III 298. 311, 8. — S. 482 5 Thomas findet seinen Platz unter den Sklaven, wie sich das gehört, Abban bei den Freien. Die Gruppen sind natürlich getrennt.
5 8 Als rechter Jude und als Enthaltsamer genoß der Apostel nichts. — 15 Wohlriechende Salben pflegten bei solchen Gelegenheiten dargeboten zu werden Ps. 23 5. Am. 6 6. Lk. 7 38. Joh. 12 3. Die Sitte, die im Orient wohl noch heute geübt wird, war auch im Abendland bekannt geworden, wo reiche Protzen mit derartigen Dingen großen Luxus zu treiben pflegten (vgl. Petron. satir. 65. ZnW 1902, S. 252. Friedländer, Sitteng. [5] III, 77). Auch das Ueberreichen von Blumenkränzen ist bei den feierlichen Mahlzeiten im Orient und Occident stehende Sitte Jes. 28 1. Weish. 2 8 f. Aristophanes aves 460. Horaz od. II 7, 23. sat. II 3, 256 u. a. Die eigentümliche Art, wie sich der Apostel salbte, erklärt sich vielleicht durch bestimmte Riten, die bei der Taufe geübt wurden: Scheitel, Nase, Ohren, Mund und Herz scheinen auch dabei besonders bedacht worden zu sein. Cyrill. v. Jer. catech. myst. II 3 sagt, daß sich der Täufling entkleidet habe und darauf gesalbt worden sei ἀπ' ἄκρων τριχῶν κορυφῆς ἕως τῶν κάτω. Genauere Anweisungen finden sich weder hier noch an den andern Stellen, die den Brauch erwähnen. (Vgl. dazu Bingham-Grischovius, Antiquitat. eccl. III 303 ff.) Da aber Kyrill das Salböl ein ἔλαιον ἐπορκιστόν nennt, ist deutlich, daß man dieser Salbung eine die Dämonen abwehrende Kraft zuschrieb. Das wird wohl auch bei Thomas das Motiv sein. Er salbt sich, um die Teufel, die bei der Gasterei ihr Wesen treiben, fern zu halten. — 23 Syrische Flötenspielerinnen, ambubaiae, waren zur Kaiserzeit auch in Rom allgemein bekannt. (Horaz ep. I 2. Sueton Nero 27). Sie bildeten Trupps, wie heute die Tiroler Sängergesellschaften, und fanden sich ein, wo es etwas zu verdienen gab. Friedländer, Sitteng. Roms III [5], 303 f.

6 34 Das Lied, wohl syrischen Brautgesängen nachgebildet, ist die Schilderung der Erwartung des Bräutigams, der eine Schilderung der Schönheiten der Braut vorausgeschickt ist. Der Bräutigam ist ohne Zweifel der himmlische Christus, den die Sophia erwartet. Ueber die Einzelheiten der Deutung s. meine Schrift ‚Zwei gnostische Hymnen, ausgelegt' (Gießen 1904), wo die

Die Hochzeit der Seele. — 35 τὸ γαῦρον (stolzer)] gehört nach S zum Folgenden: γαῦρον καὶ ἐπιτ. — 37 κάλλει] Das Ursprüngliche vielleicht bei S[1]: ומצבת בכל שופרין = καὶ κεκοσμημένον παντὶ κάλλει (unter Streichung von יאא, für welches H שפא (schön) gesetzt hat. Statt καταυγάζουσα hätte G καταυγάζον (sc. θέαμα) setzen sollen. — 38 ἐαρινοῖς] scheint von G frei zugesetzt zu sein. H faßt ἄνθη ἐαρινά = Knospen. Nach ihm will der Verf. sagen: „die Kleider der Braut haben Blumenmuster, und diese Blumen duften wie lebende, weil das Kleid parfümirt ist". — 40 κορυφῇ] wörtlich: „auf ihrem Scheitel ruht der König". H: mit „König" sei hier das Salböl gemeint als Vertreter des Pneuma bei der Königskrönung des Christus, dann desselben bei seiner Taufe im Jordan. — 41 ἐπ' αὐτόν] l. ὑπ' αὐτόν. Nach H liegt hier die falsche Auffassung eines falschen syr. Textes vor. Statt עמודוהי sei wohl עמודה; zu lesen: „nährt ihre Säule d. h. den ganzen übrigen Körper". Der Syrer, welcher zum Subjekt des Liedes die Kirche machte, habe vielleicht עמודוהי („seine Getauften") aus עמודה gemacht. — 41 ἀμβροσίᾳ] Einschub von G, dem bei S nichts entspricht. Vielleicht auch war es die Randglosse eines Lesers. — 42 ἔγκειται] G hat das Partic. als passives aufgefaßt, was nicht angängig, da das Subst. mask. ist. H: „sie setzt Wahrhaftigkeit auf ihr Haupt (wie einen Kranz) und wirbelt die Freude auf in ihren Füßen". G frei: ἐμφαίνει, S[1] רפתא: „Freude zuckt in ihren F.". — 44 πρεπόντως] S nach H: „ihr Mund ist geöffnet und das steht ihr wohl an, da sie lauter Loblieder mit ihm spricht". Die Uebersetzung faßte das Partic. als Stellvertreter des Imperf. — 46 τριάκοντα κ. δ.] Der überlieferte Text von S: „die 12 Apostel des Sohnes und (die) 72 (st. 70 Jünger) donnern (lassen laut ihre Stimme erschallen) in ihr (der Kirche)". H, durch die Zahl 32 gleich Thilo an die Zähne erinnert, denkt an folgende Restitution: „in ihren Zähnen ertönen 32 reine Aeonen (die bei den Valentinianern vorkommenden 30 Aeonen des Pleroma, zu denen noch Christus und Hagion Pneuma kommen) und liest: בשניה שלמא והיא תלתין ותרין רעמין Statt בה רעמין hat S[1] לה משבחין. — S. 483 1 εἰσιοῦσιν] S: „den der Priester aufhebt und eintritt". Vielleicht ist daher bei G ἱερεῦσιν st. εἰσιοῦσιν zu lesen. — 3 ὢν ὁ πρῶτος] l. ὃν st. ὤν. Bei S zeigt das Verbalsuffix einen Sing. an, während man nach „Stufen" בנא אנון erwarten sollte. H: „der Sing. im Syr. geht auf die Treppe κατὰ σύνεσιν". Doch möchte man eher an den als Stufenbau bezeichneten Nacken denken. — 4 f. χεῖρες, χορός, δάκτυλοι]

Belege gegeben sind. — 34 Das Mädchen: S hat dafür „meine Kirche" (oder „die Kirche"). Die Korrektur liegt auf der Hand. — „Tochter des Lichtes", weil die Sophia aus dem Lichtreiche stammt. — 35 Die Könige sind die Herrscher des oberen Lichtreiches. — 37 in strahlender Schönheit: weil die Sophia aus dem Lichtreiche stammt, besitzt auch sie den Lichtglanz, wenn auch in vermindertem Maße. — 38 f. Bunte Gewänder und der Duft der Salben sind bei einer Hochzeit unumgänglich. Süßer Duft ist aber auch den Himmlischen eigen; wo der hl. Geist wirksam ist, verbreitet sich süßer Duft. Daher auch um die himmlische Sophia. — 40 Der König, der Götterspeise zugeben hat, ist der höchste Gott. Auch hier liegt wohl ein Doppelsinn vor. Bräutigam und Braut werden in der Hochzeitswoche, die daher die Königswoche heißt, von den Hochzeitsleuten als König und Königin geehrt. Möglich, daß der Verfasser des Liedes das im Auge hatte. Dann würde der Bräutigam als Gastgeber gefeiert sein, was freilich nicht genau stimmt. — 46 Bei den Zweiunddreißig hat Thilo an die Zähne gedacht. Aber es ist doch merkwürdig, daß die Braut ihre eigene Schönheit besingen sollte, widerspricht auch durchaus dem Brauch. Näher liegt es, an irgend eine Aeonenspekulation zu denken (Lipsius I 306). — 47 Der Türvorhang ist nach G wohl als Zeltvorhang gedacht; S macht den Vorhang zum Allerheiligsten daraus, den der Priester zurückschlägt. Der Sinn des Vergleiches ist nicht ganz deutlich. — S. 783 3 Der erste Weltbaumeister ist der oberste Gott, daher πρῶτος δημιουργός genannt. Er kann freilich nach gnostischer Anschauung nur uneigentlich Demiurg genannt werden. Denn die Welt der Materie stammt nicht von

Der „Chor oder Reigentanz der glücklichen Aeonen“ ist wohl von G eingetragen. Doch kann in χορόν eine Verstümmelung von χῶρον (S) liegen. S: „verkünden den Ort der Lebendigen, ihre Finger deuten nach den Toren der Stadt (τῆς ἄνω Ἱερουσαλήμ)“. H erklärt: „die Hände sprechen aus, was sie bedeuten . . . nämlich = die guten Werke beider Hände bedeuten das ewige Leben der Christin . . Also die Hände erwerben den Himmel wie die Finger V. 21“. Verständlicher wäre מעלן st. מברין. Man hätte dann den Parallelismus: „ihre Hände (die Werke ihrer Hände) führen ein an den Ort der Lebendigen, ihre Finger öffnen das Tor des Himmels“. — 7 ἀπὸ βαλσάμου] H empfiehlt ὀποβαλσάμου (Saft des Balsambaums). S: „vom Duft der Erlösung erfüllt“. Auch Myrrhe, Würzkraut, Myrtenzweige (nicht „Myrrhenzweige“ Uebers.) und Rohr sind nach H ungeschickte Zufügungen von G. S fährt fort: „Weihrauch ist in seiner Mitte aufgestellt, (nämlich) Liebe, Glaube und Hoffnung, und erfüllt alles mit Wohlgeruch. Drinnen ist Wahrheit in ihm ausgestreut, seine Türen sind mit Wahrhaftigkeit geschmückt (H)“. — 9 ἀνθέων l. ἄνθη und mit Thilo κλισιάδες st. κλειστάδες. 7 Z. 11 νυμφίοι] l. παράνυμφοι. S H „ihre Brautführer umgeben sie, alle, die sie geladen hat, und ihre Brautjungfrauen [mit ihnen] singen vor ihr Lobpreis“. Der Reigentanz und die Siebenzahl sind Zugaben von G, wie auch gleich darauf die Zwölfzahl. Denn S fährt fort: „Vor ihr dienen Lebendige und schauen aus, daß ihr Bräutigam komme“. — 18 θεάματος] Nach S sollte man δόξης erwarten. — 20 μεγιστᾶνες (vgl. c. 109)] S: „alle Gerechten“. — 21 οἱ αἰώνιοι] S: singuli. — 18 ff. ἵνα . . . φωτισθῶσιν bis ἐπιθυμίαν] S nach H: „damit sie durch seine Herrlichkeit erleuchtet werden und in sein Königreich mit ihm gelangen, das niemals vergeht, und zu dem Feste gelangen, wohin alle Gerechten zusammenkommen werden, und in die Wonne gelangen, in welche sie einzeln eintreten werden, und (damit sie) Lichtanzüge anziehen und die Herrlichkeit ihres Herrn umlegen (und) den lebendigen Vater preisen, weil sie das prächtige Licht empfangen haben und erleuchtet worden sind durch den Abglanz ihres Herrn und empfangen haben seine Nahrung, die niemals einen Abgang hat; und (weil sie) vom lebendigen Wasser getrunken haben, das sie nicht lechzen und dürsten macht“. Nach der Interpunktion ἵνα φωτισθῶσιν· καὶ . . ἔσονται . . . schien es, als hätte G die Satzstruktur aufgelöst. Daher die Uebersetzung: „und werden in Ewigkeit bei ihm sein“ u. s. f. Diese Annahme ist aber nicht nötig. Vielmehr hangen die Futura ἔσονται, παραμενοῦσιν, ἐνδύσονται, ἀμφιάσονται, ἔσονται, δοξάσουσιν,

---

ihm. — 4 verkündend: was sie verkünden, ist zunächst nicht deutlich; gemeint ist die durch die Sophia erfolgende Offenbarung, durch die sich die Geheimnisse der Aeonen erschließen. — 5 Die Tore der Stadt: gemeint ist wohl die ἄνω Ἱερουσαλήμ, das Ziel der Frommen. — 6 licht wie die Tochter des Lichtes ist auch das Brautgemach, blumendurchduftet, wie ihr Gewand. — 10 Der seltsame Schmuck der Eingänge ist dunkel. Vielleicht verwandte man Schilfbüschel zum Schmuck der Pfosten. S weicht ab. 7 11 Die 7 Brautführer und ebensoviele Brautführerinnen sind ohne Zweifel Aeonen, jene vielleicht mit den 7 Archonten, diese mit den 7 Planeten identisch, wobei nur das Feminin auffiele. Doch kann man auch irgend eine andere heilige Heptas hier genannt finden. Ausmachen läßt sich nichts. — 15 Die 12, die vor der Braut dienen, wird man am leichtesten mit den Tierkreisbildern, die wieder als Aeonen gefaßt sind, identificiren. S denkt, gemäß seiner ganzen Umdeutung des Liedes an die 12 Apostel. — 18 Auch die Aeonen sehnen sich nach dem Licht, das sie mehr oder weniger verloren haben. Darum blicken sie dem himmlischen Christus als dem Lichtbringer entgegen. — 19 Christus erlöst nicht nur die Sophia, sondern mit ihr auch die unter dem Pleroma herrschenden Aeonen. Sie erhalten nun den Zugang zu dem Lichtreich und bleiben in dem Reiche in Ewigkeit. — 20 Das Bild von der Hochzeit, dem Freudenmahle, zu dem sich die Erlösten sammeln, ist schon aus dem N. T. bekannt (Mt. 22 1 ff. u. Par.; 25 1 ff. vgl. auch 20 21). Babylonische Vorstellungen mögen eingewirkt haben. — Die Vornehmen, Edlen, die an dem Mahle teilnehmen, sind alle, die ein Recht haben, zum Licht-

wie φωτισθῶσι, noch von ἵνα ab, was bei G öfter vorkommt. Vgl. den analogen Fall c. 25: ἵνα βεβαιωθῶσι . . καὶ δέξονται . . καὶ ἀνθήσουσι . . καὶ τελεσφορήσουσιν. — 28 οὗ τὸ φῶς] Das Relativ ist im Sinne einer Begründung gefaßt: „weil sie sein prächtiges Licht empfangen haben . . und durch den Anblick ihres Herrn erleuchtet wurden und seine Nahrung („ambrosische“ ist Zugabe von G) empfangen haben und von dem (st. seinem) Wein getrunken haben . .“ — 31 ἐδόξασαν, ὕμνησαν] Man fühlt sofort, daß die erzählenden Tempora nicht richtig sein können. Und doch hat auch S: „und priesen“. Man kann aber bei S durch Streichung des verbindenden ו = „und“ den Satz sofort zu einer Aufforderung umgestalten. Dies hat H getan, und man muß ihm darin folgen und demnach lesen: „Preiset den Vater, den Herrn, und den eingeborenen Sohn und dankt dem heiligen Geiste (als) seiner Weisheit“. — 31 σὺν τῷ ζῶντι πν.] = „in Gemeinschaft mit dem hl. Geiste“.

8 Z. 40 l. ὅτε ἐτέλ. ἡ αὐλήτρια πάντα. — 45 zufällig anwesend] S[1]: „ein Löwe sprang“ (שׁור st. אשׁתורי). 9 S. 484 10 sprach zum Apostel] S: „zu Judas“, S[1]: „zum Heiligen“, wie oft. Sonst wird der Apostel bei S[1] auch mehrfach Mâr (dominus) Thoma genannt. 10 Bei S hat das Gebet größeren Umfang. So heißt es an Stelle von Z. 26—28: „Jesu, vollkommener Sohn der vollkommenen Barmherzigkeit, du bist Messias geworden und hast den ersten Menschen (st.: die menschliche Natur) angezogen, du bist die Kraft und Weisheit, Verstand, Wille und Ruhe des Vaters, durch den du verborgen bist in Herrlichkeit und durch den du geoffenbart bist durch dein Tun. Und ihr seid einer in zwei Namen. Und du erschienst wie ein Schwacher, und die dich sahen, glaubten von dir, daß du ein Mensch seiest, der der Hilfe bedarf, und du hast die Herrlichkeit deiner Gottheit durch deine Langmut mit unsrer Menschheit gezeigt, indem du den Bösen von

---

reiche einzugehen. — 31 Königliche, glänzende Gewänder, wie sie die Gäste erhalten (Mt. 22 11 ff.). Wer am Freudenmahl der Himmlischen teilnimmt, erhält einen verklärten Lichtleib. — 24 Der Vater des Alls ist der höchste Gott, der letzte Weltgrund, in dem alles Licht gesammelt ist. — 27 Nektar und Ambrosia: Götterspeise und Göttertrank, wie es die Unsterblichen genießen. — 31 f. Eine sichere Deutung der genannten Trinität ist nicht mehr möglich. Man wäre zunächst geneigt, an das in der syrischen Gnosis statuirte dreifache Prinzip zu denken: Gott = Vater der Wahrheit, (der weibl. gedachte: רוחא) Geist = Mutter der Weisheit, Christus = lebendiger Geist, wenn nicht die letztere Identificirung Schwierigkeiten bereitete. Man weiß auch nicht, ob nicht auch bei dem Griechen hier der ursprüngliche Text alterirt worden ist. Daß die ganze Vorstellung in „gnostischen“ Gedanken wurzelt, ist klar und es hat darum auch nur ein geringes Interesse, das System zu ermitteln, denen die Ausdrücke entnommen sind.

8 44 Das Motiv von der unmittelbar auf die Beleidigung folgenden Strafe, ist von v. Gutschmid als buddhistisch in Anspruch genommen worden. Dazu liegt kein Grund vor, da alle Apostelgeschichten derartige Züge aufweisen. Schon die Geschichte von Ananias und Sapphira (AG. 5 1 ff.), bei der allerdings das Motiv der Strafe etwas anders ist, läßt sich als Parallele verwerten. Ebenso zerreißen Bären die 42 Knaben von Bethel, die Elisa „Glatzkopf“ gespottet hatten (2. Kön. 2 23 ff.). — 47 Hunde als Vollzieher des Strafgerichtes auch in der Eliageschichte 1. Kön. 21 19. 23 f. 22 38. 2. Kön. 9 10. 36. 9 S. 484 8 Die Flötenspielerin zerbricht ihre Flöten zum Zeichen, daß sie nun ihr Gewerbe aufgibt. So verbrannte auch der Pfeifer von Nicklashausen seine Musikinstrumente, als er ein Prediger seines Volkes wurde. 10 16 Begleiter seiner Knechte wird Gott oft genannt. Man denke an Ps. 23 4. Vgl. auch das συνοδίτης auf der Aberkiusinschrift Z. 11 (meine ‚Analecta‘ S. 26 5). — 30 ff. Höllenfahrt und Aufstieg hängen enge zusammen mit der gnostischen Vorstellung von der Erlösung der Seele, die noch deutlich anklingt. Vgl. Kattenbusch, Das apostol. Symbol II 895 ff. Bousset, Die Himmelsreise d. Seele (Archiv f. Religionswissensch. 1901, S. 136 ff. 229 ff.). 11 40 Christuserscheinungen in verschiedenen Metamorphosen ge-

seiner Macht herabgestürzt und mit deiner Stimme die Toten gerufen hast, daß sie lebten, und denen, welche leben und auf dich hoffen, ein Erbe in deinem Reiche verheißen hast. Du bist Bote geworden und von den oberen Höhen gesandt, weil du den lebendigen und vollkommenen Willen deines Senders tun kannst. Gepriesen bist du, Herr, in deiner Kraft, und deine Regierung wirkt erneuernd in allen deinen Geschöpfen und in allen Werken, die deine Gottheit hergerichtet hat, und kein anderer kann den Willen deiner Majestät unwirksam machen (l. למבטלו), und niemand ist, der wider dein Wesen aufstehe, wie du bist. Du bist zur Hölle .."

12 S. 485 $_{11}$ mondsüchtig] S hat hier an erster Stelle die augenscheinlich falsche Lesart: „Entweder fällt der König über sie her . . ." Vermutlich muß st. מלכא (König) שארא (Dämon) stehen. — $_{21}$ als Brautführer] S: „als Rühmende", S[1]: „als Gerühmte oder Rühmende". — $_{22}$ voll] st. πλήρης l. πλήρη. 13 Z. $_{24}$ schmutzigen Begierde] S nur „Begierde", S[1] nur „Schmutz".

14 Z. $_{37}$ gewinne] Vor αἰτήσομαι, statt dessen ich κτήσομαι einsetze, ergänze ἵνα. — $_{37}$ wahrgenommen] S: „der mir in dieser Nacht erschien". — Daß . . . verhülle] st. Διὸ δὴ οὐκέτι σκεπάσομαι l. Ὅτι δὲ οὐ σκεπάζομαι. — $_{38}$ Spiegel] st. ἔσοπτρον dürfte κάλυπτρον (S) zu lesen sein. — $_{46}$ dessen Ende] st. μετὰ

---

hören zu dem Grundstock dieser Erzählungen. Man braucht dafür nicht nach Unterlagen in der gnostischen Theologie zu suchen. Das war eben naiver Volksglauben, wie in den deutschen Märchen die alten Götter ebenfalls in jeder Gestalt erscheinen, die ihnen beliebt. Parallelen dazu bietet die Religionsgeschichte so reichlich, daß man sie nicht aufzuführen braucht. 12 S. 485 $_{5}$ Geschlechtsverkehr verunreinigt; das ist nicht nur orientalischer Glaube (vgl. Stade, Gesch. des Volkes Israel I 484). Darin hat die Askese eine ihrer Hauptwurzeln gehabt. — $_{6}$ Daß die Ehe Sorgen macht und darum von dem Reiche Gottes abzieht, war auch für Paulus ein Motiv, die Ehelosigkeit zu empfehlen 1. Kor. 7 $_{28}$ ff. — $_{7}$ ff. Entgegen dem Gedanken, daß die Leibesfrucht ein Geschenk Gottes ist (Ps. 127 $_{3}$) und dem aus diesem Grundsatz folgenden Kindersegen in Israel, sieht der Verf. in den Kindern nur einen Anlaß zur Habsucht. Da der Kinderreiche Brot nötig hat, nimmt er es von Witwen und Waisen, und wer die plagt, verfällt harten Strafen. Die Logik des Gedankens ist wohl nur dem deutlich gewesen, dem das tägliche Leben Beispiele gab und der sich diese Beispiele nach seinem Geschmack zurechtlegte. — $_{9}$ Der Gedanke, daß die Kinder zumeist später Spitzbuben werden, und daß es darum zweckmäßiger sei, keine zu haben, wird auch sonst ausgesponnen. Natürlich ist es dem Verf. damit vollkommen ernst. — $_{11}$ Krankheiten sind von Dämonen gewirkt. Da die Kinder bestimmte Krankheiten durchzumachen pflegen, so ist klar, daß sie von früher Jugend an den bösen Geistern anheimgegeben sind. — $_{17}$ Kinder des Lebens oder lebendige K. sind die zum Glauben bekehrten Menschen. In diesem Sinne redet Paulus von den durch ihn bekehrten als von seinen Kindern. 1. Kor. 4 $_{15}$. Gal. 4 $_{19}$ u. a. — $_{20}$ Das Bild von der Hochzeit ist wohl hervorgerufen durch das Gleichnis von den 10 Jungfrauen Mt. 25 $_{1}$ ff. und von der königl. Hochzeit Mt. 22 $_{1}$ ff. Unsterblichkeit und Lichtglanz sind die charakteristischen Merkmale der oberen Welt, zu der die Menschen den Zugang finden, wenn sie enthaltsam nur ihres Glaubens leben. 13 $_{27}$ Das Hochzeitsfest nimmt am zweiten Tage seinen Fortgang. Der König läßt zunächst dem neuvermählten Paare einen besetzten Tisch in die Brautkammer tragen und kommt dann selbst, nach ihm zu sehen. — $_{29}$ Die gute Sitte verlangt Verschleierung der Braut. Das Gegenteil gilt für schamlos. Vgl. 1. Mos. 24 $_{65}$. 14 $_{38}$ Der Spiegel, in dem sie sich in weltlicher Eitelkeit beschaut, um ihrem Manne zu gefallen, heißt ein Spiegel der Schande, da sie sich jetzt seiner schämt. Parallel steht das Werk der Scham, die Ausübung der ehelichen Pflichten. Verschleierung ist nur nötig, weil der Schleier nur die unkeuschen Gedanken verdecken soll. Da diese überwunden sind, darf sich die Braut unverschleiert zeigen. — $_{45}$ Die andere Ehe ist die geistige Ehe mit Christus, dem Seelenbräutigam. — S. 846 $_{1}$ Jesus ist der „Mann"

λαγνείας καὶ πικρίας l. nach S: μετάνοια καὶ πικρία. — S. 486 1 st. ἀνδρὶ ἀληθινῷ l. τῷ ἀληθινῷ ἀνδρί. 15 4 vom Verderben] S[1]: „von diesem Feuer, das in Ewigkeit bleibt“. — 19 er klagt mich nicht an] Bei S muß m. E. st. לא אשלם gelesen werden: לא אלם לי „er zürnt mir nicht“. Vgl. den ähnlichen Ausdruck in רב: אנא אמר סגיאא חובה דמטל עלוהי אנא דאמר במא לי אלם דלא הו. 16 Z. 28 verlangen mag] l. πᾶν ὅτι ἂν αἰτήσηταί με.

17 Die Ueberschrift] l. πρᾶξις β' Θωμᾶ ἀποστόλου. 19 S. 487 30

κατ' ἐξοχήν, der Idealmensch. Das Weib, das ihn gewonnen hat, bedarf keines menschlichen Mannes mehr. 15 8 ff. Der Grundgedanke des Gebetes ist: Dank für die Befreiung von der φθορά und für die Verleihung der ἀφθαρσία. 16 22 Zerreißen des Gewandes vorn an der Brustfalte ist allgemeines Zeichen der Trauer nicht nur im Orient. Außer den Bibelstellen wie 1. Mos. 37 29. 44 13 u. a. vgl. Herodot III 66. VIII 99. Lucian de luctu 12. Sueton Caesar 33 u. ö. — 24 Als Magier wird auch Paulus angesehen und verfolgt A. P. 11 ff. Hier wird der Apostel als Giftmischer bezeichnet, weil der König nicht anders denkt, als daß Thomas den beiden einen Zaubertrank eingegeben habe, durch den sie so vollständig umgewandelt worden sind. Von Liebestränken, mit denen arabische Hexen hausirten, spricht Josephus antiq. XVII 4, 1. Verwandtes bei anderen Völkern ist in dem reichhaltigen Artikel von Georgii ‚Magia‘ in Paulys Real-Encyklop. III 1377 ff. angeführt. — 36 Woher die vielen Brüder auf einmal kommen, ist nicht deutlich. Der Verf. fällt aus seiner Rolle.

17 48 Zimmermannshandwerk war in alter Zeit auch gleichbedeutend mit Architektenberuf. Da die Häuser, von den Palästen abgesehen, Fachwerkbauten waren, hatte freilich der Zimmermann das beste dazu zu tun. So nennt sich auch Thomas Zimmermann und Architekt. Daß in Israel die Zimmerleute auch gleichzeitig Tischler waren und daher in der Tat die aufgezählten Werkzeuge anfertigten, geht aus der Mischna hervor (Mischna, Baba kama IX 3). — S. 487 1 Bei den von Thomas genannten Wagen hat man natürlich an die ursprünglich aus Holz gefertigten Wagbalken zu denken, bei denen das Wort selbst noch Zeuge für das ursprünglich verwendete Material ist. Abbildungen altägypt. Wagen bei Riehm, Bibl. Handwörterb. II 1722. Baumeister, Denkmäler III 2078 — 3 Statt Säulen hat S Mausoleen. G hat wohl dasselbe gemeint. Einfache Denksteine zu errichten ist eine Arbeit des Steinmetzen, nicht des Zimmermanns. Gemeint sind natürlich die kunstvollen Grabmäler, wie sie bei Vornehmen üblich waren. 18 7 ff. Die Beschreibung ist durchaus sachgemäß. Zunächst nimmt der König mit dem angeblichen Baumeister eine Ortsbesichtigung vor. Auf dem Wege unterrichtet er ihn über seine Wünsche bezüglich der Ausführung und Anordnung des Baues. Nach der Besichtigung des Platzes liefert der Baumeister die Skizze eines Grundrisses. — 11 Der Platz ist geeignet, weil er baumreich ist, sodaß man zugleich Bauholz vorfindet und auch den üblichen Park nicht erst anzulegen braucht. Ferner ist Wasser genug vorhanden sowohl für den Bau als auch späterhin für den Bedarf. — 14 Die Monatsangaben stimmen nicht. Die eine griechische Recension setzt den Beginn des Baues in den Dius, wofür S thišri bietet. Die zweite Recension hat dafür den Hyperberetäus, was in einer Handschrift am Rand in Februar umgerechnet ist. Jene folgt der macedonischen Zeitrechnung nach der Dius = thišri II = November ist. Diese der ephesischen Rechnung. Dabei muß man freilich annehmen, daß der Glossenschreiber mit seiner Randbemerkung von einem späteren Abschreiber mißverstanden wurde, wodurch die beiden Randnoten vertauscht worden sind. Denn in der Monatsrechnung der Ephesier beginnt der Hyperberetäus am 24. August und der Xanthikus am 22. Februar. Vertauscht man die beiden Randnoten, so hat man dasselbe. Der Umstand ist nicht unwichtig, weil er uns einen Anhaltspunkt dafür gibt, wo wir die Redaktion dieser Recension zu suchen haben werden. Der Xanthikus ist von S mit dem Nisan identificirt worden. Der macedonische Xanthikus ist = syr. Nisan = röm. April. Der Bau sollte demnach in

zuteilte] S[1] fügt als Objekt hinzu: „den Reichtum des Königs", wie er auch c. 20 gibt: „schickte deinen Reichtum den Armen". — 21 Der König weiß] st. dessen S und einige griech. codd.: „Was des Königs ist, wird dem Könige gegeben werden" d. h. er erhält seinen Palast. 20 S. 488 1 Tilge ἵνα nach διδ. θεὸν νέον — 2 tut viele andere Wunder] S: „tat vieles", S[1]: „tut viele Zeichen und sagt, daß einer Gott ist, der Allmächtige, der durch seine Kraft und seine Weisheit alle Geschöpfe gemacht hat, der Vater des Herrn Jesus Christus, der in die Welt gekommen ist wegen des Lebens der Menschen, und wir glauben, daß er entweder ein Gott ist, der vom Himmel herabgestiegen, oder ein Apostel des neuen Gottes, den er predigt". 12 schüttelte] st. des unsichern מגר bei S bietet S[1] מניד

---

einem halben Jahre fertiggestellt werden, was freilich eine erstaunliche Leistung gewesen wäre. — 16 Der König hat mit seinem Einwurf nicht unrecht. Wie in der Regenzeit ein solcher Bau ausgeführt werden könnte, ist nicht abzusehen. Aber es soll ja eben alles recht wunderbar zugehen. — 20 ff. Die Orientirung des Baues nach den vier Himmelsrichtungen entspricht wohl ungefähr dem Brauch. Die Tür nach Osten, dem Licht entgegen, war ursprünglich Brauch auch bei den christlichen Kirchen, ehe man die umgekehrte Orientirung vorzog (Euseb. h. e. X 4, 38. Constit. apost. II 57, 3). Vielleicht hat man es bei den heidnischen Tempeln ebenso gehalten, wo der Raum keine Schranken zog. Aber auch beim Palaste des Sanherib liegt der Eingang ebenfalls ziemlich im Osten (vgl. d. Abbildung bei Riehm, Bibl. Handwörterb. II 1364). Daß die Fenster an die Wetterseite gelegt wurden, war praktisch, da die kleinen Lichtöffnungen leicht zu verschließen waren. Die Küche (ἀρτοποιεῖον) kommt nach Süden; warum ist nicht ganz klar. Der Brunnen nach Norden, damit er im Schatten liege und kühles Wasser liefern könne. Bei dem ganzen ist nicht an einen einzigen Bau, sondern an einen Komplex von Bauten zu denken, wie das im Altertum selbstverständlich war. 19 30 Almosen: εὐσεβείας, eigentlich Beweise der Frömmigkeit; der Ausdruck ist bezeichnend für die Anschauung, die ihm zu Grunde liegt. 20 48 ff. Die Tätigkeit des Thomas wird im wesentlichen nach Mt. 10 1. Lk. 9 1 f. beschrieben. Kennzeichen des rechten Apostels sind 1) Predigt, 2) Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, 3) Wundertaten. Diese Anschauung kehrt in allen Akten so regelmäßig wieder, daß man sie für typisch ansehen darf. — S. 488 4 Thomas nimmt kein Geld für seine Kuren entsprechend der Weisung Jesu Mt. 10 8. Vgl. auch 2. Kor. 11 7. — 7 ff. Die Schilderung von der Lebensweise des Thomas ist interessant. Seine Speise ist Brot und Salz. Das sind die primitivsten, die für den Menschen unumgänglichen Nahrungsmittel. Bei Brot und Salz schließt man den unverbrüchlichen Bund (4. Mos. 18 19. 2. Chron. 13 5), denn diese beiden, zum Opfer tauglich, fanden sich in jedem Haus und an jedem Ort und zu jeder Zeit vor. So ist auch heute bei den Beduinen derjenige ein Freund, der Brot und Salz in ihrem Zelt gegessen hat (Rosenmüller, Altes und Neues Morgenl. II 150 ff.). Darum ist Brot und Salz hier Bezeichnung dessen, was zum Leben unumgänglich erschien. Brot und Wasser ist die Speise des Elias in der Wüste 2. Kön. 19 6, dessen Person in vielen Stücken vorbildlich gewesen ist für die späteren Asketen. Alle Züge, die hier von Thomas erzählt werden: Fasten, Beten, Einfachheit der Speise und des Trankes, der Kleidung, Barmherzigkeitsübungen gegenüber den andern Menschen sind die Charakteristika auch des späteren Einsiedlertums, wie es uns in dem ägyptischen Antonius und vielen seiner Gleichgesinnten entgegentritt. Den buddhistischen bikshu braucht man dabei nicht als das Vorbild anzusehen. Solche Ideale sind im Orient überhaupt lebendig gewesen, wofür die Geschichte der Prophetie in Israel genügend Beispiele liefert. 21 17 Der König sieht die Antwort des Thomas natürlich als Hohn an und wird infolgedessen erst recht zornig. Für den Aufschub der Strafe ist ein doppeltes Motiv angegeben: 1) er will herausbringen, wohin das Geld gekommen ist, und 2) er will eine möglichst grausame Strafe ausdenken. — 26 ff. In der Erfinnung der Strafe beweist der Verf., als echter Orientale, eine

— 21 27 Gad] st. dieses Namens hat S[1] immer דו דענר „der Gestorbene“. — 32 f. Leben jenes Magiers] S[1] fügt hinzu: „der deinen Besitz zerstreut hat“. — 33 meine Seele] st. נרמ׳ l. bei S נרמי — 36 Haut abziehen] So wurde Mani, da er nicht widerrufen wollte, lebend geschunden, seine Haut ausgestopft und zum Schrecken für seine Anhänger vor den Toren der Stadt aufgehängt. 23 S. 489 16 verkaufest, worum ich bitte] S: „womit du keine (füge לא ein) Mühe gehabt hast.“ — 18 l. τῶν ὑπαρχόντων ὃ ἂν αἰτήσῃ. 24 Z. 30 l. τῶν οἰκητόρων αὐτοῦ εἶναι. — 43 Nach κληρωθῶ dürfte ἄξιος γενέσθαι zu tilgen sein. — st. ὀφθέντων l. nach S δειχθέντων.
25 Z. 44 l. χαρᾷ ληφθείς ... und S. 490 1 εὐσπλαγχνίαν καὶ φειδὼ ποιοῦμ· τῶν ἀνθρώπων. — 1 f. welcher .. Barmherzigkeit erweist] S: „der du gewollt und sie gemacht hast“. Soll wohl heißen: der du die Menschen durch einen Willensakt geschaffen hast. Vgl. c. 70 bei S von Jesus gesagt: „den du gewollt und gebildet hast“.

---

abscheuliche Phantasie. Aber es ist doch auch daran zu denken, daß solche Strafen, wie die Märtyrerakten ausweisen, wirklich vorgekommen sind. — 27 Gad: den Namen hat v. Gutschmid zurückgeführt auf einen als Neffen des Königs Hyndopherrēs durch eine Münzlegende bezugten Dad, das nach v. Gutschmid = persisch Gvad sein könnte. Doch ist die Münzlegende nicht sicher festgestellt. v. Sallet, D. Nachfolger Alexanders d. Gr. in Baktrien u. Indien, S. 169 liest statt βασιλευαοαδα vielmehr βασιλευαβαδα, sodaß die Identificirung fraglich bleibt. — 30 Gad behauptet, daß sein Tod durch die Unverschämtheit des Magiers verschuldet sei. Da dieser also gewissermaßen der Mörder Gads ists, findet dessen Seele in der Unterwelt keine Ruhe, bis die Schuld des Magiers durch seinen Tod gesühnt ist. So verlangt es das Gesetz der Blutrache. 22 41 Es ist orientalischer Glaube, daß die Seele der Abgeschiedenen zunächst von Engeln in Empfang genommen und einige Zeit umhergeleitet wird, ehe sie definitiv in den Himmel (oder die Unterwelt) kommt. Stellen hat Böklen, D. Verwandtschaft d. jüd.-christl. mit der persischen Eschatologie, S. 44 ff. gesammelt. Bei den Parsen findet sich der Gedanke in der späteren abstrakten Form, daß die Tugenden die Seele geleiten. Ursprünglich waren das natürlich auch Geister. — S. 489 3 ff. Eine Rückkehr der Seele zu dem Leibe dachten sich die Orientalen innerhalb dreier Tage als möglich. Nach Moëd Katon III, 5 schwebt nach rabbinischer Lehre die Seele drei Tage über dem Leib und erst wenn sie sieht, wie das Gesicht verfällt, verläßt sie ihn endgültig. Aehnliches findet sich bei den Parsen. Vgl. Böklen a. a. O. S. 27 ff. Das ist auch hier vorausgesetzt. 23 6 Es wird nicht gesagt, wann Gad wieder zu sich kam. Da die Bestattung gewöhnlich sehr bald vorgenommen wurde — wegen des Klimas konnte die Leiche nicht längere Zeit liegen bleiben —, so wird man wohl noch an denselben oder den darauffolgenden Tag zu denken haben. — 18 Die Hälfte des Reiches, wie Herodes Mc. 6 23. Auch das folgende, der Schwur des Königs, die noch gar nicht ausgesprochene Bitte erfüllen zu wollen, ist dieser Geschichte nachgebildet. 24 34 ff. Die Bekehrung des Königs geht wunderbar schnell vor sich. Kaum hatte eben der König den Magier dazu verdammt, bei lebendigem Leibe geschunden und verbrannt zu werden, so nennt er sich nun in den devotesten Ausdrücken einen Bittsteller, bezeugt sofort seinen Glauben und bittet um Vergebung der Sünden. Aber gerade diese Schnelligkeit der Bekehrung wird dem Geschmacke der Leser besonders zugesagt haben. Wo es so wunderbar zuging, wie hierbei, konnte der rasche Erfolg nicht ausbleiben. Vgl. übrigens Lk. 16 27 ff. — 41 Daß auch der Bruder des Königs sich bekehrt, ist nicht wunderbar. Ihm ist im Himmel von den Engeln so viel Herrlichkeit gezeigt worden, daß sein Wunsch, auch daran teilzunehmen, verständlich ist. 25 44 f. Das Gebet ist lehrreich für die Theologie des Bearbeiters, nicht aber für die des Verfassers. Dieser wird schwerlich Jesus als den „allein wahren Gott“ (μόνος θεὸς τῆς ἀληθείας) bezeichnet haben. Der Versuch, aus den Formeln dieses Gebetes etwa zu Grunde liegende ältere zu entwickeln, ist aussichtslos. Nur soviel wird man vermuten dürfen, daß der Adressat des Gebetes ursprünglich Gott war und nicht

— 14 f. Erlösung] Nach σωτηρίας αὐτῶν dürfte λάβωσι einzufügen sein.
26 Z. 21 f. Siegel des Wortes] Vgl. Hermas sim. IX 16 5 den ähnlichen Ausdruck „Siegel der Predigt" und ebenda unmittelbar vorher die Erklärung: „das Siegel ist das Wasser (die Taufe)". — 23 f. Seelen Ruhe haben] S: „während unsre Seelen zu Gott gewendet sind". S¹: „so lange wir leben". — 26 dieses Siegel zu nehmen und] Diese Worte fehlen aus Versehen bei S. — Zwischen der Bitte um das Siegel und der Siegelung läßt der Apostel bei S eine Woche verstreichen, während deren das Bad geschlossen wird, „daß niemand sich darin bade". 27 Z. 33 und siegelte sie] leitet nur den Bericht über die Siegelung ein. Verständlicher wäre: „stand auf, sie zu siegeln". — 36 sie hatten noch nicht die Versiegelung] S: „sie waren noch nicht getauft worden".

42 Komm, barmh. Mutter] fehlt bei S — 43 Gemeinschaft mit dem Männlichen] S: „Gemeinschaft des Segens". — 46 daß dir . . Ruhe

---

Jesus. — S. 490 6 Bad und Salbung gehören enge zusammen. Beide vereinigt stellen erst den Sühneritus der Taufe dar. — 7 Wölfe als die Feinde des Menschen entsprechend dem Bild von der Herde und der Weide, sind ein der Bibel geläufiges Bild; vgl. Mt. 10 16. Lk. 10 3. Joh. 10 12. Wer hier darunter verstanden ist, wird nicht weiter ausgeführt. Man hat aber, entsprechend dem Zusammenhange an die bösen Geister zu denken, die den Menschen zur Sünde verführen. — 8 Die ambrosische Quelle entspricht der „Quelle lebendigen Wassers" Joh. 4 14; vgl. Jer. 2 13. 17 13. Ps. 36 10. Spr. 14 27. u. a. Stellen. Daß die Quelle als „ambrosische" bezeichnet wird, entspricht dem Geschmack des griechischen Bearbeiters. — 10 Der Verf. fällt aus der Rolle, oder er hat ein liturgisches Stück gedankenlos benutzt. Die Erwartung, daß die zu Tausenden Gefahren wegen ihres Glaubens erleiden müssen, ja vielleicht gar dem Tode entgegengehen, konnte in der altchristlichen Taufliturgie wohl eine Stelle haben. Hier, wo es sich um den Fürsten und seinen Bruder handelt, ist der Passus sinnlos. 26 18 ff. Die Annahme einer enthaltsamen Lebensweise gilt dem Verf. als selbstverständliche Folge der Bekehrung. Fast scheint es aber, als ob hier eine Art von mönchischem Noviziat vorgebildet wäre, wie es bereits in den pachomianischen Klöstern der Aufnahme in den Verband vorausging. Da man aber nicht weiß, wie tief an solchen Stellen die Umbildung in den ursprünglichen Bestand eingegriffen hat, muß man im Urteil vorsichtig sein. — 21 Das Siegel gibt erst die wirkliche Weihe; ohne σφραγίς sind die Gläubigen für Gott nicht kenntlich. Zu dem Wort und der ihm zu Grunde liegenden Idee vgl. Anrich, D. antike Mysterienwesen S. 120 ff. — 24 Die Schafe wurden im Altertum, wie noch heute, stigmatisirt. Früher wohl durch eingebrannte Zeichen, jetzt durch solche, die mit Farbe aufgetragen werden. Vgl. Anrich a. a. O. S. 121. — 26 Ohne die σφραγίς darf niemand am Abendmahl teilnehmen, durch das der Christ erst τέλειος wird. — 30 f. Es ist nur die Rede von einem Oelzeichen. Die zweite griechische Recension erwähnt ebenso wie der Syrer ausdrücklich die Taufe. Da sie unten c. 121. 131. 157 ausdrücklich genannt wird, ist sie wohl auch hier vorauszusetzen, nicht auf einen abweichenden Brauch ohne Taufe zu schließen. — 31 Die σφραγίς besteht in Oelzeichen, die in Kreuzesform an verschiedenen Teilen des Körpers angebracht werden. Vgl. oben die Anm. zu S. 482 15. — 32 Kerzen gehören unumgänglich zur Feier. Vgl. dazu Höfling, Das Sakrament der Taufe u. d. übrigen Akte der Initation I 543. Das stammt aus den Mysterienbräuchen vgl. Anrich, Antik. Mysterienwesen S. 214 ff. Noch jetzt ist das Anzünden von Lichtern bei der Taufe und der katholische Brauch, daß die Kinder bei der Konfirmation Kerzen tragen, der letzte Rest dieser altkirchlichen Sitte. 27 33 Wer das Siegel hat, wird dadurch visionär. So macht auch die Bluttaufe die Märtyrer zu Visionären.

39 ff. Das Weihegebet ist sehr wertvoll, weil es einen deutlichen Schluß auf den Charakter der Weihe ermöglicht. Hier tauchen nun sofort gnostische Termini

werde] S: „die du geruht hast". — S. 491 1 Alter der fünf Gl.] S: „Bote der Versöhnung". Mack e a. a. O. sucht zwischen πρεσβύτερος unter Betonung der komparativen Bedeutung dieses Wortes (älter als die 5 Glieder) und „Bote" von S zu vermitteln: „Der du den 5 Gliedern vorhergehst, also Gesandter derselben bist". —

---

in Menge auf. 1) Der Name Jesu ist das Schutzmittel gegen böse Geister. Wer Jesu Namen kennt, vermag ihn zu Schutz und Angriff herbeizurufen. Vgl. die Ausführungen von A. Dieterich, e. Mithrasliturgie S. 110 ff. 2) Die Kraft des Höchsten ist wohl die Fähigkeit, in das Pleroma einzugehen. 3) Das höchste χάρισμα ist nicht sicher zu erklären. Vielleicht ist die Vollkommenheit darunter gemeint. 4) Die barmherzige Mutter ist die רוחא דקודשא, der hl. Geist im Sinne der Gnostiker, das weibliche Komplement zu dem männlich gedachten höchsten Gott. 5) Die Gemeinschaft mit dem ἄρρην, wohl dem höchsten Gotte. 6) Die die Mysterien offenbarende wird wohl mit der „Mutter" identisch sein. Dann ist freilich anzunehmen, daß die einzelnen Glieder in Verwirrung geraten sind. 7) Wer unter der „Mutter der sieben Wohnungen" zu verstehen ist, darf man kaum sicher zu entscheiden wagen. Die sieben Wohnungen sind ohne Zweifel die aus dem ophitischen System und sonst bekannten sieben Aeonen, Himmel oder Sphären, durch die die Seele der Abgeschiedenen hindurchwandern muß. Dann darf man vielleicht vermuten, daß als Mutter der sieben Aeonen die Sophia anzusehen ist, die in dem ophitischen System den Himmel und die untere Welt bildet. 8) Der „Alte der fünf Glieder" weist uns an das basilidianische System, dessen Aeonen ähnliche Personifikationen sind. Clemens Alex. strom. IV 25, 164 nennt freilich eine Heptas, die philosoph. V 12 f. eine dreifache Syzygie und Irenäus I 29, 1 wiederum eine vierfache der Barbelioten. Ich stelle sie zusammen, Acta voran, dann die andern in der angegebenen Reihenfolge

νοῦς	νοῦς	νοῦς	ἔννοια
ἔννοια	λόγος	ἔννοια	λόγος
φρόνησις	φρόνησις	φωνή	ἀφθαρσία
ἐνθύμησις	σοφία	ὄνομα	χριστός
λογισμιός	δύναμις	λογισμός	ζωὴ αἰώνιος
	δικαιοσύνη	ἐνθύμησις	θέλημα
	εἰρήνη		πρόγνωσις
			νοῦς

Aus dieser Tabelle ergibt sich, wie verschiedenartig im einzelnen die Syzygien geordnet wurden, wenn man einmal begann, solche Abstrakta als Personifikationen einzuführen. Dann aber würde man in dem „Alten" wohl den Demiurgen zu sehen haben, wenn nicht der Belus priscus, der Herrscher der Vorzeit noch hindurchschimmert (Servius zu Vergil Aen. I 642. Cicero de finib. IV 20. Ovid metamorph. IV 213). 9) Der heilige Geist ist am Schlusse etwas unvermittelt eingefügt, offenbar von der Bearbeitung, die sonderbarer Weise die vorstehende liturgische Formel, deren Sinn man wohl nicht mehr verstand, schließlich auf die trinitarische Formel ausmünden lassen wollte. — Betrachtet man das Gebet im ganzen, so gruppirt sich der Inhalt noch deutlich in dieser Weise: a) 1—3 Anrufung des höchsten Gottes, des Lichtgottes, der als Zaubername und Lebenskraft auf den Einzuweihenden herabgerufen wurde. Dann aber ist deutlich, daß die Worte τοῦ Χριστοῦ eine Interpolation darstellen und zu streichen sind. Sie verdanken dem Bearbeiter ihr Dasein. b) 4—6 Anrufung der „Mutter", des hl. Geistes (im gnostischen Sinne). c) 7 Anrufung der Sophia. d) 8 Anrufung des „Alten". Der erste Teil enthält drei, der zweite ebensoviel Epiklesen, dann zum Schluß je eine Epiklese, sodaß im ganzen die Achtzahl, die im basilidianischen System eine solche Rolle spielt, herauskommt. In dieser Form darf man das Gebet wohl als ein ziemlich rein erhaltenes Stück gnostischer Liturgik ansehen, womit freilich noch nicht gesagt ist, daß wir ein sicheres Verständnis der Formel besitzen.

Des Vollzugs der Taufe geschieht keine ausdrückliche Erwähnung, doch ist diese nach c. 121. 132—33. 157—58 als geschehen vorauszusetzen. S hat den letzten Satz des Gebetes gar nicht, sondern fährt nach „Herz" fort: „Und er taufte sie im Namen . ." Wie aus der Mehrzahl der beschriebenen Fälle hervorgeht, gehörte zur Siegelung außer der Oelsalbung als ihre Ergänzung die Taufe. — Mack e hat den Versuch gemacht, in den beiden Weihegebeten beim Syrer ursprüngliche Metrik nachzuweisen, ist sich aber bewußt, daß sich gegen seine Vermutungen viel einwenden läßt.

9 Und er ging hinaus] Hiernach ist bei S נפק st. נפקו zu lesen.

28 25 ἡ ἀποδιδοῦσα] l. μὴ ἀποδ. . . αἰσχυνθῇ, — 26 Völlerei] Statt deren hat S „Dienst der Dämonen", doch redet er in der weiteren Ausführung ebenfalls von der Völlerei. — 27 l. τ. μεριμνῶσαν, μὴ ἄρα ἐνδεὴς γένηται καὶ ἐπὶ τῶν πόρρωθεν αὐτῆς ὄντων ἐκταθεῖσαν — 37 l. μέλλων παρ' αὐτῷ κρίνεσθαι. — 38 f. als wenn er nicht gehört hätte] Vgl. noch 2. Clemensbr. 17, 5: „Wehe uns, daß du es bist, und wir wußten es nicht und glaubten nicht". — 41 Dieses erwerbt] S nur: „erwerbt", S[1]: „erwerbt Leben". 29 Z. 45 Nach dem Zusammenhange muß χρεώστης hier = Gläubiger genommen werden, obwohl es c. 146 sicher = Schuldner ist. Vgl. Suidas, der χρεώστης durch δανειστής erklärt. Der Körper ist als Gläubiger gedacht, dem der Mensch in der Gestalt der täglichen Nahrung eine Schuld abzahlt. — S. 492 3 f. Brot . . . Salz] So auch S[1]. Dagegen hat S nur Brot und Oliven. — 4 f. beharrte in seinem Fasten] S: „er selbst aß". — 13 etwas ausführen] l. bei S: מרם צבא דנסטור st. מרם דצבא.

30 Z. 31 st. μιάσμασιν l. σώμασιν. — 35 Die Lesart προσβάλῃ ist wohl nicht richtig. — st. ἄλλο εἶδος l. ἄλλῳ εἴδει, wie gleich nachher φωνῇ μεγάλῃ steht. — 41 komm in dieser Stunde] S fährt fort: „wegen des Staubes, den deine heiligen Hände gebildet haben; blicke vom Himmel..." 31 37 st. μέγας war viell. μέλας (S) ursprünglich. — 48 st. δι' ἐμοῦ ist vielleicht δι' ἐμοῦ τόπου zu lesen. — S. 493 2 Zwillingsbruder] st. תהומא l. תאמא bei S. S[1] hat dafür: „Apostel des Messias". 32

S. 491 7 Fackeltragende Figuren sind bei den Mysteriendarstellungen häufig abgebildet worden, vgl. Anrich, Antikes Mysterienwesen S. 215. — 13 Auf die Initiation folgt das Gemeinschaftsmahl, durchaus der sakralen Anschauung entsprechend. Vgl. Dieterich, e. Mithrasliturgie, S. 100 ff. 28 16 ff. Die drei Hauptgedanken der Rede: Warnung vor Hurerei d. h. Geschlechtsverkehr überhaupt, vor Habgier und vor dem Bauchdienst, d. h. der nichtasketischen Lebensweise, zieht sich durch diese, wie die anderen alten Akten hindurch. Das ist nicht gnostisch, sondern kirchlich. 29 S. 492 6 Das Motiv, die Weisung zum weiteren Tun des Apostels durch eine Christusvision erteilen zu lassen, stammt aus dem Leben des Paulus, der sich auf seine ἀποκαλύψεις in diesem selben Sinne berufen hat. Gal. 2 2. AG. 16 9. — 18 Ob die Formel einer gnostischen Liturgie entnommen ist, was nicht unwahrscheinlich ist, oder vom Verf. frei erfunden, läßt sich nicht bestimmt sagen.

30 28 Als eine Versuchung faßt Thomas das Begegnis, weil an einem Ort, wo Tote liegen, auch die Dämonen hausen. Wie das folgende ausweist, sieht Thomas in dem, was geschehen ist, eine Tat des Teufels. Daher er denn die dämonische Versuchung sofort bekämpft. 31 37 Vom Drachen hat das Altertum viel gefabelt und dunkle naturgeschichtliche Kunde mit viel freier Phantasie gemischt. Vgl. was Bochart Hierozoicon III 222 sqq. darüber gesammelt hat. In der Apokalypse ist der Drache schreckhafte Verkleidung des Teufels (12. 13) und so hat ihn sich die Kunst im Mittelalter vorgestellt. Babylonisches teilt Zimmern bei Schrader, Keilinschr. u. A.T.[3], S. 502 ff. mit. Vgl. auch Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 29 ff. — 42 ff. Die Erzählung hat den Zweck, eine Illustration zu der c. 28 ausgesprochenen Warnung vor Hurerei zu liefern, daher denn der Teufel selbst die unsaubere Geschichte erzählen muß. Bei der Rede des Teufels ist die Devotion vor dem Abgesandten Christi bezeichnend. Sogar zum Wächter über die Heiligkeit des

Z. 9 **die vier stehenden Brüder**], sonst nicht bekannt, werden von S nicht erwähnt. Dagegen hat er: „ich bin der Sohn dessen, der Gott ähnlich ist für die (in den Augen derer), die ihm gehorchen". — 10 **Thron**] Nach ϑρόνου dürfte zu lesen sein: καὶ ἐν τῇ ὑπ' οὐρανὸν κτίσει δυναστεύοντος. — 11 **Weltkugel**] Unter der die Weltkugel umgürtenden, das Meer rings umgebenden, kreisförmig in sich zurückkehrenden **Schlange** versteht **Lipsius** I 297. 321 den hylischen Geist Ophiomorphos, die böse Weltseele, die dem Menschengeschlecht allzeit feindlich gesinnt ist. „Diese Schlange umgürtet nach bekannter gnostischer (ophitischer) Anschauung die untere Welt samt dem sie umgebenden Ocean." — 14 **außerhalb des Oceans**] S: „der außerhalb des Oceans ist und dessen Mund versiegelt ist (S¹: dessen Mund geöffnet ist)". Das Folgende: „dessen Schwanz . . ." fehlt bei S S¹ — 15 **Zaun**] Der φραγμός ist nach **Lipsius** I 324 der φραγμὸς κακίας der Ophiten, die Scheidewand, welche das Herrschaftsgebiet des Drachen oder der bösen Weltseele von den Reichen der 7 (psychischen) Archonten, des Jaldabaoth und seiner Genossen trennt. Eine andere, und zwar feurige Scheidewand (vgl. c. 124 „Durchgang durchs Feuer") trennte das obere Lichtreich von dem Reiche der Mitte. Oberhalb des φραγμὸς κακίας und unterhalb jener feurigen Scheidewand sei das Paradies zu suchen. — 19 f. **die Engel** (S: die Gerechten) **gebunden**] So auch S¹ (אסרת) Dagegen S: peccare feci (אסרחת). — 20 **der von Osten kommen soll**] **Lipsius** I 324 A.: „Diese Worte beziehen sich auf den Antichrist, der auf Grund des Gerüchts von dem wiederkehrenden Nero (Sueton Nero 57) von Osten her d. h. aus dem Partherreiche kommen sollte". 33 33 λοιπόν ist wohl = τὸ λοιπόν gefaßt; oder man lese mit P τοῦ λοιποῦ. — S. 494 3 st. βάλετε l. ἀγάγετε ἐργάτας — Der Anfang des c. lautet bei S: „Als die Schlange dies sagte, weil Judas den Herrn gebeten hatte, daß ihr Rede gegeben würde, damit sie gezwungen würde, über ihr Wesen auszusagen, und als sie, während die Menge alles hörte, geendet hatte, und Furcht mit Glauben in allen dort Anwesenden wohnte, da sie diese Wunder sahen und hörten, riefen alle mit **einer** Stimme in gleicher Weise: Einer ist (Gott), der Gott dieses Mannes, der uns über seinen Gott belehrt und durch sein Wort dieser furchtbaren Bestie befohlen hat, Mitteilung über ihr Wesen zu machen. Und sie baten ihn, daß er, wie er ihr durch sein Wort befohlen hatte, wie ein Mensch zu reden, sie auch durch sein Wort töten solle. Da winkte ihnen Judas mit der Hand, erhob seine Stimme . ." — 24 **Denn dein Ende**] S bietet mehreres Unverständliche durch folgende Lesart: נומרך דין דמטא. לא הוא דתאמר Hier hilft wohl S¹: נומרך דין מטא „dein Ende aber ist gekommen". Doch hat auch er לא הוא, statt dessen man nach dem Griechischen erwarten sollte לא תמרח דתאמר unter Wegfall des letzten Gedankens („und hast nicht gefürchtet, daß dein Ende gekommen ist"). — 29 **von ihm zu nehmen**] S fährt fort: „weil mein Gott mich gesandt hat, dich zu töten und ihn (den Jüngling) lebend vor diese Menge zu stellen, damit sie an ihn glauben, daß **er** der wahre Gott ist, und kein anderer ist". 34 S. 494 13 st. ὡς παρέστηκά σοι dürfte zu lesen sein: ὡς παρειστήκει σοι. — 24 st. ἀπραγία würde nach S ἀναίδεια zu erwarten sein. — An Stelle der ersten 5 Zeilen dieses Kap. hat S das Folgende:

Sonntags wirft er sich auf, wenn die Schlußworte nicht Zusatz sind. 32 S. 493 8 ff. Die Rede des Teufels ist dunkel. Daß der Demiurg gemeint ist, wird wohl sicher sein; aber im einzelnen bleibt das meiste unsicher. — 9 Die vier Brüder sind die vier Elemente oder auch die vier Himmelsrichtungen; in beiden Fällen ließe sich dem ἑστῶτας ein Sinn abgewinnen. Der Demiurg sitzt auf einem Throne unter dem Himmel; denn er beherrscht die gesamte untergöttliche Welt. — 11 Die Kugel, die er umgegürtet hat, ist das Himmelsgewölbe; der Ocean ist vorgestellt nach geläufiger Vorstellung als eine um die Erdscheibe gelagerte Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Vgl. ‚Okeanos' in Roschers Lexikon der Mythologie. — 20 f. Der aus dem Osten Kommende ist der Antichrist. 33 36 Der Apostel benützt die Zauberkraft des Namens Jesu. — S. 494 9 Die Stelle, wo der Drache verschlungen wurde, soll eine Fremdenherberge werden. An den Ort des Hasses

„Der Jüngling aber pries Gott, durch dessen Gnade er durch den Apostel Thomas lebte, wurde von allen seinen früheren Werken befreit und bat den Apostel, ihn durch Gebet beim Herrn zu unterstützen, indem er von seinem eigenen Gewissen angeklagt wurde. Und er sprach: Dir sei Preis, barmherziger, großer und gepriesener Gott, Schöpfer und Gründer aller Geschöpfe, der du Grenze und Maß gesetzt hast allen deinen Geschöpfen, die du geschaffen hast, und ihnen Veränderungen (Wechsel) gesetzt hast, die ihre Naturen unterstützen. Du bist es, der du durch die Kunst deiner Hände den Menschen gemacht hast, wie deine Gottheit es wollte, daß er über alles Macht habe. Und du hast ihm ein anderes Geschöpf geschaffen, daß er mit ihm kämpfte in der Freiheit, die du ihm gegeben hast. Und der Mensch vergaß die Natur des Freien und wurde seinem Genossen untertan. Und er wurde ihm feind, weil er fand, daß er seine Freiheit vergessen hatte. Und der Feind freute sich, daß er einen Zugang zu seinem Genossen gefunden hatte, und er meinte, daß er Herr über alle Knechte sein würde. Aber du, Barmherziger, hast in deinem großen Erbarmen deine Gnade über uns ausgebreitet und hast über das Geschlecht unserer Menschheit durch deinen gepriesenen Sohn dein Wort gesandt, den Ordner aller Geschöpfe. Und in seiner Freiheit, die du ihm gegeben hast, und mit Unterstützung deiner Gnade kam er und fand uns bei den Werken, die unsre Menschheit vom ersten Tage an getan hat. Und du rechnetest uns unsere Sünden nicht an, sondern machtest uns durch deine Gnade lebendig. Und du hast mir meine Schlaffheit gezeigt und deine himmlische Liebe in mich gepflanzt. Und hast meinen Mund, der geschlossen war, geöffnet, daß ich von meinem Unterjocher redete und von deiner überfließenden Gnade, — der du mir nicht wegen dessen zürnst, was ich über dich sage — ich rede ja aus großer Liebe zu dir. Und Judas streckte seine Hand zu ihm aus, richtete ihn auf, umarmte ihn und sprach zu ihm: Die Gnade des Herrn sei mit dir und mit allen, die an ihn glauben! Da sprach der Jüngling: Preis sei dir, Gott, der sein Erbarmen nicht von mir Verlorenem zurückgehalten, sondern mir gezeigt hat, meine Seele (oder: mich selbst) zu suchen. Und über dich hat er mir eröffnet, daß du sein Apostel bist. Und er sprach zu dir: Vieles habe ich . ." Auch im unmittelbar Folgenden bietet S mehr: „Du nun erwecke diesen Jüngling, der von seinem Feinde geschlagen wurde, weil du zu jeder Zeit deinen Herrn siehst. Ja, mein Herr, Apostel Gottes, du hast wohl daran getan, daß du hierher gekommen bist und viele zu ihm gezogen hast. Und auch er läßt dich nicht im Stich. Ich aber wurde frei von Sorge und Leiden wegen seiner Gnade, die er durch dich mir erzeigt hat. Und seine Gabe wurde reichlich über meine Schwachheit ausgegossen, und ich ward von den bösen Gedanken und Taten des Verderbens befreit. Ich ward von dem befreit, der mich überredet und angetrieben hat, die Dinge zu tun, in denen du mich gefunden hast. Ich verging mich (l. nach S[1]: אסכלת בהו) gegen den, der mir das Entgegengesetzte davon sagte, und ich zerstörte den, der durch die Finsternis, seine Verwandte, mich durch seine eigenen Taten sündigen machte. Und ich fand das Licht, den Herrn des Tages, das noch nicht von mir gesehen worden war, und ich sah es. Und ich zerstörte den, der alle verfinsterte und verdunkelte, die ihm anhangen und ihm gehorchen, daß sie nicht erkennen, was sie tun, und sich ihrer Taten schämen und von ihnen ablassen, und sein Werk aufhöre. Ich fand aber den, dessen Werk das ist, daß die, so seinen Willen tun, niemals zu bereuen brauchen. Ich bin von dem befreit, den die Lüge aufrecht erhält, vor dem ein Schleier geht und hinter dem die Schande kommt, kühn in Unverschämtheit. Ich habe aber den Enthüller des Bösen gefunden, den Herrn des Friedens und den Befestiger der Wahrheit, der den Feind an denen vorübergehen macht, die reuig zu ihm zurückkehren, der ihre Leiden heilt und den herabstürzt, der sie verwirrt. Aber ich bitte dich, Apostel Gottes, pflanze in mich dein Wort des Lebens, daß ich wieder vollkommen die liebliche Stimme dessen höre, der mich dir übergeben und zu dir gesprochen hat: Dieser ge-

soll eine Stätte der Barmherzigkeit treten. In den Sühnekapellen und Marterln

hört zu denen, die durch dich leben, und soll von jetzt an mit dir sein". 35
S. 495 8 st. διαλάθῃς l. διαλάθῃ σε. 36 13 l. τοῦτο ὁρώμενόν τί ἐστιν. — 14 f. wir legen ihm einen Namen bei] Dem Verf. schwebt wohl der Gedanke vor, dem in der Aristides-Apologie (vgl. meine Uebersetzung TU IX 1 b S. 2) Ausdruck gegeben ist: „Alles, was einen Namen hat, gehört zur Kreatur und ist damit als ein Ding dieser Welt erwiesen". — 14 st. ὅς ἐστιν] l. οὗτος ἐστιν... — 19 Hinter πολυτελῆ lese ich: λέγομεν ἃ ἔστιν und tilge später λέγων ἃ ἔστιν — 21 st. βαρηθῆναι l. βαρηθῶμεν. — 25 l. τοῦ ἄνω κόσμου. — 26 Wächter] Vgl. Dan. 4 10. 19. 20. Henoch c. 12. In letzterem werden die Engel auch häufig „Heilige" genannt. Vgl. Dillmann, das Buch Henoch Anm. zu c. 12. — 26 ambrosische Speise] Nach S[1] ist bei S zu lesen: „über die Speise, von der nichts verloren geht (excernitur), welche vom Baum des Lebens ist, und über den Trank des Lebens". — 37 l. ἀποστραφῆναι αὐτοῦ. 37 Z. 41 Ratsversammlung] Vgl. Ignatius an d. Trall. 3, wo die Presbyter „Ratsversammlung Gottes" genannt werden. — S. 496 3 l. κτήσεως τῆς ἐκ τῆς γῆς οὔσης καὶ παλ. — 11 f. überströmende Quelle] S: „Quelle lebendigen Wassers". — 12 gefülltes Haus] st. σηκός l. οἶκος. S: „gefüllter Korb".

39 Bei S lautet der Anfang des Kap. so: „Als der Apostel an seinem Orte auf der Straße stand und mit jenen Volksmengen über das Reich Gottes und über ihre Bekehrung und Rückkehr zum Herrn redete, kam ein Eselsfüllen und stand vor ihm. Und Judas sprach: Nicht ohne Lenkung Gottes ist dieses Füllen hierher gekommen. Aber ich sage dir, Füllen, daß dir durch die Gnade des Herrn vor diesen Volksmengen, welche hier stehen, Sprache gegeben werde, und sprich, was du willst, damit sie an den wahrhaftigen Gott glauben, den wir predigen. Und jenes Füllen — sein Mund ward geöffnet, und es redete durch die Kraft des Herrn wie ein Mensch und sprach zu ihm .." — 40 Sohn] st. νοερέ l. nach S υἱέ — S. 497 5 Mutter aller Geschöpfe] heißt der heilige Geist (— im Syrischen Femininum —) wohl, insofern er bei der Schöpfung brütend über den Wassern schwebte (1. Mos. 1 2) S gibt: „den heiligen Geist, der über allen Geschöpfen schwebt". H a. a. O. S. 283 sagt, daß sich die Vorstellung vom hl. Geist als einer Mutter leicht entwickelt habe aus der Zeugung Jesu im Leibe der Maria. 40 8 l. ὡς ἔκπληκτος γεγονώς — 9 τίς εἶ st. τίνος εἶ nach S — 10 ἅτινα καὶ .., 15 καὶ ἵνα λάβωσιν οὗτοι πίστιν. — 16 ἐξυπηρετήσομαι, καὶ ὅταν σοι μὴ διακονήσω nach S[1] — st. ἐπορχούμενος l. ἐποχουμένου. — 10 f. was auch den Meisten verborgen] So auch S[1] (vor vielen verb.) dagegen S: „Großtaten, welche für die Menge zu groß waren", nämlich, um sie begreifen zu können. — 17 wenn ich dir nicht diene] Die Negation fehlt, wie im Griechischen, auch bei S, ist aber vorhanden bei S[1]. — 18 Der, welcher dir] S: „Ich vertraue zu Gott, der .." l. מהימן אנא באלהא. — 27 wo du warst] l. nach S[1] איכא st. איכנא bei S. 41 31 l. πάντως οὐ συμφέρει. —

43 S. 498 10 l. ἀπήντησέ μοι ἄνθρωπός τις ὡς .. — 22 Tilge εἰς vor ὑποψίαν. — 32 l. ἵνα γένωμαι — φύσις wohl = „Sippe", wie c. 48. — st. τοῖς συγγενέσι wäre nach S τοῖς μετανοοῦσι zu übersetzen. 44 Z. 36 sein Wesen kann aber] S:

---

haben wir noch den Nachklang dieser Vorstellung. 36 S. 495 8 ff. Die Rede des Apostels ist fast vollständig aus biblischen Reminiscenzen zusammengewoben. Der Tenor ist aber wieder dasselbe Lied, wie früher: Die Enthaltsamkeit.

39 S. 496 28 ff. Zu den wunderbaren Taten an Menschen kommen wunderbare Taten mit Tieren. Das ist ein Gesetz der Legende, das sich auch durch das Mittelalter hindurch verfolgen läßt (vgl. Franz v. Assisi u. a. Heilige). — 30 ff. Die Rede des Esels, für den Bileams Eselin (4. Mos. 22 21 ff.) das Vorbild abgegeben hat, ist eine Ausspinnung des Wortes von der seufzenden Kreatur Röm. 8 20—22.

42 S. 497 43 Die Dämonen kennen Jesus und reden ihn sofort richtig an Mt. 8 29. Mt. 3 11. 5 7. Lk. 4 41. Ebenso kennen sie dementsprechend seine Jünger AG. 16 17. So redet den Thomas auch sofort die Dämonische als „Apostel des neuen Gottes" an. 43 S. 498 31 Daß bei dem Geschlechtsverkehr der Men-

„Deine schwarze Farbe ändert sich nicht, weil sie dein Wesen ist“. — 39 über den Betrug] S: „o Irrtum, der, während er sich auf sein Haupt zurückkrümmt, sich mit Unverschämtheit erhebt und kühn gegen die ist, die besser sind als er!“ — 40 dieser verwandt ist] S fährt fort: „Doch wie lange soll ich dies sagen? Zeige dich sofort, Feind der Knechte des Messias, damit diese Volksmengen sehen, daß wir sie zum wahrhaftigen Gott rufen. Als der Apostel dies gesagt hatte, kam der Feind . . .“ — 40 l. καὶ τούτου συγγενοῦς ὑπαρχούσης. 45 Z. 45 Berater] S: „Teilnehmer an den heiligen Geheimnissen Gottes (S[1]: des Sohnes Gottes).“ — S. 499 5 Weshalb stellst du dich] S: „Weshalb gleichst du deinem Herrn Gott, der seine Majestät verbarg und in einem Körper erschien? Und wir glaubten von ihm, daß er sterblich sei . .“ — 11 ein mit Fleisch umkleideter Mann ἀνὴρ σαρκοφόρος] Lipsius I 324 f. erkennt hierin Doketismus. „Die Täuschung des Teufels ist dadurch herbeigeführt, daß Christus die μορφή eines ἀνὴρ σαρκοφόρος annimmt, obwohl er in Wahrheit kein ἀνὴρ σαρκοφόρος ist. Christus ist also in einem Scheinleib erschienen, den die finstern Mächte irrtümlich für einen Fleischesleib hielten, über welchen sie Gewalt besäßen.“ 46 S. 499 17 l. πρὸ πολλοῦ χρόνου. — 23 Bleibe in Frieden] S: „Bleibe ohne Frieden“. — 27 wenn er aber . .] l. bei S: משנא דין הו. Ebenso kurz vorher אבותכי st. אבותי 47 34 τὴν φύσιν αὐτοῦ] αὐτοῦ dürfte zu tilgen sein. — 39 drei Worte] S nur: „Worte“. — 42 l. ὥσπερ πένης. — st. σῴζων erwartet man πλουτίζων. — 44 l. nach S: ἀπὸ τοῦ τῆς ὁδοιπ. καμάτου. — 40 Mensch] l. bei S בר אנשא (Nöldeke). Doch hat auch S[1] אנשא — 41 die Toten lebendig] l. bei S: מחינא דמיתא ומאסינא דכריהא: — 44 alle sättigst] S: „viele Tausende“, S[1]; „viele Mengen“. 48 S. 500 7 l. πρόφασις ζωῆς πάσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ γενεᾷ — 11 (hier) stehen] Oder ἑστῶτες ist ohne Ergänzung von „hier“ bildlich zu nehmen = die fest in der Lehre, im Glauben Stehenden. — 13 Tilge σοῦ nach καταφύγιον. — 2 rechte Hand des Lichts] S: „Jesus, rechte Hand des Vaters, die den Bösen zur untersten Grenze hinabgestürzt hat, und der sein Eigentum an einen gesegneten Versammlungsort versammelt; Jesus, König über alles und der alles unterwirft; Jesus, der du im Vater bist, und der Vater in dir; und ihr seid einer in Macht, Willen, Herrlichkeit und Wesen, und um unsertwillen bist du mit Namen genannt worden und bist der Sohn und hast einen Körper angezogen; Jesus, der du ein Nasiräer geworden bist, und deine Güte lenkt alles wie Gott; Sohn des höchsten Gottes, der du ein verachteter . . .“

49 Z. 21 f. zu mir wende] Hiernach fährt S fort: „Und er ging zu einem Flusse, der jenem Orte nahe war, und taufte sie im Namen . .“ — 30 deinen heiligen Namen] S fährt fort: „der durch die Propheten gepredigt worden ist, wie deine Gottheit gewollt hat, und wirst durch deine Apostel in aller Welt nach deiner Gnade verkündigt und bist durch deine Barmherzigkeit den Gerechten geoffenbart“ . . — 31 Gemeinschaft] S fährt fort: „zur Hilfe und zum Leben und zur Bekehrung deiner Knechte zu dir, daß sie unter dein liebliches Joch und deine siegreiche Kraft treten, und es ihnen zur Gesundheit ihrer Seelen und zum Leben ihrer Körper in deiner lebendigen Welt gereiche“.

---

schen böse Dämonen ihr Wesen treiben, ist weitverbreiteter Aberglaube, daher denn das erste Beilager mit allen möglichen Schutzmaßregeln davor gesichert wird, daß die unzüchtigen Geister kein Unheil anrichten können. Vgl. auch den Asmodi in Tobit 3 8. 17. 6 13 f. 8 1 ff. und die unzüchtigen Göttersöhne 1. Mos. 6 1 ff.
45 45 ff. Die Rede des Dämons ist Mc. 5 7 nachgebildet. 46 S. 499 16 Der Dämon fürchtet den Namen Jesu, weil der stärker ist als seine eigene Kraft; s. o. Anm. zu S. 493 36. 47 S. 500 2 ff. Das Gebet an Jesus ist offenbar stark überarbeitet und bietet nur wenig Anklänge an die besonderen Anschauungen der Gnostiker. So wenn er als „Rechte des Lichtes“ bezeichnet wird. Das Ganze ist durchaus den Anschauungen der späteren Zeit konform, wenn man auch nicht erwarten darf, die dogmatischen Formeln dieser Zeit hier zu finden. 49 23 Die Versiegelung mit der trinitarischen Formel ist ebenfalls spät. — 29 Versiegelung und Eucharistie sind auch hier verbunden.

50 34 st. κοινωνία ist vielleicht κοινωνός „Genossin“ zu lesen. — Abweichungen bei S sind: Z. 34 fehlt; 36 heißt es: „des Auserwählten unter den Propheten“; 37: „komm, die du durch deine Apostel die Kämpfe unsers siegreichen Kämpfers verkündigst“; 44 ff. fehlen; 46 f.: „komm, die du in deiner Verborgenheit Leben gibst und durch deine Taten offenbar bist“; nach S. 501 Z. 3 folgt: „komm, Kraft des Vaters und Weisheit des Sohnes, die ihr in allem einer seid“; 4—7: „nimm mit uns teil an dieser Eucharistie, die wir veranstalten, und an diesem Opfer, das wir darbringen, und an dieser Gedächtnisfeier, die wir halten“.

Im Schlußsatz des Kap. heißt es statt *ewigen Vergehungen*: „zur ewigen Auferstehung (bei S¹ zum ewigen Leben)“.

51 Das erste τῷ ἰδίῳ στόματι tilge ich, ebenso εἰς vor πολλοὺς διερχόμενον und lese nach ἐνόμιζον nicht γάρ, sondern δέ. — 35 *tötete sie*] S: „schläferte sie ein und tötete sie“. 52 39 l. (nach S) ἐπαίρῃ st. ὀργίζῃ. — 42 *ewige*] l. τὰ ὄντα τὰ ἀπὸ τῶν ὄντων ἀποσταλέντα ἡμῖν — 39 *Schlangenwerk*] S: „Werk des Irrtums“ — 45 *wohne in diesen Wassern*] S: „in diesem Wasser, über dem ich deinen Namen, Jesus, unser Lebendigmacher, verkündet habe. Und er sprach: Die Gabe des heiligen Geistes möge in euch vollendet werden!“ Mit dem Worte בכון (in euch) kann der Syrer das Wasser — im Syrischen Plural — gemeint haben, wie G den Satz darauf bezogen hat. Indessen fällt auf, daß S nach der Anrede an das Wasser fortfährt: „und er sprach“, als wollte er den letzten Segenswunsch von den anwesenden Personen verstanden wissen. 53 S. 502 18 l. παρ' ἡμῶν τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, τοὺς δὲ . . — 28 εἰς τὴν σὴν δόξαν — 11 *von schöner Gestalt*] S: „jung“. 54 35 l. ἔπευξαι ὑπὲρ ἐμοῦ st. μοί — Bei S lautet der Anfang: „Und er sprach zu dem Jüngling: Strecke deinen Sinn zum Herrn aus!“ — 32 *mit meinen Händen erwecke*] S: „Jesus richtet dich in seiner Gnade um meines Glaubens willen auf. Und der Jüngling ging, stand über ihr und

---

50 32 ff. Das eucharistische Gebet ist wieder gnostisch und daher im einzelnen vielfach unverständlich. Die κοινωνία τοῦ ἄρρενος ist schon in der Epiklese bei der Versiegelung genannt (s. o. Anm. zu Kap. 27). Es scheint nach dieser Stelle, als ob damit der höchste Gott gemeint sei. Doch darf man ebensowenig ein sicheres Urteil abgeben wollen wie oben. Die Anordnung ist im wesentlichen identisch mit jener Epiklese: auf die Anrufung eines männlichen Princips folgt diejenige eines weiblichen, der „Mutter“, d. h. des Geistes der רוח, die alle Geheimnisse des oberen Pleroma kennt und die diese Kenntnis vermittelt. Bezeichnend ist für das Gebet daß eigentlich christliche Elemente völlig fehlen. Inwiefern der Geist „Taube, die die Zwillingsjungen gebiert“ (Sophia und Christus?) genannt wird, läßt sich ebenfalls nicht mehr bestimmt sagen. Doch ist daran zu erinnern, daß die Taube das Symbol der Astarte war.

51 S. 500 16 f. Daß der Genuß der Eucharistie eine Art Gottesgericht für den Sünder darstellt, weil nur der Reine am Kultmahle teilnehmen darf, liegt in der Anschauung von dem sakralen Charakter der Mahlzeit begründet. Wer diesen verletzt, hat Strafe zu gewärtigen. Daher nach späterem Brauch die Beichte und Absolution vor dem Abendmahl. — 27 f. Der Jüngling schlägt dem Mädchen, das wohl als öffentliche Dirne zu denken ist, die er in einem Bordell — das wird hier „Herberge“ (πανδοχεῖον) bedeuten — kennen gelernt hat, vor, mit ihm in geistiger Ehe, als virgo subintroducta zu leben. Natürlich gefällt jener der Vorschlag nicht, da sie nicht auf die Freuden der Liebe verzichten will. Ueber die virgines subintroductae vgl. die gleichnamige Schrift von H. *Achelis*, Lpzg. 1902. 52 41 ff. Das Gebet ist zur Wasserweihe gesprochen und erinnert an das Weihegebet für das Oel c. 26. Es scheint, daß es ein Taufgebet ist, das man an dieser Stelle verwertet hat. — 46 Der Ritus des Händewaschens zum Zeichen der Unschuld nach 5. Mos. 21 6 vgl. Mt. 27 24. Da es sich hier um einen Mord handelt, wird das Blut und damit die Schuld, die an der Hand klebt, durch die Waschung symbolisch beseitigt.

54 31 Die Auferweckung kann nicht geschehen ohne Anrufung des Namens

sprach: Ich habe in Wahrheit an dich geglaubt, Herr Jesus Christus, Gabe deines Vaters, daß auf dir alle unsere Hilfen, auf dir alle unsere Erhaltung (S[1]: Erlösung), auf dir alle Heilungen und in dir das Leben beruht für die Reuigen, welche in Wahrheit von ihrem ganzen Herzen vor dir bereuen. Ja, Herr, ich bitte deine Barmherzigkeit, komm zu meiner Hilfe und zu meiner Bekehrung und gib dieser durch meine Hände Leben, indem ich mich erkühne, dies auszurichten". — 44 damit sie vollendet] S: „damit sie in ihrer Liebe durch den Glauben (S[1]: Liebe zum Messias) vollendet und dann an meinen Ort versammelt werde".
55 S. 503 3 hierhin] Vielleicht ist ὧδε καὶ ἐκεῖσε zu lesen, oder ἐκεῖσε ist = „dort", wie auch anderswo. — Der Abschnitt von den βρέφη scheint an unrichtiger Stelle zu stehen. Vielleicht ist er die Fortsetzung des folgenden von den Ehebrechern. — 14 l. καὶ ἀλλήλοις ἐπικείμενα. — Bei S ist die Schilderung der „Hölle" kürzer und anders als bei G. Vielleicht hat der letztere noch eine zweite Quelle gehabt. 56 33 l. καὶ (st. ἀλλὰ) τοῦτο ἐποίουν — 35 ἐν ὁδοῖς .. 57 44 Nach καταναλισκόμεναι setze τινὲς δὲ .. — 46 f. damit wir sie zu den andern] S: „damit wir sie an ihren Ort einschließen, bis sie in ihre Qual geht". — S. 504 5 die bitter gequält wurden] fehlt bei S. Es heißt da nur: „an den Ort, an dem die Menschen sind. S[1]: auf diese Welt, in der Menschen sind". 59 34 l. πάσαις αὐταῖς. — 37 ἐκήρυξαν ὡς .. S fährt fort: „und dessen Typen, Geheimnisse und Bilder Gesetz und Propheten gezeigt haben, der als ein Bund dem Volke (Israel) gegeben wurde, damit sie um seinetwillen von der Anbetung der Götzen abgehalten würden, und den Heiden als ein Licht, durch das die Güte Gottes über ihnen aufgegangen ist, und daß in seinem Reiche alle, die seine Gebote halten, ausruhen und herrlich geehrt werden, und daß er kam, gekreuzigt wurde . . ." — 39 Nach ὑπεδείκνυεν dürfte δεύτερον zu tilgen sein. — S. 505 6 st. τὰ πρῶτα (σφάλματα) l. τὰ πρότερα — 60 14 l. βοηθείᾳ χαρισθείσῃ. — Der Anfang des Gebetes lautet bei S: „Dir sei Preis, Lebendiger vom Lebendigen; dir sei Preis, Unterstützung und Helfer derer, die zu deinem Zufluchtsorte kommen; dir sei Preis, Wächter von Ewigkeit und Wecker der Menschen, Lebendiger und Lebendigmacher; du bist Gott, der Sohn Gottes .." 61 l. οὓς οὐδεὶς ἀφελέσθαι .. —

62 33 Der Name des Königs lautet bei S Masdai, und so hätte auch G schreiben sollen. 63 S. 506 5 l. ἐνστάντος st. ἐστάντος, 11 φασὶν st. φησὶν — 16 l. ἰδόντες st. εἰδότες. 64 27 l. (nach S und S[1]): τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ ὑπο-

---

Jesu. Die Epiklese wird daher mehrfach wiederholt; ja Jesus muß selbst erscheinen, um das Werk zu vollbringen. „Komm, Herr Jesu Christe" ist der wirkungskräftige Zauberspruch. 55 S. 503 1 Die bösen Dämonen, Strafengel und anderes Gelichter derart werden schwarzgesichtig vorgestellt. [Einige Fälle s. o. A. J. 38.] So erwischt der Einsiedler Apollo den Dämon des Hochmuts, der ihm in Gestalt eines kleinen Aethiopen im Nacken sitzt (vgl. meinen Palladius und Rufin S. 33 22). Daran ist aber weniger zu denken, als an den weiblichen Strafengel Ariûth, der über dem zweiten Strafort herrscht, mit dem Beinamen äthiopisch ausgezeichnet und „ganz schwarz" genannt ist; vgl. Pistis Sophia p. 367 Schwartze. Daß es im Gegensatz zur Pistis Sophia hier ein männlicher Engel ist, macht keinen Unterschied. Uebrigens sind m. W. die Dämonen im Orient stets männlich gedacht worden. — 4 ff. Die Höllenschilderung operirt mit volkstümlichem Material vgl. Dieterich, Nekyia. Gestank und Schlamm, sowie lodernbes Feuer sind dabei unumgänglich. Auch von dem Strafort, den Pistis Sophia a. a. O. schildert, wird gesagt, daß die Seelen dort durch finstern Rauch und Feuersglut geplagt werden. Aehnliches findet sich auch in der Petrusapokalypse, Apokr. S. 216 f. Vgl. die Anmerkungen zu dem Abschnitt. 58 S. 504 11 ff. Der Apostel redet nach Eph. 4 22 ff. 60 S. 505 7 ff. Das Schlußgebet ist wieder ganz aus biblischen Reminiscenzen zusammengewoben.

62 33 Der König trägt einen gut persischen Namen, in dem man leicht den Gott Mazdâo entdeckt. Daß der Name wirklich vorkam, beweist die Existenz eines 328 v. Chr. gestorbenen babylonischen Satrapen gleichen Namens. 64 S. 506

κινοῦντα,—31 ἀναλυσασῶν (bei dem seltenen Vorkommen des absoluten Nominativs in den A. Tho. kann man zweifeln, ob derselbe hier ursprünglich war, oder durch Nachlässigkeit eines Abschreibers entstanden ist) καὶ ... καὶ ἔγγιστα, οἱ δὲ παῖδες οἱ μεθ' ἡμῶν ὄντες καὶ αὐτοὶ ἔφυγον· οἱ δὲ κρούσαντες.. Vgl. das folgende πάλιν. — 29 diese zwei häßlichen Männer, deren] S ähnlich wie in c. 43: „Und meine Tochter sprach: Ich habe einen Jüngling gesehen, dessen ..." — 30 in dem einen oder dem andern Hause] Bei S muß hier או „oder" eingeschoben werden. 65 Z. 47 daß Jesus sie heilt] S fährt fort: „Als er dies gehört hatte, sprach der Kriegsoberste, weil er von ihm glaubte, daß er Jesus sei, zu ihm: Ich glaube, daß du sie heilen kannst. Der Apostel sprach zu ihm: Ich bin nicht Jesus, sondern sein Knecht und Apostel. Befiehl dich ... Spricht der Kriegsoberste: Zeige mir, wie ich ihn bitten und an ihn glauben soll. Der Apostel spricht zu ihm: Strecke, so sehr du kannst, deinen Sinn nach oben! Denn er erscheint jetzt nicht diesen Augen des Körpers, sondern durch den Glauben wird er erkannt und durch seine Werke und Heilungen gefunden. Da erhob der Kriegsoberste seine Stimme und sprach: Ich glaube an dich, Jesus Christus, Gott, daß du der lebendige Sohn des Lebendigen bist und Mensch geworden und als Arzt, Lebendigmacher und Erlöser allen erschienen bist, die in Wahrheit vor dir bereuen. Ja, Herr, ich bitte dich und flehe fußfällig vor dir: Hilf meinem Kleinglauben und meiner Furcht, der ich zu dir Zuflucht genommen habe." — S. 507 6 Xenophon] Bei S und S[1]: Xanthippus. 66 l. ἀπιόντος τοῦ ποιμένος πρὸς ὥρας καιρόν — st. καὶ καταλιμπ. l. ἅτε καταλιμπ. — l. συναποφέρονται — st. οὐ γὰρ τὸ κάλλος l. ἀλλ' οὐδὲ τὸ κάλλος nach cod. V — Z. 32 f. Nach ἡμεῖς γὰρ lese ich αὐτοί und übersetze, indem ich Apokr. S. 507 Z. 32 berichtige: „Denn auch wir selbst (Thomas und Xenophon) sind, wenn wir nicht die Last der Gebote tragen (φορέσωμεν st. τελέσωμε), nicht würdig ...." Auf sie also kann sich die Hoffnung der Gläubigen nicht gründen, sondern, wie vorher ausgeführt worden, allein auf Jesus. Der Text ist m. E. im Griechischen infolge unrichtiger Uebersetzung der ursprünglichen syrischen Vorlage, insbesondere der Verbindungen שקל טענא operam dedit und סם ברישא poena affecit, und durch Einschiebung von τῶν ἐντολῶν getrübt worden. Nach S sollte er lauten: ἡμεῖς γὰρ αὐτοί, ἐὰν μὴ ἐπιμελώμεθα, ὅπως τοῦ ὀνόματος τούτου ἄξιοι ἐσόμεθα, τιμωρίαν ἀποτίσομεν. —

68 S. 508 l. ἐπιλανθάνεσθαι αὐτῶν — 8 unter seinen Füßen] S: „unter den Füßen des Sohnes Gottes, Jesu Christi" — 9 auf diesem Wege] S hat mehr: „den viele kennen". 69 l. δύνασθαι st. δυνάμενα, εἰ πιστεύεις st. ἐπίστευσας. Will man, einem auch sonst nachweisbaren Sprachgebrauch des Verf. folgend, den Aorist beibehalten, so muß man übersetzen: „wenn du (wirklich) zum Glauben gekommen bist". — l. ὧν χρείαν ἔχομεν — 17 f. andere Zugtiere] S fährt fort: „oder Pferde, weil seine Zeit kurz bemessen war". — 20 Wunder sehen] S fährt fort: „Spricht der Kriegsoberste: Ich glaube an ihn, daß er alles

---

26 f. Ueber die Farbe der beiden Dämonen s. o. Anm. zu S. 503 1. Sie stehen bei dem Brunnen, weil nach verbreiteter Vorstellung die Dämonen feuchte Stellen lieben; das widerspricht nicht dem Gedanken, wonach der Aufenthaltsort der Dämonen das öde Land, jede Stelle, „wo der Beduine nicht zeltet", die Trümmerstätten verlassener Städte und Aehnliches ist. Der Gedanke, daß die Dämonen z. T. im Feuchten hausen erklärt sich wohl aus der Uebertragung auf die Schlange. — 41 Die Frauen lassen die Kleider nicht am Leibe wie der Besessene Mc. 5 1 ff. bes. 15, aus welchem V. sich ergibt, daß er vorher die Kleider von sich gerissen habe, wie Lk. 8 27 richtig gefolgert hat. 67 S. 507 42 Heilung durch Handauflegung wie Mt. 9 18. Mc. 5 23. 6 5. 7 32. 8 23, 25 u. ö.

68 S. 508 7 Der Treiber, der als Kutscher dient, hockt auf dem Wagen, dem auf diesem Sitzenden zwischen die Füße geklemmt, unmittelbar hinter dem Gespann. So noch heute in Italien, Griechenland und im Orient. 69 23 Wiederum muß der Name genannt werden, damit das Wunder geschehe. Hier ist es der

dem, der ihn bittet, tun kann". 70 l. ἰσχυρότεροι τῶν ἄλλων — st. τοὺς πώλους l. αὐτούς — l. διετρίβετε — 30 fielen auf die Knie] Hier folgt bei S folgender „Hymnus" des Apostels: „Gepriesen seist du, Gott der Wahrheit und Herr aller Wesen, daß du in deinem Willen gewollt und alle deine Werke gemacht und alle deine Geschöpfe vollendet und sie zur Ordnung ihrer Natur gebracht und auf sie alle deine Furcht gelegt hast, daß sie sich deinem Befehle unterwerfen! Und dein Wille hat den Weg gebahnt von deiner Verborgenheit zum Offenbaren und hat jede Seele, die du gemacht hast, versorgt. Und er wurde verkündigt durch den Mund aller Propheten in allen Gesichten, Stimmen und Gesängen. Aber Israel gehorchte nicht wegen seiner bösen Neigung. Und weil du Herr von allem bist, trägst du auch Sorge für deine Geschöpfe, daß du über uns deine Barmherzigkeit ausbreitetest in dem, der durch deinen Willen gekommen ist und den Körper, dein Geschöpf, angezogen hat; er, den du gewollt und gebildet hast nach deiner gepriesenen Weisheit; den du in deiner Verborgenheit verordnet und in deiner Offenbarung aufgerichtet hast; dem du den Namen „Sohn" beigelegt hast; der dein Wille (und) die Kraft deines Gedankens ist; die ihr in verschiedenen Namen, Vater, Sohn und Geist, seid wegen der Leitung deiner Geschöpfe, zur Ernährung aller Naturen, während ihr einer seid in Herrlichkeit, Macht und Willen. Und ihr seid geteilt, ohne getrennt zu sein, und einer, obgleich geteilt, und alles besteht in dir und ist dir untertan, weil alles dir gehört. Und ich vertraue auf dich, Herr, und durch deinen Befehl habe ich dieses sprachlose Tier unterworfen, daß du uns und sie (die Tiere) regiertest, weil es notwendig ist (S¹: daß du uns und sie versorgtest mit dem, was notwendig ist), und damit dein Name an uns und dem sprachlosen Tiere verherrlicht werde." — 31 Friede sei mit euch] S fährt fort: „Weil ihr dem Wort, dem Herrn von allem, gehorcht habt, so sollen vier . . ." 71 l. καθεζομένων (S) st. ἀπερχομένου — 45 Ausgang abwarten] S: „aber es möge ein anderes Wunder geschehen . ." S¹: „aber möge ich ein anderes Wunder sehen . ." 72 S. 509 l. nach S¹: οὗ ἡ ἐπίγνωσις ἐξουδενίζεται (דמליטא אידעתה) — 9 deiner Würdigen] nach der Lesart οἱ σοῦ ἄξιοι. Dagegen wäre: οἱ σοὶ ἄξιοι = die in deinen Augen Würdigen. — Statt ὃ γὰρ θέλομεν . . ist vielleicht ursprünglich: ὃ γὰρ ἔχομεν, ἐκεῖνο ἡμῖν δέδωκας· ἀλλ' οὐκ ἀπαιτεῖς ἡμᾶς τι εἰ μὴ τοῦτο . . (S) — aufnimmst] S: „nach jeder Stadt vorangehst".

74 Statt αἱ ὑμέτεραι πράξεις ist wegen des Neutr. μείζονα und wegen der größeren Verständlichkeit vermutungsweise τὰ ὑμέτερα παραπτώματα gesetzt worden. S scheint folgendes zu bieten: „wie zahlreich auch immer eure Toten sein werden, sie sind kleiner als eure Strafen d. h. sie entsprechen (durch ihre Zahl) noch nicht den euch gebührenden Strafen." Unter „Toten", „Leichen" könnte man vielleicht solche Dämonen verstehen, die als Einzelwesen nicht mehr existieren. Möglicherweise liegt eine Textverderbnis vor, da שְׁלָדָא gewöhnlich fem. ist, hier dagegen das Verb. im masc. steht. ἀπό scheint Wiedergabe des komparativischen מן zu sein. — l. Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ — 38 Feinde Jesu] S: „Feinde der Menschheit" — 40 anraten] S: „erzählen" — l. λόγους ποιοῦμαι περὶ τῆς ὑμῶν . . 75 S. 510

Name des Apostels. Denn ihnen hat Jesus Macht gegeben, Wunder zu tun (Mc. 6 7. 13 u. a.). Die Dämonen weichen nur vor dem Namen Jesu, die Tiere aber gehorchen auch dem Apostel. Der Wildesel, der in Persien, den Euphratländern, der syrisch-arabischen Wüste häufig ist (asinus onager), ist ungemein scheu. Herdenweise streift er, wie Furrer, in Schenkels Bibellexikon V, 636 bemerkt, in menschenarmen Gegenden umher, und ist so wachsam und flüchtig, daß nur sehr geschickte Jäger ihn zu fangen vermögen. Die Jagd auf ihn war ein Hauptsport der assyrischen Könige (Rawlinson, The five great monarchies of the eastern world p. 222 ff. 515 ff.) Abbildungen nach Layard bei Riehm, Handwörterb. II 1758 f. Vgl. noch Hommel, d. Namen der Säugetiere b. d. südsemit. Völkern S. 126 ff. Wetzstein bei Delitzsch, Hiob S. 507 Anm. 75 S. 510 5 Im Namen Jesu weicht erst der Dämon. Nach dem vorhergehenden könnte es scheinen, als ob schon der Name des Apostels

l. ὡς νενεκρωμέναι, οὐδὲ γὰρ ὑμεῖς — l. nach S τὰ ἴχνη st. τέχνην. 76 st. εὐαγγελίσασθαι l. nach S und wegen des Gegensatzes ἐνεργῆσαι oder etwa auch ἐνεργήσασθαι. S¹ gibt εὐαγγελίσασθαι wieder. — l. τοὺς ἀξίους τῆς ἑαυτοῦ οἰκήσεως, κἀγὼ ἐπιστρέφω st. ἀποστρέφω — 29 guten Werken] S fährt fort: „an der Eucharistie, an Hymnen, Psalmen und Oden auf ihn“ — Weinopfern] Außer diesen hat S noch „Schlachtopfer“. — l. τοὺς ἰδίους μισθούς.. 77 l. εἰσέλθητε st. εἰσέλθῃς — st. ἀπηνῶς dürfte nach S ἄπιμεν ὡς zu lesen sein. — Tilge πάντα vor ξόανα. — μᾶλλον σοῦ ist wohl unrichtig. — Tilge πολλοὺς nach πολλοί — l. ἐν σπονδαῖς ταῖς διὰ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ προσφέροντες ἀναθήματα — st. πράξεσι hat S „samt ihren Verehrern“. — 48 f. werden jetzt vernichtet] S: „werden am Ende verzehrt“. 78 S. 511 Χριστοῦ vor τοῦ ὑψίστου tilge ich. ἀφορῶντος] st. dessen S: „siehe, der Paraklet steht bei dir und blickt (auf dich), daß du von ihm forderst und er dir gebe“ — διδάσκαλος] S hat 2mal: „dein Lehrer“. — 9 f. wird keine Seele verlassen] S: „er verläßt dich nicht, und seine Gottheit läßt deine Menschheit nicht Schmerz leiden“. — l. μικρὰ.. ἃ διὰ σοῦ (S) — ὑφηγήσῃ = ἀφηγήσῃ gebraucht. — st. ἅτινα ἐνεργεῖται l. wegen des Gegensatzes ἅτ. καταργεῖται (S) — l. παράμονον ἣν τῇ ἰδίᾳ κτήσει (S) παρέχει. 79 l. ὃς καὶ νήπιος ἐγένετο καὶ ἀνετράφη, ἵνα ἡ τῆς ἀνθρωπότητος τελειότης δι' αὐτοῦ.. — 24 Menschheit] S: „vollkommene Erziehung“ — l. διδασκάλους st. μαθητάς und vgl. dazu Apokr. S. 67 ff. — l. δι' αὐτοῦ ἁγιάζεσθαι (S), ἀπολλύουσιν, ἀρχούμενοι, χρειώδη, αὐτοὶ.. διαπράττονται (st. ἐν αὐτοῖς πολιτεύονται) — 35 Strafe erleiden] Hierauf folgt bei S: „die betrübt sind wegen des Wohlergehens der andern, sich aber über ihre Bedrängnis freuen“. 80 l. ἐκφάντος st. ἐκφάναντος, ἐπιχυθείσῃ st. ἐπικυηθείσῃ, σὺν σοὶ κρῖναι st. συγκρῖναι (nach S) — 44 deine Schönheit] S: „über dein Werk“. Doch S¹: „Schönheit“. — S. 512 8 weises Wort] S: „lebendiges Wort; Preis sei dir, der in vielen Gestalten verborgen ist!“ 81 l. ἰαθεῖσαι αἱ γυναῖκες αὗται (S) st. αἱ ψυχαί — st. καὶ εἰπόντος αὐτοὶ.. l. καὶ εἴποντο αὐτῷ (S) — hineinführen] S: „und ihnen Nahrung geben. Denn sie hatten viele Tage lang nichts gegessen.“ —

82 l. nach S: τὸ νέον δρᾶμα τὸ τοῦ νέου θεοῦ τοῦ καταγγελλομένου und ἦλθον δὲ καὶ προῆλθον αὐτῆς. 83 S. 513 l. νῦν ὑμῖν αὐτοῖς συνέβη — st. καὶ αὐτῆς κελεύσει l. οἱ αὐτῆς κελ. — st. παραφερόμενοι ist etwa προφερόμενοι (S: ἀγόμενοι) zu lesen. — l. οὐ γὰρ εἰλήφαμεν.. οὐδὲ φορτία.. ferner οἰκοδομὴν τοιαύτην ἐπέθηκεν ἡμῖν und ἄλλῳ τινὶ μὴ ποιῶμεν — 14 wir haben kein Gebot] Aehnlich Bardesanes (Philippus) „über das Schicksal“ (Cureton, Spicileg.) 5: „Denn den Menschen ist nur zu tun geboten, was sie tun können... Denn uns ist nicht geboten, daß wir schwere Lasten von Steinen oder von Holz oder von etwas anderem tragen, was allein Leute von starkem Körper vermögen. Auch sollen wir keine Festungen bauen oder Städte gründen, was nur Könige können, noch auch ein Schiff lenken, was nur Seeleute verstehen, noch das Land vermessen und verteilen, wozu nur die Meßkünstler imstande sind, oder eine von den Künsten ausüben, die einige Menschen besitzen, während sie den übrigen fehlen; sondern nach Gottes Güte sind uns Gebote... gegeben worden, die jeder Mensch, der eine Seele hat, freudig tun kann“. — 20 keinem andern zufügen] vgl. Apostellehre 1; Aristides apol. 15. Bei S fehlt diese Bestimmung. 84 l. ὅσοι γὰρ τῇ πλεονεξίᾳ παρέχουσιν ἑαυτούς — Zu den Ermahnungen vgl. Apostellehre 2 f. 85 τούτων φείδεται ὁ θεός und πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ἐπακολουθεῖ scheinen nicht hierher zu gehören. — l. χρηστότητι

---

das Wunder bewirke; allein der Dämon weicht erst auf die Beschwörung des Apostels. 76 30 Mord, Ehebruch, Götzenopfer als die dämonischen Werke nach AG. 15 29. 77 36 Außerhalb der Menschenwohnungen in der Wüste ist die Wohnung der Dämonen; dort können sie keinen weiteren Schaden stiften. Vgl. den Art. ‚Feldgeister' v. Baudissin RE VI 1 ff. 80 S. 512 11 ff. Am Schlusse der Doxologie tauchen wieder gnostische Phrasen auf, wenn Jesus das verborgene Licht des λογισμός genannt wird; doch braucht das nicht gnostisch gemeint zu sein.

st. ἡσυχίᾳ — ἐν τῷ τὴν χεῖρα ὀρέγειν τοῖς πένησι καὶ πληροῦν .. κομίζοντες καὶ μεταδιδόντες — l. nach S: μάλιστα δὲ ἐν ἁγιωσύνῃ πολιτεύεσθε — αὕτη γὰρ ἐπίλεκτος bis ζωήν habe ich getilgt. οἱ μὴ ἀγωνιζόμενοι . . . scheint ebenfalls nicht an diese Stelle zu gehören. — S hat einige Bestimmungen mehr. So heißt es von der Sanftmut: „sie wurde mit allem gewogen und war schwer, siegte . . ." und weiter unten von der Heiligkeit: „Die Heiligkeit ist unerschütterliche Wahrheit .. ist der Turm, der nicht fällt .. ist Gotte würdig gewesen, seine Freundin zu werden". 86 S. 514 Tilge τοῖς πολλοῖς vor ἐναντιοῦται und l. οἰκητῆρα αὐτόν. 87 st. καταλλαγῶ lese ich nach S: μετάσχω ὑμῖν τῆς εὐχῆς . . . st. οἰκητήριον l. nach S: οἰκέτις — $_{26}$ am Glauben] S: „Bekenntnis". 88 ἀλλ' οὔτε] Tilge ἀλλά — δεσποτεία παρέρχ.] Nach S wäre etwa zu lesen: μετὰ τοῦ καὶ ὑπόδικον εἶναι ἕκαστον καθὰ ἐν αὐτῇ ἐπολιτεύσαντο — κατάγνωσις] vgl. Polyb. V 27, 6 καταγιγνώσκεσθαι = verachtet werden (S: „mit vieler Verachtung"). — $_{47}$ f. betete ihn an] S fügt hinzu: „weil sie glaubte, daß er Jesus sei". 90 S. 515 $_{15}$ sie herbeizuführen] S: „(die Speisen) herzubringen, damit er vor ihr speisete". 91 st. καρδίαν l. καλιάν, st. ἀφεθῆναι l. ἐνεχθῆναι (S). 92 st. ἡ τούτου πρᾶξις l. ἡ πρᾶξις αὕτη 93 Nach σύνοικος l. ὁ δὲ στρατηλάτης εἶπε — S. 516 $_{4}$ f. Alles nun, worüber usw.] ist nach dem vorher über die gewonnene Erkenntnis Gesagten wohl nicht am richtigen Orte. Doch findet es sich auch bei S — καὶ γὰρ πολλάκις] Tilge γάρ. 94 Nach καρπούς l. τῷ τοιούτῳ σπόρῳ, nach εὐχαριστοῦσιν: αἱ ψυχαὶ αὗται, αἵ σοὶ ὑπάρχουσιν, ferner οἱ ἅγιοι ὧν αἱ ψυχαὶ . . . αὐτῶν κατέγνωσαν, στέφανον τὸν τοῦ . . . ἀγῶνος, χαίροντες καὶ ἀγαλλιῶντες, οἱ ἡσύχιοι οἱ καταξιωθέντες τῆς ἁμαρτίας ἀπαλλαγῆναι — Die Worte καὶ τῆς ἀμοιβῆς bis ἀκαθάρτων sind zu

87 S. 514 $_{26}$ f. Zur Wohnung Gottes wird sie, wenn sie das Siegel empfängt. Die Brücke, die von hier zu der volkstümlichen Vorstellung von der Besessenheit hinüberführt, ist deutlich zu erkennen. Wie hiernach Gott von dem Menschen Besitz ergreift und nun in ihm wohnt, so ergreift der Dämon von dem Menschen Besitz und wohnt in ihm. 88 $_{33}$ Zu dem von Mygdonia verlangten Verzicht gehört vor allem Verzicht auf jeden Schmuck. Denn der dient, wie die Schönheit, nur dazu die sinnliche Begierde des Menschen zu reizen und so von der geistigen Gemeinschaft mit Christus fernzuhalten. 89 S. 515 $_{2}$ Die allgemeine Sitte im Orient und Occident verlangt ein Bad vor dem Mahl, oder, wo das nicht möglich war, doch eine sorgfältige Reinigung, die freilich von den Pharisäern auf ein Händewaschen beschränkt wurde (Mc. 7 $_{21}$, Mt. 15 $_{2}$, Lk. 11 $_{38}$); für den heutigen Orient vgl. Niebuhr, Beschreib. von Arabien 54. Jung, Leben und Sitten der Römer I 126. Friedländer, Sittengesch. Roms[3] I 374. Blümner, Leben und Sitten der Griechen II, 21. — $_{4}$ Mygdonia sagt ihrem Manne jede eheliche Gemeinschaft auf; zunächst weigert sie sich mit ihm zu speisen. Charisius kann sich das veränderte Benehmen, ihre Unpäßlichkeit nicht anders erklären, als durch Behexung. Die „eitlen Worte" (λόγοι μάταιοι) sind Zaubersprüche, und die „Zaubereien" (ἔργα μαγικά) sind der mit den Worten verbundene Hokuspokus. 91 $_{24}$ Träume haben Vorbedeutung; jeder einzelne Gegenstand hat seinen bestimmten Sinn. Aus den Dingen, von denen man geträumt hat, ergibt sich für den Traumkundigen, was die Gottheit durch den Traum hat sagen wollen. Die Träume auszulegen ist aber nicht jedermanns Sache. Nur die Kundigen vermögen es. So meinte man im Altertum und so glauben es die Menschen noch heute, selbst bei uns.
92 $_{38}$ Verwechslung der Sandalen am Morgen ist ebenso vorbedeutend, wie bei uns das Aufstehen mit dem linken Fuß zuerst. Alles von links kommende ist unheilvoll; darum ist Charisius so bestürzt. — $_{43}$ Als Freund des Königs hat Charisius die Pflicht, diesem am Morgen seine Aufwartung zu machen und nach dem Befinden zu fragen: „Zur Begrüßung des Königs" heißt geradezu „zur Audienz". 93 $_{45}$ Wie der Gemahl zum König, so geht Mygdonia zum Apostel zur Audienz. Die Parallelisirung von König und Apostel ist fein berechnet. 94 S. 516 $_{16}$ ff. Eine Seligpreisung, wie sie nach der Meinung des Verf. Jesus eigentlich hätte

tilgen. 95 Bei S beginnt das Kap.: „Und während sie sich den ganzen Tag an Hymnen auf den Herrn und an seiner Größe ergötzten, kam Charis . .“ — $_{42}$ Seelenarzt] S: „er ist ein Arzt und ist von allen Aerzten verschieden. Denn . .“ 96 S. 517 l. ὡς δὲ ἀκούω, περὶ τούτου φημίζεται . . — τὸ δὲ μὴ λαμβάνειν . . τοῦτο ποιεῖ συγγιγνώσκων ἑαυτῷ ὅτι οὐδενὶ πάντως δι' αὐτοῦ ἐδόθη ἡ ὑγιεία 97 Tilge δέσποτα hinter θεέ. 98 ſt. ὥστε μή ist wohl ὅπως μή zu lesen. — $_{36}$ Ich rufe dich an] S: „Zu Hilfe, neuer Gott, der durch den fremden Mann nach Indien gekommen ist! Zu Hilfe, Herr Jesu . . .“ — $_{42}$ schlug ihre Hände] Nach τύψασα ἑαυτῆς τὰς χεῖρας dürfte κατὰ τῆς ὄψεως zu ergänzen sein. S: „band seine Hände“. Danach ginge die βία, von der im Folgenden die Rede, nicht vom Apostel, sondern von der Frau aus. 99 S. 518 ſt. ἡ ἐμὴ κακηγορία l. εἰ μὴ κακηγορία — l. ὅστις τυραννίδι, ἧς οὐδεὶς . . κατέγνω ἀσχημοσύνην (S), οὐδὲ γάρ τι . . . ἀλλ' ἢ ἐκεῖνος. 100 l. πλήρη ἐνιαυτόν — ὡς εἶδε] Tilge ὡς — l. συνεψήφισα ἐμαυτόν, πρόφασις ἀπωλείας γέγονεν αὐτῇ (S) — $_{28}$ diese Nacht an ihm gerächt habe] S: „und mich an ihm gerächt habe. Diese Nacht will ich nicht vor dem König Masdai erscheinen“. 101 ſt. ἐννυχεύσας ist vielleicht νυχεύσας zu lesen. — l. σκυθρωπῶς — verließ mich] S: „stand in der Nacht auf und floh aus meiner Nähe, sie, die es (früher) fern von mir nicht eine Stunde aushielt und ohne mich nicht sein konnte.“ 102 S. 519 l. εἰ γὰρ ἄλλους . . ἐκδικῶ, σὲ μάλιστα ἐκδικήσω (S) — $_{16}$ weil der König feindlich] S: „weil der König von ihm gehört hatte, daß er mit dem Apostel Judas bekannt war“. 103 l. συνοδοιπόρος γενήσεται. 104 Z. $_{38}$ versteckt hältst] S: „der dir nachstellt“. — S. 520 l. καὶ πολλὴν εὐχὴν ποιεῖται. 106 l. στάντος δὲ τοῦ

---

sprechen sollen, mit dem Lob der Enthaltsamkeit als Mittelpunkt. 95 $_{45}$ Mygdonia hat mehr Geld und mehr Einsicht als Charisius, darum wagt er ihr nichts zu sagen. Ein ganz moderner Zug in den Akten, wie so mancher andere.
96 S. 517 $_{7}$ Charisius sieht in der Taufhandlung eine magische Besprechung, bei der ein völlig verändertes Wesen sich als Folge zeigt. 99 S. 518 $_{9}$ Charisius spricht hier seinen Verdacht offen aus. Er meint, Thomas habe seine Frau verhext. Anders kann er sich ihr Verhalten nicht erklären. Der Umstand, daß sie im Hemd aus seinem Hause geflohen ist — für eine Frau, die etwas auf sich hält, eine unerhörte Sache — nur den Bettvorhang um sich schlagend, scheint seine Vermutung auch zu bestätigen. Und zwar deutet er an, daß sie einen Liebestrank erhalten haben müsse, weil sie jetzt nichts Liebenswertes mehr kenne als den Apostel, dem sie nachlaufe. 101 $_{37}$ Schlechte Kleidung ist Zeichen der Trauer. Der Jude trauert im Sack, dem groben Ueberwurf, der seine Arbeitsbluse war, bis er als Trauergewand wieder eine eximirte Stellung bekam. Die alte Bedeutung des Gewandes scheint noch darin durchzuschimmern, daß es auch die Propheten trugen (Jes. 20_{2}. Mt. 3_{4}). Doch wird man das eher als symbolische Tracht aufzufassen haben. 102 S. 519 $_{21}$ Der Apostel verläßt sich auf die Verheißung Mt. 10_{19}, daß die Märtyrer nicht um ihre Verteidigung sorgen sollen, da ihnen der Geist die Worte eingeben wird. Das ist hier etwas anders gewendet; Christus selbst verteidigt sie. Daß man die Märtyrer als Geistbegabte in besonderem Sinne ansah, ist aus zahllosen Stellen bekannt. Vgl. Weinel, D. Wirkungen d. Geistes u. d. Geister im apost. Zeitalter. 103 $_{33}$ Der Geschlechtstrieb wird als ein πάθος aufgefaßt. So redet der Grieche. Doch scheint die Fassung der Pariser Hs. hier ursprünglicher. — $_{34}$ Die „furchtbare Straße“ ist der Weg, der zum Gottesreich führt, und auf dem die einzelnen Stationen die verschiedenen Aeonenreiche sind. Nur wer die Formel kennt, vermag die einzelnen Archonten zu beschwichtigen, daß sie die Seele passiren lassen. 106 S. 520 $_{26}$ „Die Zauberei auf sein Haupt bringen“ bedeutet so viel wie sie unwirksam machen. Daß die Berührung des Hauptes magischen Zwecken diente, geht noch aus dem Ritus des Handauflegens beim Segnen und bei der Weihe hervor. In beiden Fällen wird eine Kraft übertragen. So erklärt sich auch der eigentümliche Ausdruck 1. Kor. 11_{11}, daß die Frau eine Macht

ἀποστόλου ἔμπροσθεν — der absolute Nominativ beruht wohl auf falscher Ueberlieferung. — 27 Geißelhiebe] S: 120, S¹: 128. 107 S. 521 l. δέξωμαι st. πρόσδεξαί με.

108 Nach Nöldeke (Ztschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. XXV 676 ff.) ist der Hymnus in der syrischen Originalgestalt wegen der in ihm enthaltenen altertümlichen Züge wohl noch im 2. Jahrh. n. Chr. entstanden. Der Text ist im Griechischen aus Mißverständnis von S und infolge von Kürzung ziemlich fehlerhaft, er wird daher hier in durchgehende Vergleichung mit S — nach dem korrigirten Text von G. Hoffmann (H) — gestellt. — 9 im Reiche] vollständig: „im Reiche meines Vaterhauses". — 10 Ueberfluß] eig. „Ueppigkeit". S: „Pracht". — 14 ihrer Schatzkammern] l. αὐτῶν st. τούτων. S: „unsrer". — 18 Elläer] G: „die Oberen", Uebers. von עֶלָּיא, wenn man dies nicht als Orts- oder Landesnamen auffaßt. Statt „Elläer" hat Nöldeke „Giläer" (von Gilan) vorgeschlagen. — 19 Gasak] st. גזך gibt G גזא „von den großen Schatzkammern" wieder. Er hat also auch in diesem Worte keine geographische Bestimmung gesehen. Gasak in Adherbaidschân. — 21 Perlen] S H: „Schillernde (Opale?)" — Kuschäer] aus Kuschân am Oxus. — 23 zermalmt] H: „ritzt". — 24 zogen aus] l. ἐξέδυσαν. — edelsteinbesetzte] S H: „das Strahlenkleid .. und meinen Purpurrock". Unter

---

auf dem Haupte tragen soll wegen der Engel. — 36 Der Apostel schweigt, wie Jesus vor seinen Richtern. Mc. 14 61. 15 5. — 37 Warum der Apostel gerade 128 Schläge bekommt, ist nicht zu sagen. S hat dafür 150. Wären es 156, so könnte man an 4 × 39 denken, d. h. an die jüdische Sitte, 39 Schläge auf einmal verabfolgen zu lassen 2. Kor. 11 24. Paulus hat 3 × 39 empfangen, das wird überboten und Thomas erhält 4 × 39. Aber an eine Korruptel des Textes zu denken zwingt nichts, und man sieht nicht, warum aus ϛ' gerade ϰη' werden sollte. 108 S. 521 8 ff. Der Hymnus, der hier eingeschoben ist und der sich nur bei dem Syrer und in einer griechischen Handschrift findet, ist fälschlich als Lied von der Seele" bezeichnet worden. Er schildert vielmehr die Herabkunft des Erlösers auf die Erde (= Aegypten), seine Befreiung der dort in der Gefangenschaft des Bösen (= der Materie) schmachtenden Seele und seine Rückkehr in das himmlische Lichtreich. Man kann das Ganze als eine gnostische Ausschmückung und Erweiterung von Phil. 2 5—11 bezeichnen. Vgl. für das Einzelne meine Schrift: Zwei gnostische Hymnen, ausgelegt Gießen 1904.

Das Lied zerfällt in vier deutlich erkennbare Abschnitte: 1) die Vorbereitungen zur Reise S. 521 7—37 2) Die Reise S. 521 38—47. 3) Der Aufenthalt in Aegypten S. 522 1—523 30. 4) Die Heimkehr S. 523 31—525 16. Die Elemente der Deutung sind: Königskind = himmlischer Christus; König = höchster Gott; Königin = hl. Geist (als Femininum gefaßt). Aegypten = Kosmos, Welt, Materie; Perle = Lichtfunken, Seele; Schlange = Demiurg, Schlangenarchon der Ophiten. Mit diesen Elementen läßt sich eine befriedigendere Deutung des Liedes durchführen, als mit der von Nöldeke angegebenen, wonach das Königskind die vom Lichtreich ausgehende Seele ist. — 12 Im „Osten" ist die Heimat; denn dort wohnt das Licht. — 14 Die Schatzkammern sind von einem Königshofe nicht zu trennen, zumal für das Denken des Orientalen. Man mag sich an die θησαυροί luminis der Pistis Sophia erinnern. — 18 ff. Was unter den Schätzen zu verstehen ist, läßt sich nicht mehr ausmachen. Ob sie die „Reisezehrung vorstellen sollen"? Vielleicht denkt auch der Verf. an den Durchgangszoll, den er den Archonten der dazwischen liegenden Reiche zu zahlen hat. Statt Elläer ist sicher mit Nöldeke zu lesen גליא = Gîlân. Allerdings hat auch G. schon עליא vorgefunden und sich daraus etwas nach seinem Geschmack zurecht gemacht. — 19 Gazak. Nach Nöldeke's wahrscheinlicher Vermutung ist Ganzaka in Adherbaidschân gemeint (Lipsius I 293 A. 2). — 21 Das Land der Kuschäer ist, wie Nöldeke gezeigt hat (Lipsius I 293 A. 3) am Oxus, nach der dort gelegenen Stadt Kûschân. — 24 Das edelsteinbesetzte daher schimmernde, glitzernde Gewand ist der himmlische Lichtleib. Ihn muß

dem Gewand oder Strahlenkleid versteht H den Körper, unter dem Mantel oder Rock die anima naturaliter divina christiana. — 29 nicht vergäße] l. ἕνεκα τοῦ μὴ ἐπιλαθ. με — welches umgibt] S H: „in der Umgebung der (gift-)schnaubenden Schlange". G: „verschlingenden". — 34 Sollst .. anziehen] Tilge ὅπως nach ἐνδύσῃ. — 35 Dessen .. erfreut] G hat wohl ἐφ' ᾗ ἐπαναπέπαυσαι gehabt, wie er c. 100 דארתניח durch ἵνα ἐπ' αὐτοῖς ἐπαναπαύωμαι gibt. Dagegen SH: „Rock, der auf ihm (dem Strahlenkleide) ruht". — 36 τοῦ εὐμνήστου] st. dessen ist aus S „unsers zweiten" eingesetzt. — 37 Erbe] כרוזא κῆρυξ st. ירותא κληρονόμος klingt wie Verhörung.
109 Z. 40 Führer] S פרוקא „Retter", wofür Nöldeke פרונקא „Kouriere" (H: Postboten) gesetzt hat, „welche in den Mandäerschriften öfter als Bezeichnung höherer Wesen vorkommen, die zur Erlösung der in niedere Sphären geratenen Seelen verwendet werden". — 42 ging vorüber] S H: „ging hinaus über . ." — Mesêne] am Nordende des persischen Meerbusens. — 45 Sarbug] H vermutet, daß damit die Stadt Babel, gegenüber dem vorher bezeichneten Land Babel, gemeint sei. G hat dafür weiterhin „Labyrinth". Wie dies aus Sarbug entstanden? H hält für möglich, daß G Sarbug mit Serug verwechselt, dies von סרג texuit, intexuit, plexit, implexit abgeleitet, als „Verflechtung, Verwickelung" gedeutet und Babel als Straßenlabyrinth bezeichnet habe. In einem längeren Exkurs leitet er Sarbug etymologisch aus dem persischen srub oder srûf, usrub, usruf = Blei mit der Endung ûq, ûg ab. Sarbuk war danach Bleihyperoxyd d. h. unechter Zinnober (a. a. O. S. 294). — S. 522 2 Höhle] H: Auch die Schlange ist als Gast vorgestellt, als Reisende im Nachtquartier, als schweifender Teufel (Hiob), und H über-

---

Christus ablegen, weil er ihn verraten und sein Werk vereitelt haben würde. Statt ἐνέδυσαν ist bei G natürlich ἐξέδυσαν zu lesen. 26 Der Mantel ist wohl nichts anderes. Beide bilden das ἔνδυμα, die Kleidung. — 30 Aegypten ist hier wie bei Philo, Clemens, Origenes u. s. o. Bild des Kosmos, der materiellen Welt. Wenn das Lichtreich im Osten gedacht wird, so muß nach dieser religiösen Geographie das dem Lichtreich entgegengesetzte Reich der lichtfeindlichen Materie im Westen liegen. — 31 Als Perle ist der Lichtfunke anzusehen, der nach „gnostischer" Vorstellung in die Materie herabgesunken ist. Die Befreiung von da ist ihr nicht möglich, denn die Materie hängt sich ihr an. — 33 Statt „verschlingende" Schlange ist mit S „fauchende" Schlange zu lesen. Das καταπότην von G. nach dem o. übersetzt ist, wird wohl Mißverständnis des Uebersetzers sein. Gemeint ist der Schlangendämon, der den Lichtfunken ängstlich bewacht. — 36 Der Bruder, der „zweithöchste" ist nach Irenäus I 30 1 als der „Menschensohn", der δεύτερος ἄνθρωπος anzusehen, der mit dem Urlicht und dem (weibl.) Geist zusammen die erste Trias bildet. Christus ist nach dieser abenteuerlichen Spekulation erst die zweite Emanation.
109 40 Die zwei Führer sind Schutzengel (Gabriel und Michael), die als ψυχοπομποί auch sonst auftreten. — 42 Maisân ist mit Recht als Stapelplatz des Handels bezeichnet. Es ist der nach der gleichnamigen Stadt benannte Distrikt, der vom persischen Golf nach Norden zieht und der den Handel zwischen Indien und dem Westen vermittelte. — 45 Die Deutung von Sarbûg ist noch nicht gelungen. Burkitt (JthSt II 429) dachte — nach dem Vorgange von G. Hoffmann in Kiel — an das mythische Suruppak der Babylonier. Letzterer hat diese Vermutung aufgegeben und wohl mit Recht. Welche Stadt gemeint ist, läßt sich vorläufig nicht sicher ausmachen; aber soviel wird sicher sein, daß es ein wirklicher Name ist, keine mythologische Erfindung. — 47 Die Schutzengel gehen nur bis an die Grenze der materiellen Welt mit. Die drei bisher passirten Gebiete waren Himmel, deren Archonten mit dem Lichtreiche in einem, wenn auch loserem Verhältnisse stehen. Die materielle Welt ist lichtfeindlich. Daher können die Lichtengel nur bis an die Grenze mitgehen. Christus hat seinen Lichtglanz abgelegt, reist also gleichsam inkognito. — S. 522 2 Der Drache haust in einer Höhle, wie im Märchen. Er hütet die Perle, wie er in der Sage die unermeßlichen Schätze hütet. Die Sage hat uralte religiöse Züge bewahrt, hier wie sonst. — 4 ff. Das Lied schildert nun vortrefflich das all-

setzt: „um ihr Gasthaus". — 4 meine Perle] S H: „die Perle". — 8 Den Freien] H: „einen Edelmann". — 9 Sohn der Vornehmen] S nach Nöldeke: filium unguentorum d. h. einen Gesalbten, Geweihten (ein Wesen pneumatischen Ursprungs)." H: filium unctorum (מְשִׁיחָא) mit der Anmerk.: = „Königssohn = Christianus (oder Christus? Vgl. Schluß)". — 11 Handels] l. ἐμπορεία st. πορεία. — 12 Ich warnte ihn] H in Parenthese: „er warnte mich?" Dies wäre freilich bei seiner Deutung vorzuziehen. — 15 als ein Fremder erschiene] G hat offenbar an נכרי gedacht. Nöldeke vermutete נכרונני „damit sie mich nicht erkenneten", was jedoch nicht zum Metrum paßt. H: נסברוני „damit sie mich nicht beargwöhneten". — 16 Als einer, der] l. ὡς ἔξωθεν ἐλθών. — 21 List und Kunst] Die Uebers. nahm als Lesart an: δόλῳ δὲ καὶ τέχνῃ συνέμειξάν μοι = „durch Hinterlist und Betrug trafen sie mit mir zusammen, machten sich an mich". G kann aber auch gemeint haben: „durch Hinterlist mischten sie mir einen Betrug zusammen". S H: „teilten (mischten) mir mit ihren Listen mit". — 24 diente ihrem Könige] H: „dem Teufel, der Sünde, der Materie". — 25 Vergaß] l. ἐπελαθόμην (st. ἦλθον) δὲ καὶ τοῦ μαργ. 110 Z. 30 als ich dies litt] Nach S müßte man ταῦτα πάντα = „dies alles" erwarten. Tilge das folg. καὶ wie auch τότε — 32 zu unsern Toren] = an unsern Hof. — 33 Parthiens] l. Παρθίας. — 36 bleiben solle] l. μὴ λειφθῶ st. μὴ ἔλθω und ἔγραψαν δέ μοι. — 37 die Machthaber] S: „jeder Große". — 39 dem König der Könige] l. βασιλέων βασιλέως. — 41 deinem Bruder] l. τοῦ ἀδελφοῦ σου τοῦ δευτέρου. — 46 ein Sklavenjoch] S: „sieh, wem du gedient hast". — 49 goldgewirktes] Bei S nur: „glänzend, strahlend". — S. 523 2 Den du anziehen] besser: „die du ..", auf beide Stücke bezüglich (H). — 3 Dein Name ward] H verändert das Perf. Pass. in das Partic. P. (des Metrums wegen) und erklärt: „auf daß dein Name im Buche der Helden gelesen werde und du Erbe seiest". „Erbe" durch Korrektur. — im Buche] l. ἐν τῷ βιβλίῳ st. βιβλίον. — des Lebens] S: der Tapfern, der Helden. — 4 Und ..

---

mähliche Heimischwerden des Christus auf der Erde. Zunächst nimmt er ihre Kleidung an, d. h. einen irdischen Leib. Das geschieht jedoch nicht sofort, sondern erst, nachdem er sich mit einem aus dem Osten stammenden Freien verbunden. Es ist keine Andeutung gemacht, wer das sein soll. Aber man wird schwerlich fehlgehen, wenn man den von der Jungfrau geborenen, schuldlosen Jesus darin erblickt, mit dem sich der Christus nun zur gemeinsamen Handlung verbündet. Ueber die Art der Verbindung des Aeon Christus mit dem Menschen Jesus haben sich die Gnostiker wohl schwerlich allzusehr den Kopf zerbrochen. Was Iren. I 30 11 ff. davon berichtet, läßt auf keine allzutiefen Spekulationen schließen. — 19 ff. Die Bewohner der Welt — vielleicht sind die Dämonen gemeint — ersinnen nun Listen und das Resultat ist, daß der Himmlische von menschlicher Speise ißt, durch die er Ursprung, Heimat und Auftrag vergißt. Vielleicht haben wir darin eine Ausspinnung der Versuchungsgeschichte: als Jesus hungert, kommt der Versucher, um ihn zu veranlassen, daß er etwas ißt. So etwas mag auch dem Verf. des Liedes vorgeschwebt haben. 110 Die Vorgänge auf Erden sind den Himmlischen bekannt. Sie treffen danach ihre Maßregeln, indem sie einen Reichstag ausschreiben, zu dem sie alle Archonten versammeln. — 33 Die „Würdenträger" und „Könige", die „Großen" oder Edlen sind die verschiedenen Herrscher und Engelwesen der Zwischenreiche. Diese Reiche denkt sich die Phantasie wie irdische Reiche organisirt. An der Spitze ein Herrscher, Archon, der wie ein König von einem Hofstaat in verschiedenen Rängen abgestufter Würdenträger umgeben ist. Der Großkönig ist der oberste Gott. Wie der persische Großkönig seine Vasallenkönige versammelt, so der oberste Gott seine Archonten. — 37 Den Brief lassen demnach die Vasallen ausgehen, nicht der König. Das Ceremoniell wird derartiges wohl verlangt haben, daß der König nicht selbst den Brief abgehen läßt, sondern die zum Reichstag Versammelten, während der König nur untersiegelt. — 39 König — Königin — Bruder und Erbe: Diese Trinität wie oben; s. zu 521 36. — S. 523 2 Das „Buch des Lebens" (G) ist

sollst] l. καὶ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου .. ἔσῃ. — <Stellvertreter>] So vermutungsweise. Doch hat H (bei Greßmann, Studien zu Eusebius, S. 70) מצעריב aus עריב und מצא abgeleitet = cui haereditas (sc. regni) sponsa est und daher = Thronfolger. G hat st. „Thronfolger" οὗ παρείληφας = „den du empfangen hast", womit nichts anzufangen ist. — 6 Mein Brief] H wegen des Metrums: „der Brief". 111 7 der König versiegelt] G: ὡς πρεσβευτής = „wie ein Bote". Hier hat G איגרא und איגרתא verwechselt. — 9 tyrannischen] S: „rebellisch". — 14 vernehmlichen Tone] wörtlich: „und bei seiner Wahrnehmung". S H: „bei seiner Stimme und der Stimme seines Klanges". — 15 Fuhr ich auf] st. ἀνερμησάμην stand vielleicht ὡρμησάμην im Sinne von ἀνώρουσα. Vgl. ἀνόρμητος = ὁ μὴ δυνάμενος ἀνοροῦσαι Schol. — 18 stimmte überein mit dem] Nach S wurde gelesen: ἐγέγραπτο δὲ κατ' ἐκεῖνο τὸ ... ἐγγεγραμμένον. — 21 ihrer Art] l. ἐπεζήτει τὸ γένος αὐτῆς. — 24 zu bezaubern] l. ἐπᾴσμασιν st. ἐφ' ἅρμασιν. — 26 schläferte .. ein] st. κατεπόνησα „überwältigte" ist nach S κατεκοίμισα gesetzt worden. — 34 sogleich richtete] l. ηὔθυνον δὲ αὐτίκα und εὗρον δὲ καθ' ὁδὸν τὴν ἐπιστολήν μου τὴν διεγείρασάν με. — 40 das königliche Schreiben] Nicht ἐσθής, sondern ἐπιστολή ist gemeint. Ferner ist ἐφώτιζε zu ergänzen. „Königlich" ist durch Verlesung entstanden. G identificirte irrtümlich בסליקון = „mit Silphium, Rötel" mit בסיליקון und las: βασιλικόν. Dies verstand er vom königlichen Gewande, von dem hier jedoch noch nicht die Rede sein konnte. Ziemlich richtig hätte G so geschrieben: ἡ γὰρ ἐπὶ σηρικῶν ἐπιστολὴ σιλφίῳ γεγραμμένη ἔστιν ὅτε ἐφώτιζε πρὸ τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν. Denn S H bietet: „auf serisches (chinesisches) Papier mit Rötel (geschrieben) vor mir mit seinem Aussehen glänzend". Von Papier, nicht von seidenem Gewebe ist nach H die Rede. — 42 <Stimme und .. Führung>] So die überlieferte Lesart. H korrigirt wegen des Metrums: „Stimme seiner Führerschaft". — 43 <meine Eile>] H gibt רהיבותא durch „Angst" wieder, was zu „ermutigen" besser paßt. — 44 indem die Liebe] S: „indem seine Liebe mich zog". — 45 Ging ... vorüber] S H: „kam durch

---

ebenso wie das „Buch der Helden" (S) verständlich; ob ספר חיא = G, oder ספר חריצא = S ursprünglich ist, soll nicht entschieden werden. Die geläufigere Bezeichnung ist das erstere. Gott läßt Buch führen über die einzelnen Menschen; wer zum Leben bestimmt ist, kommt in ein besonderes Buch, aus dem bei dem Gericht die Namen vorgelesen werden. Vgl. Bousset, Relg. d. Judent., 147. 111 8 Ueber das, was der König des Himmels tut, haben die Dämonen keine Macht. Was das Königszeichen trägt, ist ihren Angriffen nicht ausgesetzt; vgl. S. 524 17. — 10 Der Brief, der wie ein Adler fliegt, ist eine Vorstellung, die sich auch in der syrischen Apokalypse des Baruch c. 77 findet. — 13 Der Brief redet selbst und weckt dadurch den Schlafenden auf. Es liegt am nächsten, dies Aufwachen mit der Verklärungsgeschichte Jesu in Zusammenhang zu bringen (Mt. 17 1 ff. u. Par.). Die Erzählung ist durchaus umgestaltet worden, nur der Kern, die Himmelsstimme ist geblieben. — 14 ff. Die Folgen zeigen sich sofort. Der Inhalt der in das Herz eingegrabenen Schrift wird wieder deutlich: er erinnert sich 1) seines Ursprungs und 2) seines Auftrages. Daraus ergiebt sich sofort die Notwendigkeit, das Versäumte nachzuholen. — 24 Die Schlange muß eingeschläfert werden. Das geschieht durch das Besprechen mit Zaubersprüchen, wie im Märchen. Der Spruch hat seine Kraft im Namen. Wer den Namen kennt, kann alle Dämonen bezwingen. Beispiele dafür bieten gerade unsere Akten in Fülle. Vgl. 27, wonach hier der Name des obersten Gottes diese Zauberkraft ausübt. — 33 Das Schmutzgewand ist der sterbliche Leib. Ueber die Geschicke des Menschen Jesus macht sich der Verf. weiter keine Gedanken, sie sind ihm gleichgültig, da sie den Christus nicht berühren. — 36 ff. Die Vorstellung scheint die zu sein, daß der Brief den Weg nach Osten zeigt, indem er mit seinem Lichtglanze vorausgeht. — 40 „serisches Gewebe" = Seide: aus Ser, Σήρ, im nordwestlichen China erhielten die Alten ihre Seidenstoffe. Plinius h. n. VI 17 (20), 54 f. 22 (24), 88. XXXVI, 14 (41). Ammian. XXIII, 6 67 f.

Sarbug". — 49 gelegen] nämlich der Hafen. — S. 524 2 mit dem ich bekleidet gewesen war] nach der Aenderung אתעטפת. H behält das Partic. bei: „mein Rock, mit welchem es umlegt war". — 3 <Warkan>] nach Bevan. — 5 sie sie… anvertrauten] H: „die damit (nämlich: dem Kleide) betraut waren". 112 Z. 6 seiner Pracht] l. τῆς λαμπρότητος αὐτῆς sc. τῆς ἐσθῆτος. S H: „seines Ranges". — 7 junger Knabe] H korrigirt des Metrums wegen: „weil meine Kindheit es in meinem Vaterhause gelassen hatte". — 8 sah ich] l. εἶδον (st. ἰδόντος μου) τὴν ἐσθῆτα ὡσεὶ ἐσόπτρῳ μου ὁμοιωθεῖσαν καὶ ὅλην αὐτὴν ἐν ἐμαυτῷ ἐθεασάμην. Das Folgende lautete viell. bei G: ὅτι κατὰ δύο μέρη διῃρημένοι πάλιν ἕν ἐσμεν διὰ μιᾶς μορφῆς. — 17 Ein Königszeichen] „ein" = „dasselbe" ist zu unterstreichen. — 19 was mir zukam] st. τιμήν schien τὸ ἐμόν das Richtige zu sein. H nimmt dagegen τιμήν in den Text auf und übersetzt unter mehrfachen Korrekturen: „der mir durch sie die Ehre, (nämlich) das Pfand meines Reichtums zurückgab". — 18 Schatz] l. χρήματα st. χρῆμα? S: depositum, commissum, das zur Bewahrung Anvertraute, παρακαταθήκη 2. Tim. 1 14. Nichts davon bei G. H: „Das Pfand meines Reichtums". — 22 edle Steine] S: „Berylle". H: „mit Gold und Beryllen, mit Chalcedonen und schillernden (Opalen?) und verschiedenfarbigen Sardonen". — 24 oben befestigt] ἵδρυντο ἐν ὕψει ist offenbar irrige Lesart. S H faßt „Höhe" = „Erhabenheit": „Auch war es gemäß seiner (himmlischen) Erhabenheit angefertigt" — 27 ganz auf] S H: „war ihm vollständig überall aufgemalt und es (rein) wie Saphirstein wiederum in seinen Höhen bunt gewirkt". — 28 Saphirsteine] l. λίθοι σαπφείρινοι. — <schillern seine Farben>] Nach der Konjektur בגוניה wörtlich: „es schillert in seinen Farben", dann dafür: „seine Farben schillern". — 113 Z. 31 der Gnosis Regungen] S H: „ich sah ferner überall an ihm die Bewegungen meiner (Korrektur wegen des Metrums) Gnosis wimmeln und daß es bereit war zu reden". — 34 Die es gebracht hatten] nach מֵּחתנא. H liest: עם מחתנה : „bei seiner Herabkunft". — 33 f. wie es . . sprach] S H: „den Klang seiner Melodien vernahm ich". — 35 Ich stamme] Besser wäre: „ich gehöre dem Tapfersten aller Menschen an". G setzt offenbar גַבָּרא voraus. Mir schien זריז עַבְּרא möglich. H mit dem überlieferten עַבְּרא: „ich gehöre dem hurtigsten Diener an, für den man mich vor meinem Vater aufzog". Bei G l. ἀνετράφην st. ἐνεγράφην. — 39 Energie] S H: „wie meine Statur mit seinen Werken (wie seine Werke) wuchs". Die Uebers. beruht auf πρὸς τὴν τούτου ὁρμήν = „Anlauf, Eifer". ὁρμαί = „Anläufe". Bei G müßte überdies geschrieben werden: ᾐσθόμην τῆς ἐμαυτοῦ ἡλικίας αὐξανούσης πρὸς τὰς τούτου ὁρμάς. Ταῖς δὲ κινήσεσι ταῖς βασιλικαῖς πᾶσα ἐπ' ἐμὲ ἐπεχύθη. — 42 Aus ihrer Hand] Bei ἐκ χειρὸς αὐτῶν (st. αὐτοῦ) möchte man an die Ueberbringer denken, bei S ist aber von „Gebern" die Rede, und diese sind die Eltern. על אידא

Seneca ep. 90. Strabo XV p. 693. — 45 ff. Der Rückweg führt an denselben Orten vorüber, wie der Hinweg; s. o. zu S. 521 42 ff. — S. 524 1 ff. Das Lichtgewand erhält Christus wieder, sobald er die Grenze des Materiellen überschritten hat. — 4 Die Schatzmeister sind Engelwesen; wahrscheinlich ist an Erzengel zu denken. Es sind nach Z. 14 zwei. Man denkt dabei leicht an die beiden Begleiter, die nach dem Petrusev. Jesus aus dem Grabe führen (Apokr. S. 31 30 ff.) 112 9 ff. Das Gewand und Christus sind eigentlich eines, es ist seiner Gestalt so treu angepaßt, daß es ihm wie ein Spiegel erscheint: zwei und doch eins. — 20 ff. Das Gewand wird geschildert, wie das Prachtgewand eines orientalischen Großen. Eine Deutung der einzelnen Züge wird unmöglich sein, da schwerlich dem Verf. überall etwas Bestimmtes vorgeschwebt hat. 113 31 Die Regungen der Erkenntnis oder „des Wissens" sollen wohl nur die folgende Rede vorbereiten. An irgend welche „Gnosis" wird man kaum zu denken haben. — 36 f. Der Text ist hier nicht sicher: G und S weichen stark ab. Was gemeint war, ist darum nicht klar. — 42 ff. Das Gewand und sein ehemaliger Eigentümer werden zu einander hingetrieben, bis sie sich wieder vereinigt haben. Christus zieht seinen Lichtleib wieder an, sobald

ist nach H = „im Auftrage". — 45 entgegen zu eilen] l. εἰς ὑπάντ. αὐτῆς. ἐκταθεὶς δὲ ἐδεξάμην καὶ τῷ τῶν χρωμάτων αὐτῆς κάλλει ἐκοσμήθην. — 48 eines Königs übertraf] l. τὴν βασιλικῆς ὑπερέχουσαν. Davon nichts bei S, sondern nur: „meine glänzendfarbige Toga". — S. 525 1 emporgehoben] l. εἰς θύραν (st. χώραν) εἰρήνης καὶ σεβάσματος. — 4 Glanz] Nach Lipsius II 2 S. 422 will Nöldeke den „Glanz" als persönliches Wesen fassen, indem er daran erinnert, daß זיוא (Glanz) im Mandäischen ein ganz gewöhnliches Wort für eine bestimmte Art Lichtwesen sei. H versteht unter dem Glanz Christus als ἀπαύγασμα τοῦ πατρός. — 6 tat auch er] Nach H bei S kein selbständiger Satz, sondern an das vorige anzuschließen: „und der seinerseits getan, was er verheißen: am Tore seiner Prinzen (eig. Haussöhne) verkehrte ich mit seinen Großen; der mich freudig aufnahm .. den alle seine Diener preisen: dafür daß er versprochen hatte ..." Der griech. Text ist zu lesen: καὶ αὐτὸς ὁμοίως ἐποίησε .. καὶ ἐν ταῖς θύραις τῶν βασιλείων αὐτοῦ τοῖς ἐξάρχοις αὐτοῦ κατ ... Nach εἰσεδέξατό με füge ein: καὶ ἤμην. — mit fröhlichem Zuruf] S H: „mit der Stimme der Wasserorgeln". קלא דדרוסא = קלא דהדרולא nach Fränkel (Zeitschr. für Assyr. XVII 86). — 10 zu erscheinen] l. φαίνωμαι.

Nach c. 113 folgt bei S (bei S¹ nur Anfang und Ende) ein **„Lobgesang des Apostels Thomas"**. Er lautet:

Sei gepriesen, Vater, Herr des Alls, unaussprechliches Wesen, das im Glanze seines Ruhmes vor allen Welten verborgen ist! ※ Gelobt seist du, Sohn, Erstgeborener des Lebens, der vom hohen Vater (kommt) und das Wort des Lebens (ist)! ※ Sei gepriesen, einziger Vater, der in Weisheit sich in allen Geschöpfen und in allen Welten abbildet! ※ Sei gelobt, Sohn des Lichts, Weisheit, Kraft und Einsicht, der du in allen Welten (Ewigkeiten)[1] bist! ※ Sei gepriesen, hoher Vater, der von seiner Verborgenheit zum Offenbaren aufgegangen ist durch alle seine Propheten! ※ Gelobt seist du, Sohn der Barmherzigkeit, durch den alles vollendet wurde in Weisheit und in Schweigen! ※ Gepriesen seist du, erhabener Vater, Erstgeborener von dir im Schweigen und in der Ruhe des Denkens! ※ Gelobt seist du, angebeteter Sohn, der vom Vater aufgegangen ist in seinem Aussehen in Ruhe und in Glorie! ※ ※ Gepriesen seist du, guter Vater, der das Geheimnis seines Erstgebornen seinen Propheten durch den heiligen Geist geoffenbart hat! ※ Gelobt seist du, bewährter Sohn, der den Ruhm des Vaters durch[2] seine Apostel unter allen Völkern geoffenbart hat! ※ Gepriesen seist du, schöner (ruhmreicher) Vater, der seine Majestät auf ewig in seinem Erstgeborenen, dem Lebendigmacher seines Geschöpfs[3] heiligt! ※ Gelobt seist du, schöner Sohn, der vom Glanze des Vaters aufgegangen ist und durch sein reines Blut unsre Seelen erlöst hat! ※ Sei gepriesen, allmächtiger Vater, der in seinem prächtigen Lichte wohnt, der in seiner Herrlichkeit verborgen und durch seine Gnade allem offenbar ist! ※ ※ Gelobt seist du, vollkommener Sohn, der in die lebendige Erde gesäet ist, und vor den Welten bist du in deinem heiligen Vater! ※ Gepriesen seist du, Vater, der alles nährt, der du in allen Welten in der Höhe und in der Tiefe bist, und kein Ort ist von dir leer! ※ Gelobt seist du, Sohn, angebetete Frucht, der über allem in Barmherzigkeit aufgegangen ist, unsre Menschheit angezogen und unsern Feind getötet hat! ※ Gepriesen seist du, unbegrenzter Vater, der seine Engel von den Ausgießungen seines Geistes gemacht hat und zu seinen Dienern sein brennendes Feuer![4] ※ Gelobt seist du, Sohn des Lichts, der auf dem Winde einherfährt und in das Licht des Vaters gehüllt ist auf heiligen Wolken! ※ ※ Gepriesen seist du, Vater,

---

er zum Lichtreich zurückkehrt. — S. 525 2 Das „Tor der Begrüßung" ist der Raum der Audienzen. — 6 Das kann nur heißen, daß Christus mit dem älteren Sohne zusammen erbberechtigt wird. — 18 ff. Der Schluß ist mir unverständlich. Der Vater Christi wird hier von dem König der Könige unterschieden. Das widerstreitet aber

---

[1] „Welten" und „Ewigkeiten" werden im Syrischen durch dasselbe Wort ausgedrückt. [2] Ich lese ב st. ל. [3] l. ד st. ל. [4] Ps. 104 4. vgl. Hebr. 1 7.

der allem Leben gibt, der Welten zu seinem Ruhme versammelt durch seinen Geliebten, daß sie zu ihm Lob aufsteigen lassen! ⁜ Gelobt seist du, Sohn des Lebens, mit dessen Gabe der Vater die Heiligen sättigt; und sie sind durch sie[1] gegangen und auf den Weg des Friedens gekommen. ⁜ Gepriesen seist du, Vater, der allem Leben gibt, der die Geheimnisse seines Sohnes durch den Geist seinen Heiligen geoffenbart hat in Frieden und Ruhe! ⁜ Gelobst seist du, Sohn, Frucht des Vaters, der seine Auserwählten unter seinen Flügeln verbirgt und den Willen seines Vaters vollbracht und seine Geliebten erlöst hat! ⁜ Gepriesen seist du, guter Vater, der allen Geschöpfen durch seinen Geliebten Leben gibt in Barmherzigkeit und Gnade durch seinen Kreuzigungstod! ⁜ Gelobt seist du, erstgeborner Sohn, der die Welten[2] mit seinem Körper nährt und unsre Sünden auslöscht durch das Zeichen seiner Narben und durch unsre Besprengung mit seinem Blute! ⁜ Gepriesen seist du, guter Vater, der in reinem Herzen sich niedergelassen hat, im Sinne seiner Anbeter, und seinem Aussehen nach vor allem verborgen ist, uns aber geoffenbart durch seinen Messias! ⁜ Gelobst seist du, Sohn, Logos, der[3] sein Kommen in Ruhe predigt und unsre Menschheit angezogen und uns durch sein lebendiges und unschuldiges Blut erlöst hat! ⁜ Gepriesen seist du, lebendiger Vater, der du unsre Sterblichkeit lebendig gemacht hast, die wir von deinem Wege abgeirrt und Tote und Verlorene waren; aber deine Barmherzigkeit war über uns! ⁜ Gelobt seist du, geliebter Sohn, der du unsre Sterblichkeit lebendig gemacht und unsern Irrtum gewendet hast und uns Arzenei des Lebens geworden bist durch deinen lebendig machenden Körper und durch die Besprengung mit deinem lebendigen Blute! ⁜ ⁜ Gepriesen seist du, hoher Vater, von allen Lippen und von allen Zungen, der du mit uns versöhnt bist durch deinen Messias, und wir haben dich gekostet durch deine Frucht und sind Söhne deines Friedens geworden! ⁜ Gelobt seist du, Sohn, Friedenmacher, der du unsre Wunden geheilt, unsre Härte überredet und uns aus der Irre gesammelt hast und uns in deiner Wahrheit gehen ließest, daß wir durch dich deinen Vater erkannt haben! ⁜ ⁜ Gepriesen seist du, allmächtiger Vater, der du uns deine lebendige und lebendigmachende Frucht gesandt und durch das Blut deines Gekreuzigten deine Gnade mit deinen Geschöpfen versöhnt hast! ⁜ ⁜ Gelobt seist du, Sohn, Wort des Lichts, der du von der Höhe aufgingst und uns mit deiner Erkenntnis gesättigt, unsre Unreinheit gereinigt und unsre Sterblichkeit lebendig gemacht hast durch dein Zeichen, das Kreuz des Lichts! ⁜ Gepriesen seist du, Vater aller Lobpreisungen, und erhöht sei dein großer Name in allen Welten, der du uns unsre Vergehungen nicht angerechnet und uns durch deinen Messias lebendig gemacht hast, der das Leben deines Willens ist! ⁜ Gelobt seist du, Sohn, Stimme, welche Einsicht (Gnosis) gebiert, unser heiliger Priester, der du uns durch dein reines und heiliges Opfer versöhnt und dein lebendiges Blut für die Sünder vergossen hast! ⁜ ⁜ Gepriesen seist du, hoher Vater, der du vor allen Welten verborgen, aber nach deinem Willen allen deinen Anbetern geoffenbart bist! ⁜ Gelobt seist du, Sohn des Lebens, der den Willen des Vaters vollbringt, der du deine Geschöpfe versöhnt hast, daß sie in dir deinen Sender anbeten[4] und Teilhaber deiner Geheimnisse werden sollten! ⁜ ⁜ ⁜ Gepriesen seist du, hoher Vater, durch jedes Knie, das sich dir beugen soll sowohl im Himmel als auf der Erde durch[5] deinen Geliebten! ⁜ Gelobt seist du, angebeteter Sohn der vollkommenen Barmherzigkeit, durch den Friede geworden und Hoffnung über die Geschöpfe gekommen ist, daß sie den Schöpfer erkenneten! ⁜ Gepriesen seist du, alles belebender Vater, dessen Gnadenreichtum durch[6] die reiche Fülle deiner Gaben nicht abnimmt, und der du jederzeit das Bedürfnis hast, uns zu geben! ⁜ ⁜ Gelobt seist du, Sohn, Frucht, der du die Tür des Lichts und der Weg der

S. 522 $_{39}$, wo der Vater König der Könige genannt wird. Wahrscheinlich sind die letzten 4 Zeilen späterer Zusatz. Nach der Aufnahme im Königspalast und den Freudengesängen der Untertanen darüber erwartet man nichts weiteres.

[1] l. מנה st. מנה. [2] Oder: geschaffenen Wesen. [3] Füge ד ein.
[4] l. נסגרן. [5] d. h. im Namen deines Geliebten. [6] l. ב st. ל.

Wahrheit bist und uns in deinen Fußtapfen gehen ließest, damit wir ins Haus deines hohen Vaters gelangten! ⁙ Gepriesen seist du, gütiger Vater, der du uns durch unsern Lebendigmacher versöhnt und uns deine gepriesenen und heiligen Geheimnisse durch das Hören seiner Lehre geoffenbart hast! ⁙ Gelobt seist du, eingeborener Sohn des Vaters, dessen Erbarmen über uns gewesen ist, und der du uns durch dein lebendiges und lebendigmachendes Kreuz gezeichnet hast! ⁙ ⁙ Es preisen den Vater und beten den Sohn an und loben den heiligen Geist alle Lippen und alle Zungen, Welten und Geschöpfe, die verborgenen und die offenbaren. ⁙ Es preisen dich in der Höhe deine Engel durch deinen Messias, welcher Friede und Hoffnung in der Unterwelt (im Scheol) geworden ist für die Toten, die lebten und auferweckt wurden. ⁙ Wir bitten dich, unser Herr und Lebendigmacher, daß du alles uns gebest (füge ein: תתל לך), was du gesagt und versprochen hast. Vollende an uns deine Güte und führe uns ein an den Ort deines Friedens. Denn du bist unser Lebendigmacher, du bist unser Paraklet, du bist die Arzenei unsers Lebens. ⁙ Du bist unser siegreiches Zeichen. ⁙ Selig sind wir, Herr, die wir dich erkannt haben. ⁙ ⁙ Selig sind wir, die wir an dich geglaubt haben. ⁙ Selig sind wir durch deine Narben und durch dein für uns (vergossenes) Blut. ⁙ Selig sind wir, weil du unsre große Hoffnung bist. ⁙ Selig sind wir, weil du unser Gott bist (jetzt) und in Ewigkeit. Amen. ⁙

114 l. γενήσεσθαι st. γεγενῆσθαι und κεχαρμένας (S[1]) — 20 durchrissenem] S fährt fort: „und sie glich einer Wahnsinnigen — wegen des Judas". **115** l. ἀνεδίδου τὴν λύπην — ἠδίκησα ὅτι] man erwartet ὥστε — l. γαμέτης st. γαμετός, ἀναστραφῶ st. ἀναστρέψω. — Nach dem Zusammenhange l. τὸν σὸν ἀγαθὸν τρόπον ἀφαιρούμενος. Das folgende τί γάρ ἐμοί; tilge ich. — l. βαπτίζεται st. βαδίζεται (nach S), βλεπέτω st. βλέπετε, προσευξαίμην ἄν, ἀθετήσασα δέ με — εἴθε] Vielleicht ist zu lesen: εἴθε δέ τις τοὺς ὀφθαλμούς μου ἐξέκοπτε σοῦ μοι προσεχούσης τοὺς ὀφθαλμοὺς συνήθως. — S hat einiges mehr, was jedoch nicht von Belang ist. **116** S. 526 l. πασῶν st. πάντων, ἑτέρας καλλίονας — st. οὐκ ἂν ἔσται l. οὐκ ἔστιν oder ἔξεστιν — l. ὕβριζέ με und λόγου, ὅτι πολλῷ κρείττων καὶ καλλίων (S), πλοῦτος δέ μοι καὶ τιμή ἐστιν, τοιοῦτος τὸ γένος· πλοῦτος δέ μοι καὶ τιμὴ σὺ εἶ . . — 12 Mißhandle] S: „schmähe". Verwandle אםן in אף. **117** l. Ἐκεῖνος ὃν . ., μένεις st. γυμνός, τὰς ἐπ' ἐμοὶ πράξεις — Tilge σού nach αἰσχρῶν — l. οἵαπερ ἦσθα πρὶν τὸν φαρμακὸν ἰδεῖν (S), κἂν ἀρέσῃ σοι διὰ τὴν διάθεσιν τὴν πρὸς αὐτόν . . συνέβη· ἀλλὰ . .

118 l. συνέτυχε δὲ αὐτῇ Ἰούδας ἐρχόμενος πρὸς αὐτήν, ἀπόστολον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἁλίσκεσθαι st. ἀναλίσκεσθαι — Ein Denar = 67 Pf.

119 S. 527 18 Könige und Fürsten] S fährt fort: „Er hat die Türen geöffnet und die Wächter eingeschläfert". **120** l. δέξωμαι st. δέξομαι. — 22 Marcia] S: Narkia, und so sollte auch bei G geschrieben sein — l. τιμὰς ἃς

---

114 22. 25. Charisius hält noch immer an dem Gedanken fest, daß Mygdonia verzaubert ist. Daher spricht er wieder von ihrer „Krankheit" und ihrem „Wahnsinn".

118 S. 526 41 Der Denar hatte einen Münzwert von ca. 70 Pf., während sein Silberwert bis Nero etwa 67½ Pf. war; später sank er infolge der fortschreitenden Münzverschlechterung immer tiefer. Im Kurswert entsprach er etwa dem Fr. der fränkischen Münz-Konvention. — 42 ff. Mygdonia sieht wieder Jesus in der Gestalt des Judas. Er ist kenntlich an dem Lichtglanz, der von ihm ausgeht. Da er aus dem Lichtreiche kommt, ist dieser Glanz unumgänglich bei ihm: Das Urbild des Heiligenscheines. Doch erkennt ihn Mygdonia nicht, sondern hält ihn für einen der Archonten, der Beherrscher der unteren Reiche des Himmels.

119 S. 527 7 ff. Die Sache ist etwas undeutlich geworden, indem jetzt Judas selbst redet und den auffallenden Lichtglanz damit erklärt, daß Jesus der stille Begleiter seiner Jünger sei. Die Worte der Mygdonia: „Wer hat dich aus dem Gefängnis geführt, um die Sonne zu sehen?" sind im Augenblick deplacirt, da es Nacht ist. Es mag hier manches geändert worden sein, sodaß der ursprüngliche Zusammenhang nicht mehr klar ist. **120** 22 Den Namen der Amme erfahren wir erst hier. G hat Μαρκία, während der Syrer und Lateiner Narkia (Narchia) bieten.

πρότερον. — 33 ein Mäßchen Wasser] S: „ein Mäßchen Wein“. So hat S auch c. 133 und c. 152 Wein statt des Wassers und in c. 158 einen Becher Mischtrank. — Ein Metrêt war das 144fache des Mäßchens (der κοτύλη) = 39,39 Liter. — 37 Oel] S: „ein wenig Oel, selbst wenn es in einer Lampe ist“. — Durch (ὕδατος) κρασίν scheint ein kleines Gemäß bezeichnet zu werden, entsprechend מזגתא = κοτύλη bei S. Vielleicht liegt in κρασίν der Versuch einer Uebersetzung von מזגתא (מזג = miscuit). 121 Z. 40 f. Geheimnis, in welchem uns das Kreuz gezeigt wurde] Vgl. Lipsius I 338: „Das Kreuzesholz Christi heißt nicht selten ξύλον ζωῆς. Wie der Baum der Erkenntnis sein Gegenbild ist, so ist sein Vorbild der Lebensbaum im Paradies, von welchem das „Oel der Barmherzigkeit“ oder die weiße Salbe genommen ist, welche den Zugang ins obere Lichtreich eröffnet“. — S: „Geheimnis des Kreuzes, welches in ihm sichtbar wurde“. — l. ἁπλωτὴς τῶν κεκαμμένων μελῶν. Das Oel wurde vielfach als äußeres Heilmittel verwendet. Vgl. Jes. 1 6. Mc. 6 13. Lk. 10 34. Jak. 5 14. — 42 Demütiger der harten Werke] Woran denkt der Verf.? Man könnte ἔργον auch mit „Ding“ übersetzen und an das Schmeidigen spröder Dinge denken. Aber dazu würde eher μαλακτήρ als ταπεινωτής passen. Bei S fehlen diese und die beiden folgenden Bestimmungen, an deren Stelle es heißt: „Du, unser Herr Jesus, Leben und Gesundheit und Sündenerlaß, möge deine Kraft kommen und sich auf dieses Oel niederlassen, und möge deine Heiligkeit in ihm wohnen! Und er goß . .“ Auch lautet der Anfang der Anrede bei S anders, nämlich: „Heil. Oel, das uns zur Salbung gegeben ist“. — verborgenen Schätze] Gedacht ist wohl an den Gebrauch des Oels (der Oellampen) in Bergwerken zur Aufsuchung wertvoller Metalle. — 42 Sproß der Güte] Der Verf. dachte vielleicht an die attische Sage, nach welcher der Oelbaum ein Geschenk der Athener war. — 44 Oelsalbung] l. ἐλαιοχριστίας st. ἐλευθερίας, κοινωνὸν τοῦ σώματος, καὶ ἐκτήσω st. κτίσαι σεαυτῇ, περὶ τοὺς ἄλλους oder τὰς ἄλλας. — 46 Wasserquelle] S: „Teich ihrer Wasserleitung“. 122 S. 528 l. ὅμοιος . . εὐσπλαγχνίᾳ st. εὔσπλαγχνος, κτίσματα st. κτήματα — Zu ἐγκατακλείστους ergänze ἔνδον ὄντας — Bei S lautet der Schluß: „Wir haben diese Türen vergessen und sie nicht geschlossen. Denn wenn dies durch einen Feind (S[1]: durch einen von den Gefangenen) geschehen wäre, so wäre kein Mensch hier geblieben“. — Wer ist dir gleich] S: „Wer ist dir gleich an Barmherzigkeit und Gnade außer deinem Vater, der seine Welten von der Bedrängnis und vom Irrtum befreit hat? Liebe, welche die Begierde besiegt hat, Wahrheit, welche die Lüge vernichtet, Schöner, an dem Häßliches

---

Das wird wohl das ursprünglichere gewesen sein, wenn ich auch keine sichere Deutung zu geben weiß. 121 38 Bis dahin trug sie den Schleier, ohne den keine Orientalin die Straße betritt; da sie die Oelsalbung auf dem Kopfe empfangen muß, ist sie genötigt, den Schleier abzulegen. — 44 ff. Der Ritus wird hier entsprechend der bereits früher gegebenen Schilderung beschrieben. Das Oel wird über das Haupt geschüttet und dazu ein Weihegebet gesprochen. Eines dieser Gebete ist bereits oben mitgeteilt c. 27. Bedeutung der Salbung sündentilgend und die Mysterien enthüllend, wie oben. — 48 Nach der Salbung folgt die Taufe. Das ist morgenländischer Brauch, während im Abendlande die Salbung auf die Taufe folgte vgl. Höfling, D. Sakrament der Taufe I 427. — Sie wird im Linnengewande vollzogen und zwar mit der trinitarischen Taufformel. Hier ist jedenfalls alles nach dem zur Zeit des Bearbeiters geltenden Ritus gestaltet. — S. 528 1 Auf die Taufe folgt wieder die Eucharistie, die mit Wasser und Brot vollzogen worden zu sein scheint. Freilich wird Mygdonia 120 beauftragt außer Oel und Brot κρασίν ὕδατος zu holen und das könnte eine Weinmischung bedeuten. Aber Narkia versteht jedenfalls nur Wasser, da sie statt des Wassers „Maßkrüge mit Wein“ bringen will. So hat wohl Bo recht mit seiner Konjektur κρασίον statt κρασίν. Zum ganzen Brauch vgl. Harnack, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin, TU VII 2. — 4 Die Himmelsstimme (בת קול) wie Mc. 1 11. Mt. 3 17. Lk. 3 22. Petrusev. 41 u. 5. 122 8 Die wunderbare Oeffnung der Türen ist aus AG.

nicht gesehen wird, Demütiger, der die Höhe herabgestürzt hat, Lebendiger, der den Tod vernichtet, Ruhe, welche die Mühe beendet hat, — Preis sei . ." 123 l. ἐναπόκρυφε τῆς τῶν . . γενεᾶς — $_{30}$ hättest nicht angerufen] S: „Hättest nicht die Zauberei jenes Mannes wider mich angerufen". 124 l. τὴν πρώτην st. ἐν πρώτοις, πότερον ἐγὼ καλλίων, παρελθόντα καὶ ὧδε μένοντα. — S. 529$_{1}$ steht auf der Erde] Die überlieferte Lesart ἐπὶ γῆς ἵστησιν φιλανθρωπίαν δροσίζων (Menschenfreundlichkeit betauend) ist unverständlich. Daher ist der entsprechende Satz aus S eingefügt worden, nach welchem G ἕστηκε st. ἵστησιν hätte wiedergeben sollen. — l. φάρεσιν st. πάρεσιν. — $_{9}$ Durchgang durchs Feuer] vgl. das zu c. 32 Angeführte. — Aufhebung der Gegensätze, wovon hier und cc. 129. 130. 142 die Rede] vgl. das apokryphe Herrnwort im 2. Clemensbr. 12, 2 (Apokr. S. 176). 125 Stelle φοβήσας πεῖσον. 126 l. οὐδὲν ἔχουσαν χρήσιμον — l. nach S: οὐ δυνατὸν τοὺς ἀνθρώπους ζῆν παρὰ τῷ θεῷ, ἐὰν μὴ καθαροὺς τηρήσωσιν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, σχήματι st. πράγματι, ἁγνείας st. ἀσφαλείας (nach S). 127 Z. $_{41}$ f. Theriak] Arzenei gegen Gift, aus vielen Stoffen, auch aus Vipernfleisch zusammengesetzt. — l. ἀπὸ ταύτης τῆς ἐπιποθ., μειοῖς τὰ σά, st. der letzteren Lesart (von P) hat S: „du weißt es besser als ich". 128 S. 530 l. ἀπὸ τοῦ βασιλέως, ὑπεξαιρῶ st. ὑπεξαίρω, μετὰ τὴν τῆς ἐνταῦθα ζωῆς ἀπαλλαγήν, δίκην εἰσπράξομαι κατὰ σοῦ, οἷός τέ εἰμι ἀμύνασθαί σε δσων. — $_{23}$ Zwang antut] Wenn die Lesart αὐτόν ursprünglich ist, so könnte man zur Erklärung auf Mt. 11$_{12}$ (βιάζεται ἡ βασιλεία), Lk. 11$_{18}$ (ἀναίδεια) 18$_{5}$ (κόπον παρέχειν, ὑπωπιάζῃ) hinweisen. S hat: „es würde nichts sein, was ihnen entgegen wäre". — $_{21}$ Glaube mir] Vorher bei S: „Und Judas ging lachend mit ihm und sprach . ." 129 l. ὑποβεβλημένην τῇ Μυγδονίας παρειᾷ τὴν χεῖρα. 130 l. οὐκ ἐξειπεῖν ἠδυνήθης. — Vor ἐμὲ ὑπομένειν füge πῶς ein. — Tilge οὐκ nach χρησιμαία. — l. θεάσεται. — Nach dem Zusammenhang l. διαλειπόμενον st. καταλαμβανόμενον. S: „Licht, bei welchem keine Nacht ist". — Nach φοβούμενος füge ταῦτα λέγεις (S) ein. — S. 531$_{8}$ l. σὲ δὲ st. οὗτε.
131 l. διδάξει st. διδάσκει. 132 l. τοῦτό ἐστι φῶς st. ἀναγεννᾷ und statt des zweiten ἀναγεννᾷ l. γεννᾷ. — $_{17}$ auf dreifache Weise] Vgl. Lipsius I 335 A. 2: „Gemeint sind drei verschiedene Momente im Erlösungsbegriff, etwa wie die Basilidianer im Hinblick auf die erlösende Wirksamkeit der σοφία eine διακριτική, τελειοτική und ἀποκαταστατικὴ σοφία scheiden". S hat: „in der Dreieinigkeit".

5$_{17}$ kombinirt mit 16$_{27}$ entnommen. 127 S. 529$_{40}$ Auch der König meint, wie Charisius, daß der Apostel der Mygdonia einen Zaubertrank eingegeben habe. Da nun ein Gift durch das zugehörige Gegengift unschädlich gemacht werde, so verlangt er ein Gegengift, das bei Mygdonia den früheren Zustand wiederherstelle.
131 S. 531$_{9}$ Lehre beim Mahl war bei den Orientalen ebenso üblich, wie bei den Griechen und Römern. (Friedländer, Sittengesch. Roms^{6} I 377 ff.). Bei letzteren ist in der Kaiserzeit die Sache freilich zum Spott geworden, soferne man Sophisten einlud, die als halb freiwillige halb unfreiwillige Spaßmacher die Gäste mit ihrer Weisheit traktirten. Daß man auch sonst auf ein gebildetes Gespräch Wert legte, zeigt die derbe Karikatur, die Petronius in seiner Cena Trimalchionis geliefert hat. 132 $_{18}$ ff. Die Unterweisung, die Thomas über die Taufe gibt, ist in beiden Hss. stark verdorben, doch ist der vatikanische Text offenbar der ursprünglichere. Die Ausdrücke sind aber ihrem Sinn nach noch verständlich und entsprechen der gnostischen Anschauung vom Wesen der Taufe. Sie erzeugt das Licht, schafft danach den neuen Menschen, gibt den neuen Geist, bringt Sündenvergebung. Das „Unsagbare" ἀπόρρητον ist aus den gnostischen Schriften bekannt als der ineffabilis, der unaussprechliche höchste Gott, dessen verborgenes Wesen erst durch Christus offenbart wird. Die verborgene Kraft ist damit vielleicht identisch, wenn darunter nicht das weibliche Prinzip der Gottheit zu verstehen ist. Dann hätten wir die gnostisch trinitarische Formel: der ineffabilis, die μήτηρ (= רוּחָא); Christus. — $_{22}$ Auf das Weihegebet folgt wieder die Salbung und auf diese die Taufe. Der Ritus ist derselbe wie oben vgl. Anm. zu S. 527$_{44}$ ff. 133 $_{27}$

133 l. ἄρτος ζωῆς st. ἄρτον, καταξιωθείς st. καταξιώσας, ἐπιφημίζομέν σοι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ, ἐνιδρυέσθω τῷ ἄρτῳ, ἀπολύωνται st. ἀπολούσονται. — 27 legte er Brot] S: „brachte er Brot und Wein". — 31 den Namen der Mutter] S: „den Namen des Vaters nennen wir über dir, den Namen des Sohnes nennen wir über dir, den Namen des Geistes nennen wir über dir, den erhabenen Namen, der vor allem verborgen ist".

134 l. δειπνήσων st. δειπνήσας (nach S), ἀνδρὶ κάλλιον, ἐφ' ᾗ ἐπαναπαύεται st. ἀναπέπαυται, ἀπορεῖ τί πράξειεν. 135 S. 532 τίς ἐστιν αὕτη ἡ χείρ tilge ich. 136 l. καὶ γὰρ οὗτος st. αὐτός und füge nach πρόφασις ein: τῆς ζωῆς. — l. λῆγον. Doch hat S: „geraubt wird". — 39 Zahl seiner Diener] S: „Zuflucht nehmen und unter der Zahl seiner Schafe sind". — 42 des heiligen Königs] S: „des himmlischen K." — l. δέξεσθαι — Tilge πρότερον (obwohl „erstens" auch bei S vorhanden), da kein „zweitens" u. s. f. folgt. 137 S. 533 l. ἀνάριστον ὄντα αὐτὴν μένοντα, τὸν τοῦ καινοῦ θεοῦ ἀπόστολον. — Tilge καὶ παραινέσεως. Ferner dürfte ἀγαθῇ παραινέσει zu lesen sein. — 5 für Freie] S: „für Frauen". 138 l. μαγείᾳ st. ἁμαρτίᾳ, διεμάχετο Χαρισίῳ (S) st. τὸ πᾶν εἴχετο X. — mein Haus] S: „meine Frau". —

139 st. Vazan (sprich z wie franz. z) hat S Wizan, was die Form Οὐιζάνης ergeben müßte. — S. 534 l. τοῦ αἰωνίου βασ., ἄνθρωποι, ἐὰν σύ τε . . . διδῶτε (S) — Wenn παντάπασι richtig ist, so muß es in der Bedeutung von perpetuo genommen sein. — st. δεόμενος l. διαμένουσαν, γιγνώσκοντα st. γιγνώσκοντος, δείξεις st. δείξας, ἐλπίδι st. εὐαγγελίῳ, ἀκεραιότητι st. ἑνότητι, καθαρᾶς ἀναστροφῆς, ἔπειτα δὲ τῇ . .

140 st. ἐφίκετο l. ἀφίκετο — Schuhe losbanden] S fährt fort: „lachte er und sprach". 141 S. 535 3 den Müden] S: „für alle meine Mühen". — 5 Element] S: „Flut". — 8 ξηρὸς ὁ τόπος γενόμενος] Der absolute Nomin. dürfte auf einen Irrtum der Abschreiber zurückzuführen sein. Vgl. Bo p. 248 zu 11 die Lesart von U: καὶ ὁ τόπος ἐκεῖνος εἰς τὴν ἀρχαίαν ἀποκαθίστατο φύσιν ξηρὸς γινόμενος und S, welcher, ins Griechische übersetzt, lauten würde: ἀλλ' ἐγένετο ὁ τόπος ἐκεῖνος, ὡς (πρότερον) ἦν, ξηρός. 142 st. θάλλω, l. nach S ἀγαλλιῶ. — Vor χρόνων füge ὑπεράνω ein. — Nach διδόντος l. διὰ τὸ ἐξαρκεῖν . . . ταῖς δωρεαῖς. — st. τοῖς συγγενέσι habe ich nach S τῇ χαρᾷ αὐτῶν eingesetzt. — 36 ihnen entronnen bin] S: „der ich größer als sie geworden bin". — alle entgegen gehen] S: „zu wel-

---

Mit der Taufe wird auch hier die Eucharistie verbunden. Das Gebet ist im einzelnen teilweise sinnlos, offenbar infolge starker Korrekturen, die es erlitten hatten. Doch sind einzelne Spuren des Ursprünglichen noch zu erkennen. Der Name der „Mutter" taucht wieder auf, das unsagbare Geheimnis der ἀρχαί und ἐξουσίαι. Das ist gnostisch.

135 S. 532 6 f. Mygdonia trauert in jüdischer Weise im Sack und Asche, warum ist im Grunde nicht recht einzusehen, da sie ja das Siegel empfangen und mit der Eucharistie die Vergebung der Sünden erlangt hat. 137 S. 533 5 Der Königin geziemt es nicht, zu Fuß zu gehen. Die verweichlichte, zumeist an das Haus gefesselte und dort ihre Zeit in üppigem Nichtstun vertrödelnde vornehme orientalische Frau ist zu bequem, um zu Fuß zu gehen. Sie läßt sich auf einem Polsterbett tragen, das je nach Rang und Stand mehr oder minder kostbar ausgeschmückt zu sein pflegt, und dem ein Troß von Dienern und Dienerinnen vorausgeht und folgt. Vgl. die Abbildung bei Riehm, bibl. Handwörterbuch II 1325. Friedländer, Sittengeschichte Roms[8] I 437 f. 138 28 f. Der König ist überzeugt, daß auch seine Gemahlin einem Liebeszauber des Apostels erlegen ist.

139 44 Der Name des Königssohnes Vazanes führt auf den persischen Namen Vezân (Justi, altiranisches Namenbuch 367 a). — S. 534 1 Der Königssohn hat Interesse für Magie und wünscht von Thomas Auskunft über seine Zauberkunst, wie Simon der Magier. — 5 ff. Die Rede des Thomas wiederholt wieder den alten Gedanken: alles Irdische ist vergänglich, nur Gott bleibt ewig. 140 31 Zur Frage des Königs vgl. oben c. 106. — 41 Einfallender Regen, der die Scheiterhaufen

chem die Großen sich versammeln". 143 l. κατ' ἐκείνην τὴν ὥραν und μεταστήσεσθαι — πάντων ἰατρῷ] S: „aller Krankheiten, der sichtbaren und der unsichtbaren". — st. σωτηρίαν l. καὶ σωτῆρι — l. κτισμάτων st. κτημάτων (nach S). — 43 st. ὕψιστος hat S: „er ist von der Höhe gekommen". — 44 υἱὸς βάθους] Ist dies richtig? Bei S fehlt es. — Hinter ὀφθαλμοῖς füge ἐθεασάμεθα ein. — S. 536 l. εἴδομεν τὴν ἐνηλλοιωμένην — st. οὗτινος l. οὗτος ὃν .. — st. ἐμαρτύρει gibt S: „fragte". — st. οὐκ ἔγνω l. nach S: οὐκ ἐγνώρισεν αὐτῷ. — 1 menschlichen Leib] S: „heiligen Leib". — 3 himmlische Gestalt] S: „göttliche Gestalt". — Nach ταῦτα πάντα füge ἀπέχει ein und l. προτρέπει. 144 Z. 16 wie wir vergeben haben] S: „damit auch wir unsern Schuldnern vergeben". — 17 Ermutiger] = ὁ θάρσος ἐνθεὶς des Paralleltextes aus cod. P, welcher S hier und im Folgenden mehrfach genauer wiedergibt. 145 l. τῆς περὶ ἐμὲ σπουδῆς — l. ὅτε πλουτῆσαι ἐβουλόμην (S P) und tilge die folgenden Worte καὶ ἔργῳ μοι δεῖξας. P gibt „durch dein Gesicht" von S wieder. — l. πολλοῖς st. πολύς (nach S), weiter τοὺς σοῦ ἀξίους, auch ἕως οὗ σὺ .. (S) und ἁρπαζέτω .. ἐκ τῆς γῆς. — Der Schluß von c. 145, sowie c. 146. 147. 148 und der Anfang von 149 sind ganz aus S wiedergegeben, weil der Haupttext U hier stark verkürzt ist. 146 Z. 44 auf den Tisch] S hat irrig: „auf deinen Tisch". — S. 537 10 infolge Oelmangels] So nach ἐλαίου σπάνει des Haupttextes. S hat irrig: „infolge ihres Oels". — 14 Wachsamkeit] aus P eingefügt. 147 Z. 27 f. Den Gefangenen .. den Gelösten] Nach Lipsius I 330 ist der Gefangene der dem Geistesmenschen untertänig gemachte materielle Leib, dessen Lüste und Begierden er ertötet hat, der Erlöste die durch die Gnosis erlöste Seele. — 33 f. Den Toten .. Lebenden .. Bedürftigen] Dieser Satz erscheint in mehreren Formen. Im griechischen Text (P) hat keiner der drei Teile eine Negation, im syrischen haben die ersten beiden (vom Toten und vom Lebenden) die Negation, der dritte (vom Bedürfenden) nicht. Endlich in der lateinischen Bearbeitung de miraculis B. Thomae (ed. Bonnet 1883, p. 129) hat auch die Aussage vom Bedürftigen negative Form. Wenn, wie Lipsius I 330 sagt, unter dem Toten (und Bedürfenden) der materielle Leib, unter dem Lebenden die pneumatische Seele zu verstehen ist, so müssen alle drei Teile des Satzes die Negation haben, es muß heißen: Den Toten habe ich nicht lebendig gemacht, den Lebenden habe ich nicht getötet, den Bedürfenden habe ich nicht angefüllt (befriedigt). 148 Vgl. Lip-

---

auslöscht, findet sich auch sonst. Vgl. Apokr. S. 373. 143 S. 535 4 „Ein Freier von Königen stammend" ist Christus vgl. den Hymnus auf ihn. — 42 ff. Im folgenden klingen überall biblische Phrasen und Wendungen an; aber der Gedankenkreis im Ganzen ist nicht biblisch. Als πατὴρ ὕψους erwartet man Gott bezeichnet zu sehen; aber für den Gnostiker ist auch Christus πατήρ. Der ἄρχων, der vor Christus mit seinen Dämonen erschrickt, ist der Teufel, der von Jesus überwunden ist. 144. S. 536 14 In dem Vater-Unser-Text des Griechen fehlt die vierte Bitte, die der Syrer eingefügt hat. Sollte da asketische Tendenz zur Streichung geführt haben? — Die Gebete im folgenden sind stark abweichend überliefert. Auf die Einzelheiten der Abweichungen braucht hier nicht näher eingegangen werden. — 23 Enthaltsamkeit im Geschlechtsgenuß ist neben der Armut dem Apostel der Kern des Christentums. 145 31 Ueberall klingen Reminiscenzen an die Evangelien durch, aber alles ist einseitig im Sinne der Gesamttendenz ausgewählt. 147 S. 537 21 Mit einem altgewordenen Kleid wird nach einem häufig angewandten Bilde der Leib verglichen (Sir. 14 18). — 22 Drei Nachtwachen sind schon vorüber, in der letzten steht er: bald kommt der Morgen, d. h. der Tod, wo er Gottes Angesicht sieht und vor Gottes lichtglänzender Majestät anbetet. — 24 Die irdischen Vorratshäuser hat er zerstört, weil er nur noch himmlische Schätze kennt, entsprechend Mt. 6 20. — 27 Der „Gebundene", Unfreie ist der Leib, der „Gelöste" die Seele. Durch alles zieht sich der gnostische, ebenso aus dem Platonismus, wie aus dem Parsismus, wie aus Paulus zu erklärende Dualismus hindurch. 148 37 Die „Mächte" sind die Dämonen, die über den unselig

sius I 330: „Den Schluß macht die so häufig in den Gebeten der scheidenden Seele enthaltene Bitte, daß die bösen Geister sie auf dem Wege zum oberen Lichtreich nicht bedrängen noch ihr den Weg versperren mögen... Alle feindseligen Mächte sollen vielmehr fliehen und sich verbergen". — S. 538 1 f. Ein (der) Teil der Kinder] Die Stelle ist durchaus unsicher. U hat: „der Teil dieser bösen Kinder schreit und zeigt an (verrät); deshalb kann niemand vor ihnen verborgen bleiben". P: „der Teil aber der Kinder des Bösen schreit selbst und überführt sie; aber niemand (l. οὐδεὶς st. οὔτε) von ihnen bleibt verborgen, denn ihre Natur gibt sich zu erkennen". Bei S sind wahrscheinlich drei Textfehler vorhanden. Statt בני „meine Kinder" wird man בני בישא „Kinder des Bösen", statt מברקא „leuchtet" aber nach P מכסא (oder nach Stud. Sinait. IX S. 44 מברקא „zeigt an, verrät") und ידיע st. ריח lesen müssen. Der Uebersetzer hat den nach P korrigirten Text von S wiedergegeben, doch ist ihm der Sinn der Worte dunkel geblieben. Nach der Stellung משא מנחון würde S wohl eher durch (κρύπτεται) αὐτούς, als durch (οὐδεὶς) ἐξ αὐτῶν wiedergegeben. — l. ἀποχωρίζονται und ἐν ᾧ κατεσκήνωσα. 149 Z. 13 Erlöser] S: „Geber von Ruhe". — ἀγαλλιᾷ st. τέθηλε (nach S), ὁ ὢν st. νοῶν. — 17 das Licht] S: „der Bereicherer".

150 Z. 28 Mensch] S: „heiliger Mann". 151 Ein Statêr = 1 Tetradrachmon = 3,13 Mk. S hat, wie c. 118 für Denar (= 67 Pf.), so hier für Statêr זוז, was in der syr. Uebersetzung des N. T. für „Drachme" (= 78 Pf.), steht (vgl. Mt. 17 24). Im griech. Text ist also der Wert der hier genannten Summe viermal so groß, als im syrischen. 152 S. 539 16 Oel, Wasser, Brot] S: „Oel, Wasser, Brot und Wein". — 18 jenen aber vernichten] S hat nur: „gehorche mir.., damit ich dich nicht bis zur Vernichtung quäle". — 23 in einem Zimmer] S: „unter seinem Speisezimmer in einem finstern Raume". — Mygdonia] S: „Mygdonia und Narkia". — und schloß sie ein] Hierauf folgt bei S: „Und Licht schied nicht von uns, und du brachtest uns heraus". — ὅτι ἐάν] l. ὅτι ἐφ' ὅσον . . ἐπέδωκεν. 153 Z. 30 unsere Schwachheit stärkst] S: „unsere Schwachheit stärkst und unsre Furcht ermutigst. Als er dies gesagt hatte, wurden die Gefangenen ermutigt, und die Wächter . ." — 34 Eilenötig, Jesu] S fährt fort: „unser Erleuchter". — st. χάριν ποιῶν l. χαίρειν ποιῶν (S) — st. καθιοῦσι l. καθίζουσιν ἡμᾶς

Verstorbenen Beschluß zu fassen haben. Sie fordern die Steuer guter Werke; wer sie nicht vorzeigen kann, verfällt ihrer Strafe.

150 S. 538 28 Demnach hat Lazan bereits mit 14 Jahren geheiratet. Das ist nichts Ungewöhnliches. Der Orientale ist früher geschlechtsreif. Doch ist das Alter von 14 Jahren der früheste Termin für die Eheschließung gewesen. Nach Pirkê Abôth V 21 ist das gewöhnliche Alter 18 Jahre; s. Winer, Realwörterb. I 297. 151 42 Die Zahl 363 ist natürlich nicht ohne Bedeutung. Es sind die — ungenau gerechneten — Tage des Jahres. Nun berichtetet Iren. (adv. haer. I 24, 7) von den Basilidianern, daß sie entsprechend den Tagen des Jahres 365 Himmel gezählt und als Fürsten dieser Himmel Abraxas bezeichnet hätten, weil die Zahlwerte der Buchstaben dieses Namens summirt 365 ergaben. An etwas ähnliches wird man auch wohl hier zu denken haben. Für jeden Archonten ist dann eine Münze bestimmt. Doch ist nicht deutlich, warum nur 363 und nicht 365 genannt sind. An eine Verschiedenheit der Jahresrechnung ist nicht zu denken. Denn wo man nicht das Sonnenjahr hatte, rechnete man — wie meist bei den Semiten — nach dem Mondjahr von 353 oder 354 (oder 383/384) Tage. An eine Korruption der Zahl ist bei der Einhelligkeit der Ueberlieferung auch nicht zu denken. Die Bezeichnung Stater ist in späterer Zeit (s. Mt. 17 27) auf das Tetradrachmon (etwa = 3 M. 13 Pf.) angewandt worden; ursprünglich haftete sie am Goldstück, dem Didrachmon. Legt man erstere Berechnung zu Grund, so hätte der Wächter eine recht anständige Bestechungssumme erhalten. 152 S. 539 16 Salbung, Taufe und Eucharistie sind nach des Königs Meinung die Zaubermittel, durch die der Apostel die Menschen behext. 153 27 Jesus heißt vielgestaltig (πολύμορφος),

μᾶς (S) — 35 durch das Licht] l. nach S: τῷ φωτὶ τῆς φύσεώς σου und tilge ὤν.
154 Z. 42 geöffnet] S: „geöffnet und sich in ihren Angeln drehend (auf ihren A. stehend)“. — 48 f. und richtete mich auf] S statt dessen: „und ich ward gesund“. 155 S. 540 l. ἤρχετο πρὸ αὐτῶν (S). 156 l. φωνὴ ἡ ἐξῆλθεν ἐξ ὕψους oder ἡ ἐξελθοῦσα — l. παρήγ. ὁ ἐν μέσῳ ἡμῶν? S hat statt dessen: „Beherrscher der Herzen seiner Gläubigen“. — l. διιόντων διὰ σκοτεινῶν χωρῶν (S). — 21 gekreuzigt wurdest] S fährt fort: „und für den niemand gekreuzigt wurde“. — 27 Vaterlande] st. πατρίδος hätte G πατρότητος setzen sollen, denn S hat: „Der von der hohen und vollendeten Vaterschaft gesandt wurde“. — l. ὁ κύριος ἀμιάντων st. ἁπάντων (nach S), συνάγαγε αὐτούς, ἁγίασον . . ἐν μιαρᾷ χώρᾳ.
157 Z. 44 Gegner besiegen] S fährt fort: „wann sie von ihren früheren Werken gereinigt waren“; Gegner im Ringkampfe. — die Sieger bekränzest] bei den olympischen Spielen. — 46 frohe Botschaft] zur Zeit der Sintflut durch die Taube mit dem Oelzweige. — Die Bestimmungen von „Merkzeichen“ an bis „Kraft trägst“ fehlen bei S — l. τὸν δὲ καρπὸν γλυκύς — Die Worte ταῦτα εἴπων περιωχείμας sind zu tilgen. — l. ἐλθέτω ἡ νικητική σου δύναμις und ἐνιδρυέσθω τῷ ἐλαίῳ τούτῳ, ὡς τότε ἱδρύνθη ἐν τῷ συγγενεῖ αὐτοῦ ξύλῳ und tilge die Worte ἡ . . αὐτοῦ δύναμις. — l. τοῖς σεαυτοῦ ἐχθροῖς und ἐπιδημησάτω. — S. 541 11 f. zur Rettung ihrer Seelen] S: „zur Heilung ihrer Seelen und ihrer Körper“. 158 Z. 16 Brot und Becher] S: „Brot und einen Becher Mischtrank“. — l. καὶ ἀντὶ τοῦ καλάμου. — 29 Erneuerung der Seele und des Leibes] S: „Verkehr mit dir im Himmel“. — Der Schluß des Kap. lautet bei S: „Und sie sprachen: Amen. Und es wurde eine Stimme gehört, welche sprach: Ja und Amen. Und als sie diese Stimme hörten, fielen sie auf ihr Angesicht. Und wieder wurde eine Stimme gehört, welche sprach: Fürchtet euch nicht . .“ —
159 l. ἡμέρᾳ ῃ̄. — 43 hinaufgehoben] Mit S stimmt hier mehrfach P genauer überein: παραδίδωμι, πωλήσαντα, ἀληθείᾳ καὶ βεβαιότητι. — S. 542 st. ἀπαλλαγῆς τῆς ἐνταῦθα möchte man erwarten: ἀπ. τῆς ἐνταῦθα ζωῆς — θαρρῶν] l. θ. ὅτι τὸ κτῆμα αὐτοῦ ἀνενδεές ἐστιν. — 2 f. meinen Lohn] Vgl. 1. Clemensbr. 5,4: „Petrus, der . . . zu dem ihm gebührenden Orte der Herrlichkeit wanderte“.
160 l. εἰ ἀποθανεῖν μὴ θελήσαιμι. — st. ἴσως l. ἴστε ὅτι (S) — 12 f. Lösung vom Körper] S: „von der Welt“. 161 l. εἰς τὸν σκοτεινὸν οἶκον. Gemeint ist das Haus, in dem die Frauen eingeschlossen waren. — st. σεμναὶ ἔσθωσαν l. σῶαι γενέσθωσαν αἱ σφραγῖδες αὐτῶν. 162 st. ἀπελθὼν l. ἐπανελθών. — Nach μην· τῷ βασιλεῖ füge ein: εἴπωμεν δὲ καὶ . . — l. δὶς γὰρ . . st. οὓς γὰρ . . — μετὰ τῶν λ.] Tilge ἐκείνων. 163 l. δικαστήριον st. δεσμωτήριον (nach S), ἐλθόντα st. ἐλθὼν oder ἐλθόντος δὲ αὐτοῦ, εἰμὶ δοῦλος, σὺ δὲ . . οὐχ ὅλως. — Tilge λέγω δέ σοι und l. τὸ δὲ . . — S. 543 l. ἀλλὰ νῦν οὕτω πράξω σοι ὥστε . . συναπελθεῖν καὶ αὐτῶν καθαρεύειν — Ταῦτα ἃ λέγεις] Bei der Unsicherheit des Textes lese ich: ταῦτα ἃ λέγεις φάρμακα ἐντεῦθεν οὐδέποτε ἀποστήσονται. In εὔεσθαί μοι steckt vielleicht συν-

---

weil er in allen Gestalten erscheinen kann. 157 S. 540 37 ff. Der Täufling wird vor dem Taufakt entkleidet und nach der Taufe mit einem neuen Gewande bekleidet. Die Frauen wurden dabei später von den Diakonissen bedient. Bingham, Orig. I, p. 361. — 40 ff. Das Weihegebet über das Salböl ist wohl auch irgend einem Ritual nachgebildet. — S. 541 14 Auch hier die trinitarische Tauffo: mel, wie o. Anm. z. c. 27.
158 16 ff. Das Weihegebet für die Eucharistie, das wohl auch nicht reine Erfindung ist, zeigt wie die andern Gebete eine eigentümliche Mischung kirchlicher Gedanken mit gnostischen Klängen. Letztere sind hier allerdings ziemlich schwach. Bei dem „vollkommenen Haus“ mag man an das πλήρωμα denken, doch kann auch Joh. 14 2 angezogen werden. Die Zusammenhänge der einzelnen Gedanken sind nicht überall deutlich. — 36 Die Himmelsstimme tritt auch hier ein, um gleichsam die göttliche Bestätigung zu der menschlichen Rede zu geben.
159 38 ff. In dem Schlußstück der Akten scheint die das Ganze der Akten umformende Hand des Redaktors am stärksten eingegriffen zu haben. 163 S. 543 6

ἀπέρχεσθαί μοι. — Seinen wirklichen Namen] Nach Lipsius I 325 ist unter dem wahren Namen wahrscheinlich „Sohn des Lebendigen" zu verstehen.
164 l. οἱ δὲ ὄχλοι und tilge λοιποί. — 20 drei Stadien] S: „eine halbe Meile".
165 Tilge πρὸς τιμήν. — Nach μυστήρια l. ἅτινα st. ὅτι, nach συγχωρεῖ l. ἡμᾶς αἰσθάνεσθαι τῶν κατὰ σῶμα παθῶν, nach πρὸς ὃν ἄπειμι sind πάντοτε ἀοράτως zu tilgen. Ebenso tilge die folgenden Worte: πρὸς ὃν ἄπειμι τὸν καὶ συμπαρόντα μοι πάντοτε ἀοράτως. — 30 vier Elementen] Vgl. Hermas vis. III 13, 3. — 39 Leiden fühlen] S fährt fort: „Wie umgeben sie mich mit Waffen und kämpfen mit mir bis zum Tode!" Dagegen fehlt hier die Gegenüberstellung der vier Soldaten und der vier Elemente, wie denn auch vorher nicht erzählt war, daß vier Soldaten Thomas zum Tode führten. 166 Tilge ἐξ ὧν εἰπεῖν. 167 l. ὑπ' αὐτῶν ἀφεθείς. — 45 in allen Ländern] S fährt fort: „durch welche ich in deinem Namen gegangen bin". Dagegen fehlen die beiden Sätze von den Zöllnern und S. 544 von der Schlange. 168 l. πρόσταγμα st. πρᾶγμα — st. ἐθάπτοντο erwartet man τεθαμμένοι ἦσαν. 169 l. ἀναστάντες ἄπιτε. — 21 Versammlungen ab] S fährt fort: „und beteten und brachten Opfer dar und brachen (das Brot der Eucharistie)".

170 l. συνέβη st. συμβαίνει, λαβὼν ὀστέον τῶν τοῦ ἀποστόλου τοῦ θεοῦ προσάψω. — 36 Gegenden des Westens] Nach der Tradition: nach Edessa. — l. ἵνα μὴ βλέψωσι τὸ φῶς σου.

Den Namen Gottes erfahren nur diejenigen, die durch die Taufe geweiht sind. Weil die Kenntnis des Namens Kraft verleiht, Wunder zu tun, ist der Name als Geheimnis bewahrt worden. Nur die Jünger haben ein Anrecht auf dieses Privilegium. 165 28 Man wird nicht unmittelbar an christliche Brüder zu denken brauchen. Als zur Zeit des Decius Timotheus abgeführt wurde, kamen zu einer Hochzeit versammelte Bauern hervor und trieben die Soldaten zurück (Euseb. VI 39, 6). Aehnlich kann man sich den Vorgang auch hier denken. Verbrecher sogut wie Unschuldige haben meist die Sympathie der Masse auf ihrer Seite, wenn es ihnen an den Kragen geht. — 33 Das klingt doketisch, der Herr ist aus einem, aus Gott, oder aus göttlicher Substanz; daher wird er von einem Soldaten durchbohrt. Für die Menschheit Jesu ist dann kein Platz. [Der Mensch besteht aus vier Elementen und aus Seele und Geist nach Aristides apol. 7, syrische Relation, TU IV 3 S. 16.]

167 44 Thomas betet, wie Joh. 20 28. — 46 Da er als Märtyrer stirbt, geht er unmittelbar in das Paradies ein. — 47 Die Dämonen werden, wie o. zu S. 537 39, als Steuererheber bezeichnet, weil sie jeden Verstorbenen nach der Legitimation fragen. — S. 544 1 Der Teufel als Schlange, die den anzischt, der in sein Bereich kommt. — 4 „als Zweifelnder", wie Joh. 20 24 ff. 168 10 als Bruder Jesu aus königlichem Geschlechte stammend wird er auch in einem alten Königsgrabe beigesetzt. 169 22 f. Die Weihe, die Sifor und Vazan erhalten haben, ist die einfältige Erfindung eines Superklugen, der sich Versammlungen ohne Gemeindebeamten nicht denken kann.

170 29 ff. Die Wunderheilung mit den Reliquien des Apostels wird wohl spät zugesetzt sein. — 36 „nach Westen": damit ist wohl die Translation nach Edessa gemeint.

Register.